



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

IIK'O'OB "AIRES O VIENTOS SAGRADOS":
SUS CONCEPCIONES EN LA VIDA COTIDIANA Y RITUAL DE LOS MAYAS DE
YUCATÁN

TESIS
QUE PARA OPTAR EL GRADO DE MAESTRO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS

PRESENTA:
GIOVANI CORNELIO BALAM CAAMAL

TUTOR:
DR. ERNESTO VARGAS PACHECO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

COTUTOR:
DR. LÁZARO HILARIO TUZ CHI
UNIVERSIDAD DE ORIENTE

MÉXICO, D.F. OCTUBRE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*Ti' le máaxo'ob ki'imáakkunsik
in wóol ichil le kuxtala':
A lo más valioso que tengo en la vida:*

*Claudia Cen Un
María Caamal Canché
Cornelio Balam Cahuich
Luis Balam Balam*

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia quiero manifestar mi más sincero agradecimiento a cada una de las personas que aportaron sus saberes y su tiempo para poder terminar con este trabajo de tesis. En especial a cada uno los habitantes de Tiholop, Yaxcaba, Yucatán, por permitir acercarme a su realidad y sus conocimientos. Por compartir el tiempo conmigo durante mis estancias de investigación, intercambiar risas y alegrías, pero sobre todo, aportar su granito de arena para poder concluir esta investigación que emprendí junto con ellos: ¡Muchas gracias!

A la familia Tamay Cox, quienes abrieron las puertas de su humilde casa y me brindaron su apoyo incondicional durante mi investigación de campo: estoy eternamente agradecido con ustedes.

A toda mi familia que siempre me han apoyado con cariño y amor. Los que hacen que todo sea posible en la vida. A cada uno de ustedes agradezco infinitamente su compañía y su apoyo: Viviana, Karina, Nelly, Ligia, Claudia, Mayra, Alfredo, Ángel, Marbella y a los Franciscos; entre otros que me apoyaron, los quiero mucho y los amo.

A mi tutor, Dr. Ernesto Vargas Pacheco, quién me brindó sus conocimientos, tiempo, dedicación, paciencia, motivación y asesoría, y a quién le debo haber concluido la tesis en tiempo y forma: mi más sincero agradecimiento.

A mi cotutor, Dr. Lázaro Tuz Chi, quién me compartió su tiempo, dedicación, asesoría, y me orientó con sus correcciones y sugerencias para mejorar el trabajo de investigación, ¡Muchas gracias!

A la Dra. Carmen Valverde Valdés, por aceptar ser parte de mi sínodo y por su invaluable apoyo y consejo para orientarme con las correcciones de la tesis. Sin duda es una gran persona, gracias por su disposición y su amabilidad.

Al Dr. David de Ángel García, por haber aceptado leer mi trabajo de investigación y ser parte de mi sínodo. Gracias por sus correcciones, sugerencias, disposición, tiempo y dedicación.

A Dra. Martha Ilia Nájera Coronado, a quien agradezco infinitamente su paciencia, dedicación, colaboración, tiempo y orientación. Asimismo, por haber leído mi trabajo y compartir sus conocimientos conmigo.

A la Dra. Francisca Zalaquett quien me abrió las puertas para colaborar en el proyecto “Universos Sonoros”, y por sus consejos, paciencia y motivación que me orientó a emprender el camino para conocer los diversos estudios de la cultura maya: ¡Muchas gracias Dra.!

A José colón, Jill Shager, Evelyn Turner, quienes me han acompañado en mi formación profesional. Gracias por los consejos, apoyo y orientación para conocer diferentes trabajos de investigación en antropología de los pueblos indígenas.

Agradezco al programa de becas de la UNAM CEP y al PAEP quienes me brindaron su apoyo durante el tiempo de la maestría.

Por último, quiero agradecer a cada uno de mis amigos que conocí en la maestría. Quienes me acompañaron en este caminar y compartieron momentos de alegría conmigo que nunca olvidaré, al Fredy, Karen, Carlos, Pavel, Mundo, David Montoya, Asael, Vite, Alberto, entre otros. Muchas gracias, para mí siempre serán personas muy importantes.

A todos los que directamente e indirectamente me apoyaron para concluir este trabajo

¡MUCHAS GRACIAS!

¡YUUM YÉETEL DYOS BO’OTIK TE’EX!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
Antecedentes	8
Diversos estudios sobre la concepción de los “aires”	9
Los mayas yucatecos.....	11
Marco teórico	19
Metodología	24
CAPÍTULO 1. LA CONNOTACIÓN DE AIRES Y VIENTOS.....	29
1.1 <i>Cháak</i> “Deidad de la Lluvia”	32
1.2 <i>lik’</i> en la tradición Maya.....	36
CAPÍTULO 2. <i>IİK’O’OB</i> EN LA EN LA VIDA RITUAL Y COTIDIANA DE LOS MAYAS ACTUALES	43
2.1 ¿Quiénes son los <i>iik’o’ob</i> “aires”?	45
2.2 El arte de hacer dioses cómo <i>iik’</i> : <i>alux</i> o <i>aruxes</i>	47
2.3 El <i>yuum báalam</i>	58
CAPÍTULO 3. <i>IİK’O’OB</i> SU RELACIÓN CON LA PERSONA.....	65
3.1 La connotación del <i>iik’</i> “aire” en el cuerpo humano	67
3.1.1 El <i>winkilil</i> para los mayas de Yucatán	69
3.1.2 La concepción de los <i>iik’o’ob</i> en un cuerpo (<i>Óol, Pixan, K’inam, Ajcanul</i>) ..	72
3.2. El <i>j-meen</i> como vínculo con los “aires sagrados”	89

CAPÍTULO 4. LOS <i>IIK'O'OB</i> EN EL RITUAL DE “PETICIÓN DE LLUVIA”	98
4.1 Seres “aires” o “vientos” como “dioses de la lluvia”: <i>yuum ik, yuumtsilo'ob, báalam iik'</i>	102
4.2 Canto del <i>j-meen</i>	107
4.3 Las personas como <i>cháak</i> : seres “aires” o “vientos”	111
El <i>wach' iik'</i> y el <i>k'aax iik'</i>	114
4.4 Los <i>iik'o'ob</i> en la vida cotidiana y agricultura	117
CONCLUSIÓN	121
BIBLIOGRAFÍA	124
ANEXOS	140

INTRODUCCIÓN

Los aires o vientos entre los mayas peninsulares, así como en otras culturas mesoamericanas, han representado desde tiempos inmemoriales un pensamiento profundo que se manifiesta en las prácticas rituales en torno a la naturaleza. A su vez, esta percepción permite un estudio de la relación humana con otros “seres” sobrenaturales. Es importante mencionar que este eje temático, por su complejidad reflexiva, puede dar lugar a varias líneas de investigación. En esta propuesta se busca comprender y analizar el papel de los *iik’o’ob* “aires” o “vientos”, para poner sobre la mesa las bases necesarias para futuras interpretaciones.

Esta investigación se enfoca en comprender los saberes locales de los mayas contemporáneos. Es un estudio basado en los conocimientos de diversas personas y su relación con los seres *iik’o’ob*¹ a través de múltiples formas en la vida cotidiana, con las constantes convivencias e interacciones durante los rituales, ofrendas y el trabajo cotidiano de la milpa.

De acuerdo con los resultados obtenidos en la investigación, el concepto de los “aires” ha cambiado debido a los procesos históricos que los mayas yucatecos han vivido. Sin embargo, tal parece que el cambio no fue en su totalidad, puesto que fue producto de larga duración que permitió ver la importancia que los mayas tenían sobre los seres “aires” o “vientos”. No obstante, se han generado transformaciones modernas que entremezclan el pensamiento aculturado, resultado de los cambios globales y los saberes tradicionales. Sin embargo, todavía entre los mayas contemporáneos existe un conocimiento de los *iik’o’ob*.

¹ Según el *Diccionario Maya Cordemex* (1980:226) *iik’* puede asumir estos siguientes significados: “espíritu”, “vida”, “aliento”, “aire o “viento” y “día maya”. Su forma plural es *iik’o’ob* “aires o vientos”.

La relación de estos *iik'o'ob* “aires” o “vientos” con los seres humanos, provienen de una concepción relacionada con la milpa. Los campesinos son los que conviven constantemente con estos seres, ya que se consideran como protectores de las milpas, montes y los solares. Sin embargo, es importante aclarar que *iik'* para los mayas contemporáneos también asume el significado de “alma” o “espíritu” (*pixan*), y está íntimamente relacionado con enfermedades “sobrenaturales”, es por eso que se reconoce su fuerza y poder. Staines (1994: 4) señala que en Mesoamérica, así como en otras civilizaciones amerindias, la mayoría de los pobladores prehispánicos observaban la naturaleza para generar un conocimiento del ambiente que los rodeaba. Los campesinos de hoy en día, todavía conservan los conocimientos ancestrales sobre los *iik'o'ob*, por eso aún se vive, se cree, y se siente la existencia de los “aires” o “vientos” en la vida cotidiana y ritual.

Esta tesis muestra las múltiples concepciones que los mayas de la región suroriental del estado de Yucatán, concretamente en el pueblo Tiholop, municipio de Yaxcaba tienen sobre los *iik'o'ob*, comunidad en donde se puede observar con detalle las relaciones con otros seres en la vida cotidiana y ritual. Además, se han tomado en cuenta datos etnográficos de otras comunidades como Kanxoc, municipio de Valladolid; San Francisco el Grande, municipio de Tinum en el Oriente de Yucatán y también creencias de la región Camino Real, Campeche y Quintana Roo que, dada su semejanza sociocultural y étnica, ayudan a comprender el papel de los *iik'o'ob* en la vida ritual y cotidiana.

Entre los mayas de Tiholop los *iik'o'ob* tienen diversas connotaciones del cuál se puede ofrecer una taxonomía muy amplia, por ejemplo: *wakax iik'* “aire o viento del ganado”, *xchiuw iik'* “aire o viento tarántula”, como enfermedades. En cuanto a seres está el *alux o arux* “guardián de los terrenos, *yuum k'aax* “dueño del bosque”, *sip* “dueño de los venados”. Por último, los que se conciben como energías o entidades, por ejemplo: *pixan*, el *óol*, *ajcanul*. En este sentido, en esta investigación se analiza dos formas de *iik'*: como seres protectores y como energías en el cuerpo. A su vez, se analiza cuál es el papel que juegan en la vida de los mayas y la relación que existe entre éstos.

Antecedentes

Diversos estudios sobre la concepción de los “aires”

Los estudios específicos sobre los “aires” son escasos en el área maya de Yucatán, ya que existen pocas evidencias detalladas relacionadas con su papel en la vida ritual y su relación con el hombre. Hay investigaciones valiosas que aportan sobre sus concepciones de manera general, pero no con un análisis puntualizado sobre el tema. En relación a otros grupos mayas y en otras culturas de Mesoamérica se han escrito obras que emplearé como marcos de referencia para mi estudio.

Mercedes de la Garza (2012) en su libro *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas* apunta algunos datos etnográficos de los “aires” desde la visión de los “chamanes” haciendo una comparación de la tradición maya y nahua. Del mismo modo, Alfredo López Austin (2012) en su libro *Cuerpo humano e ideología* incluye en su capítulo sobre las “entidades anímicas” referencias entre los nahuas de “aires” como enfermedades del cuerpo que afectan el estado emocional de las personas.

En Yucatán también se han desarrollado trabajos acerca de los “aires” o “vientos”. Uno de ellos es el de Tuz Chi (2009), en su tesis titulada, *Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*, apunta datos etnológicos que ayudan a vislumbrar el papel de los “aires” o “vientos” en comunidades mayas de la península de Yucatán como San Vicente Cumpich, municipio de Hecelchakán, Campeche; Tiholop, municipio de Yaxcaba; Yaxchekú, municipio de Tizimin, Yucatán; finalmente, San Silverio, Quintana Roo. Otra tesis que ha desarrollado el tema de los “aires” es la de Javier Hirose López (2008), *El ser humano como eje cósmico: Las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche* donde

su autor señala que algunas partes del cuerpo, pueden ser posibles contenedores de “aires” que ocasionan “males” en la persona.

Por otro lado, existen artículos que estudian algunos elementos rituales para la sanación de los “aires” o “vientos” como enfermedades sobrenaturales, el trabajo Ruth Gubler (2011) *La medicina tradicional en Yucatán: elementos y entes sagrados que intervienen en la curación*, donde su autora señala los elementos indispensables para la sanación de los “malos aires”.

En cuanto a trabajos relacionados con el tema encontramos el artículo de Bruce Love (2010) que refiere la importancia de las deidades presentes en área maya peninsular como posibles seres “sagrados” con el poder de tener a su mando otros “seres” que se encuentran presentes en la actualidad. Asimismo, en el *Ritual de los Bacabes* se apunta la presencia de “aires” en un contexto ritual de sanación de acuerdo con Arzápalo Marín (1997). En lo que respecta al Altiplano Central, el trabajo coordinado por Johanna Broda, (1997) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* aborda en uno de sus artículos el culto a los “aires” o “vientos” en la tradición mexicana. También está el estudio de David Lorente (2011) *La razzia cósmica una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y los graniceros en la Sierra de Texcoco* donde se registran con datos etnográficos, las creencias en los “vientos” o “aires” con relación al agua.

Por último, entre los trabajos más recientes relacionados con el tema de los “aires” y “vientos”, se encuentra la obra de Martha Iliá Nájera (2015) *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*. Además, el libro coordinado por Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños, (2014) *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* y el trabajo coordinado por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2014) *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en México actual*, son algunos de los estudios que tienen relación con el tema de los “aires” o “vientos” en el área mesoamericana.

Los mayas yucatecos

Los mayas yucatecos² se asientan actualmente en los estados de Campeche, Quintana Roo y Yucatán, su lengua se habla en su mayoría en los pueblos mayas de la península de Yucatán. Su variación lingüística se puede definir por micro-regiones; sin embargo, ya ha sido señalado por Briceño Chel (2002), Pfailer y Hofling (2006) que hay inteligibilidad entre los hablantes del maya y que dicha variación es considerada como una diversidad de recursos. Por eso entre los hablantes de las diferentes variantes del maya pueden dialogar y entenderse sin ninguna dificultad. A pesar de la supuesta homogeneidad sociolingüística del maya yucateco, los hablantes hacen cierta distinción entre dos variedades actualmente habladas y que denominan: a) el *jach maya* o maya puro, el maya antiguo, el maya legítimo o verdadero, supuestamente, hablado en el Oriente y Sur de Yucatán, así como en la región de los Chenes, Campeche, y b) el *xa'ak'an maya*, la variedad moderna mezclada con el español que se debe tanto a la emigración como a la adquisición insuficiente del maya como lengua materna, hablado en el Norte, Centro y Occidente de la entidad (Güémez, 2008: 118-19). Por número de hablantes, el maya yucateco (con 800,291 hablantes) ocupa el segundo lugar entre las lenguas mayas, sólo superado por el quiché (con 1,000,000); en orden descendente le siguen el mam (686,000), el cakchiquel (405,000) y el kekchí (361,000) (*ibid*: 119).

El maya yucateco corresponde a la familia lingüística yucatecana, que proviene del proto-maya e incluye lacandón (Chiapas), itzá (Guatemala) y mopán (Belice, Guatemala), (Kaufman y Norman, 1984). El maya, se encuentra emparentado con las demás lenguas mayances y comparten rasgos lingüísticos similares que pueden variar o no en el significado de las palabras. De acuerdo con

² Este término lo uso para denominar a los mayas yucatecos actuales, nativo hablantes y habitantes de los pueblos mayas de la península. Esta aclaración es de suma importancia ya que en Quintana Roo (también en algunos pueblos de Yucatán y Campeche) a los hablantes de maya yucateco se les conoce como *macehual*. Dumond (2005:188) apunta que esta dicotómica clasificación maya se usó al comienzo de la Guerra de Castas y continua en uso sobre los sobrevivientes modernos rebeldes de Quintana Roo, entre quienes *macehual* se refiere a nosotros, en oposición a ellos. Además en los pueblos mayas de Yucatán algunos campesinos hablantes de maya yucateco se les denomina o se autodenominan *mayeros*.

los estudios realizados en lingüística histórica (Manrique, 2000:80), el proceso de diferenciación interna de esta lengua que inició durante el periodo Posclásico Temprano (900 a 1250 d.C.), cuando grupos yucatecos tuvieron que emigrar al sur de la región de lo que se conoce como el Petén, en Guatemala. Manrique (2000) señala que se establecieron en territorios que habían ocupado hablantes de la rama cholana y de esta manera surgieron las lenguas itzá y mopán. Los primeros se asentaron en los lagos del Petén, a quienes los españoles no pudieron someter sino hasta el siglo XVII. Los hablantes de mopán, ocuparon la región sur de la frontera de Guatemala y Belice, donde ahora se encuentran. Finalmente los lacandones, habitaron las selvas chiapanecas del mismo nombre, y que son mayas yucatecos que se asentaron en esta región durante los siglos XVII y XVIII, huyendo de la conquista española.

Por otra parte, los hablantes de maya yucateco tienen una larga historia que los identifica desde la época colonial. Entre los estudios de historia colonial Bracamonte (2001, 2006) señala la “perpetua reducción” que consistía no sólo de los ajustes culturales de los llamados “indios”, sino que se buscaba el cambio total de su ideología:

El programa colonial para el reordenamiento poblacional y la transformación de la vida de los indios conocido como la reducción también, como la conquista misma, fue un proceso inacabado en la provincia de Yucatán, al grado que los franciscanos acuñaron el término de “perpetua” reducción” para referirse a la dificultad que enfrentaban para mantener a los mayas en los pueblos cristianos de tributarios. La política impulsada por la monarquía española para lograr una conquista efectiva de la población indígena y hacer que viviera “en policía”, es decir, bajo los parámetros civilizatorios europeos, enfrentó en Yucatán circunstancias que impusieron un fuerte desgaste de energía y recursos para atraer y mantener congregados a los indios. [...] se puede decir que se trataba de “reducir” al indio real para ajustarse a los parámetros del indio ideal creado por la ideología que impulsaba la colonización (Bracamonte, 2001: 36-37).

El orden lingüístico de la frase indica que la sintaxis del maya yucateco corresponde al comportamiento de la lengua en diferentes contextos, por ejemplo, los rezos mayas pueden o no llevar una sintaxis de esta forma, ya que se trata de un lenguaje esotérico que sólo los *j-meen* “especialistas rituales” conocen y pueden reproducirlo con facilidad, además se trata también de un lenguaje “sagrado” usado en contextos rituales. En este caso, la estructura lengua puede modificarse cuando sirve como medio de comunicación con seres “sagrados” que cohabitan con el hombre y es necesario saber cuáles son los rezos que se deben efectuar para establecer esa relación.

Área de estudio

Tiholop³, “El lugar encima de la tierra o sobre la tierra” dista 35 kilómetros de la cabecera municipal, Yaxcabá, municipio ubicado en la parte suroriental del estado de Yucatán. Su población es eminentemente maya, la lengua predominante es el maya yucateco y conserva muchas tradiciones, (Tuz, *et. al.*, 2011: 39).

El municipio de Yaxcaba (Figura 1 y 2) cuenta con 32 comisarías, siendo Tiholop una de las más lejanas de la cabecera, colindando con la comunidad de Tinuncah, cerca del pueblo de Ichmul, municipio de Chikindzonot. Tiholop (Tuz, 2009), (20°,19',51.73”, lat. norte y 88°,41',20.54”, lat. oeste) es un pueblo ubicado a 235 Km de Mérida y cuenta aproximadamente con 1100 habitantes de los cuales el 70 % son bilingües (maya y español). Según el INEGI (2010) el pueblo de Tiholop cuenta con 1463 habitantes. Se caracteriza por ser un pueblo con rasgos culturales mayas y la agricultura es tradicional ya que no existe una tecnificación del cultivo más que por el uso de fertilizante y herbicidas.

³ Algunos hablantes de maya yucateco (Tinuncah, Ichmul) cercanos a este pueblo, mencionan que probablemente Tiholop significa “lugar de las mazorcas de maíz secas” haciendo el siguiente desglose: *ti-holoch* (allá, allí- brácteas de mazorcas secas). Sin embargo, los habitantes de Tiholop indican que se trata de un “pueblo encima de un montículo”.

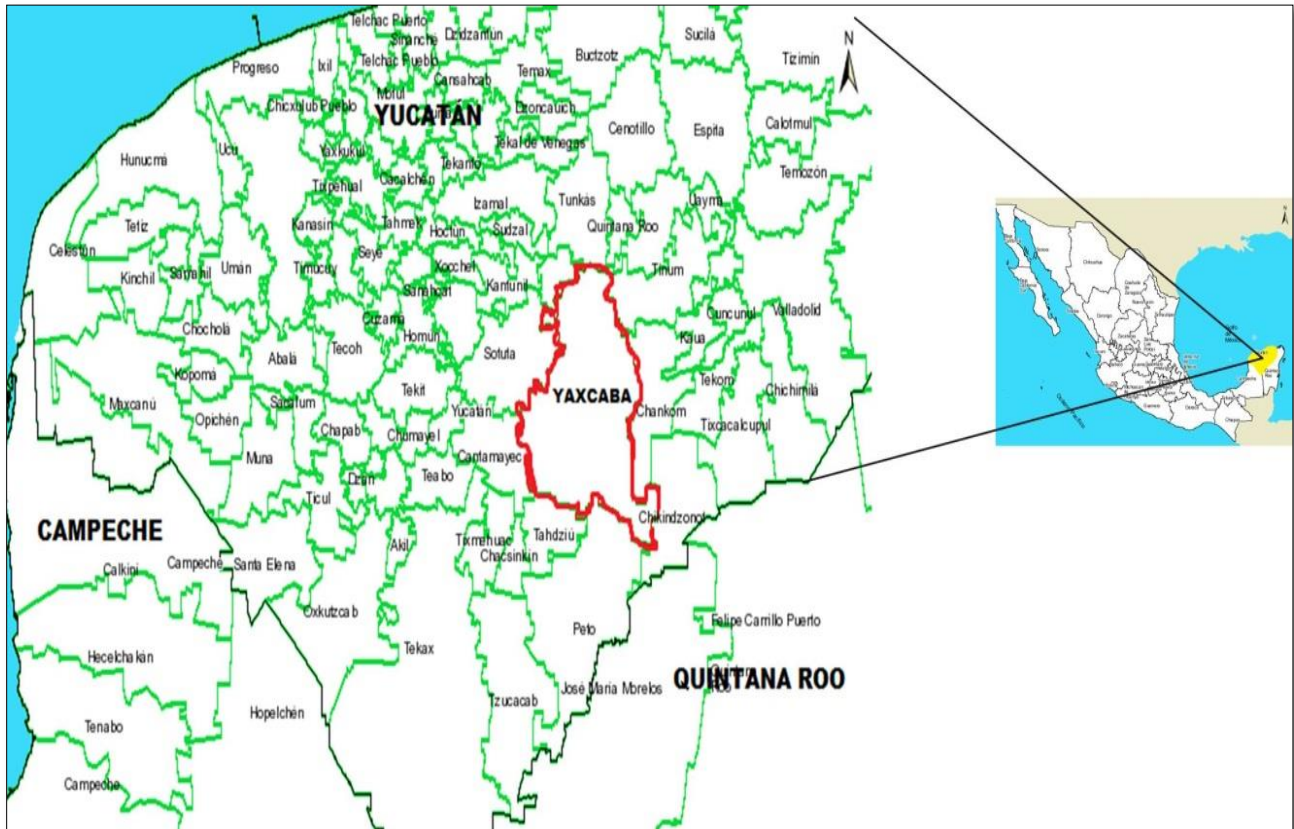


Figura 1. Mapa de Yucatán con el municipio de Yaxcabá resaltado de color rojo. Modificado de INEGI.

De acuerdo con el trabajo etnográfico realizado (Balam, 2014)⁴ en el pueblo de Tiholop (Figura 3) se acostumbra realizar diferentes tipos de fiestas religiosas. Una de ellas es en honor de la Santa Cruz Verde (Figura 12, apéndice), en el mes de abril y mayo. La otra fiesta es patronal, en diciembre, en honor a la virgen de Guadalupe. En estas dos celebraciones que se realizan cada año, se observó que existe una cohesión cultural entre los habitantes del pueblo, realizándose las prácticas católicas de manera comunal. Además, existen creencias mezcladas con el pensamiento maya en relación con las concepciones que se tienen sobre la virgen de Guadalupe y la Santa Cruz.

⁴ Las temporadas de campo fueron realizadas en la comunidad de Tiholop los meses de Marzo-Abril del 2013 y Junio-Agosto del 2014.

A su vez, se encontraron actividades relacionadas con la cacería de venados, la agricultura y los rituales en la vida cotidiana. La cacería, según varios habitantes de Tiholop, es una práctica que se vincula con la forma de subsistencia que les dejaron sus ancestros, es por eso que creen que existe una relación entre los cazadores y los seres cuidadores de la naturaleza y “el dueño de los venados”. Asimismo, la agricultura está muy arraigada a la vida cotidiana de los habitantes de este pueblo, siendo el cultivo del maíz, calabaza y frijol las actividades más características del trabajo agrícola local.

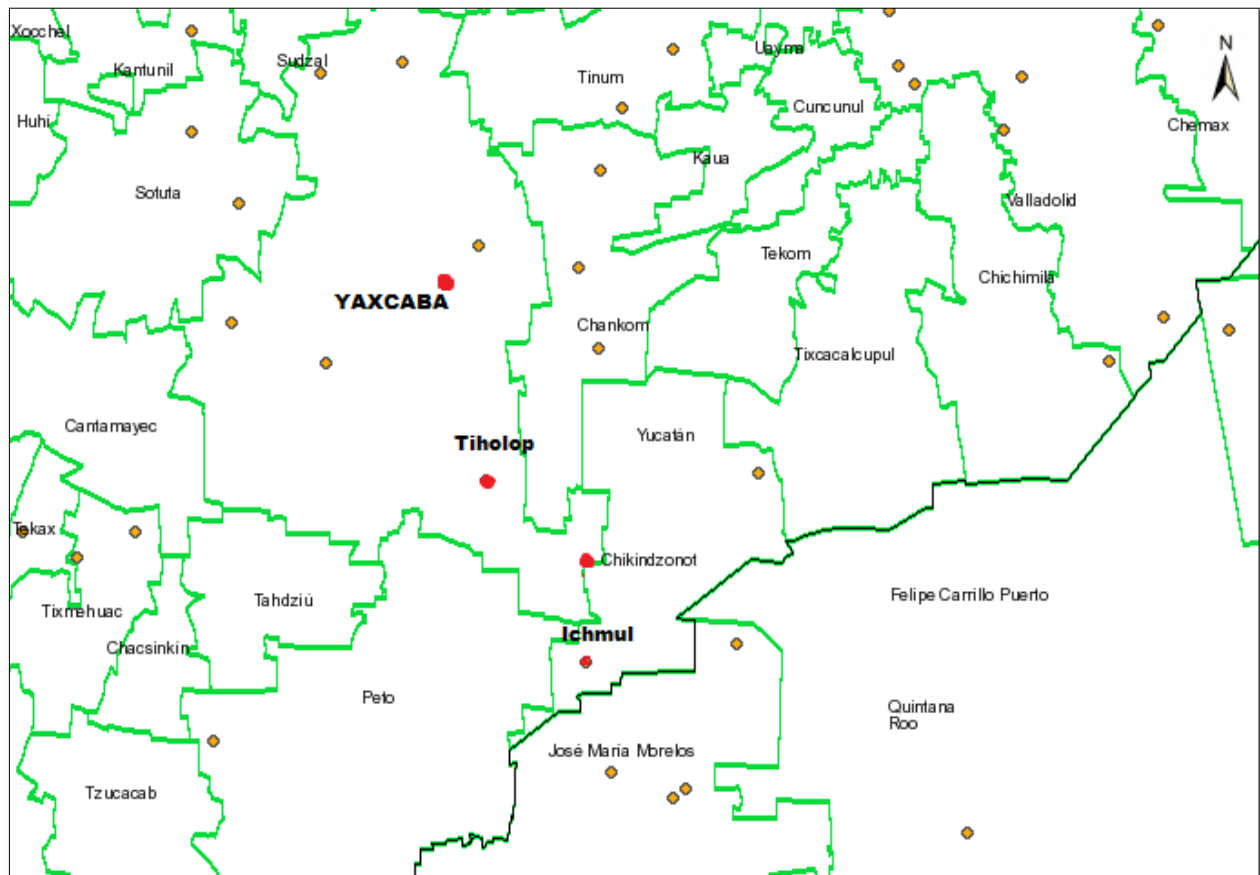


Figura 2. Mapa del pueblo de Tiholop en el municipio de Yaxcabá, Yucatán. Modificado de INEGI.

Los mayas de esta zona practican los rituales agrícolas de diversas maneras y en diferentes ámbitos, algunos en las milpas y otros en sus terrenos⁵. La existencia de seres “sobrenaturales” es un hecho que se puede confirmar entre los habitantes, pues éstos recalcan que si alguien falta al respeto a estos entes, no le va bien en la milpa, le sucede algún accidente, vienen los castigos, una enfermedad crónica e incluso la muerte. En efecto, los ritos de “sanación de enfermedades” ocasionadas por seres “sobrenaturales”, son una manera de mantener el orden de la naturaleza y la reciprocidad. La vida cotidiana de los mayas de Tiholop está inmersa en rituales agrícolas, de sanación, iniciación (Figura 14, apéndice) y de consagración, donde están presentes los *iik'o'ob*.

En la comunidad, se encuentra una escuela primaria y una secundaria, atendidas por profesores de la Secretaría de Educación Pública, y un bachillerato que se originó por el movimiento de artorchistas, organización llamada “Antorcha Campesina”. Las escuelas se han dedicado a la formación de jóvenes y niños de manera bilingüe. Después de concluir la formación básica la mayoría de los jóvenes, tanto hombres y mujeres, no continúan con sus estudios; este acontecimiento sucede cuando existen problemas económicos a nivel familiar. La mayoría de ellos migran a las ciudades cercanas como Mérida o en centros turísticos como Cancún, Playa del Carmen, para encontrar un empleo. Por lo tanto, existen muchos factores por los que este pueblo se ha considerado como “moderno” ya que los jóvenes son las principales personas que se encuentran insertos en un mundo globalizado y su identidad como mayas sólo continúa en los saberes, las prácticas rituales y conocimientos ancestrales. No obstante, plantear que se trata de un pueblo ya transformado no quiere decir que las prácticas cotidianas se abandonen y la concepción sobre los “aires” o “vientos” no exista, sino más bien, es una forma por la cual cada pueblo tiene que adoptar elementos del mundo globalizado para continuar con su tradición. Tiholop se considera como un pueblo “moderno” por sus

⁵ Vale la pena aclarar que los campesinos de esta comunidad no consideran la milpa como sus terrenos. Existe la concepción de que ciertos espacios como la milpa le pertenecen a seres “sobrenaturales” que lo habitan y los campesinos tienen que pedir “permiso” para su usufructo.

características de transformación global, el uso de internet y telefonos celulares ya son indicios de una comunidad que se va transformando culturalmente.

Para terminar, en la tradición oral de los ancianos todavía se mantiene un recuerdo sobre la historia del surgimiento de este pueblo. Los *nojoch máak* afirman que fue fundado tres veces. La primera fundación fue antes de la rebelión de Jacinto Canek, durante la matanza de los mayas por los españoles en Kisteil, los habitantes abandonaron la comunidad por temor a ser asesinados. Después de varios años la gente regresó a vivir en el pueblo, pero fue abandonado de nuevo en la Guerra de Castas tras la invasión de los rebeldes. Años más tarde se volvería a fundar como el pueblo que se conoce actualmente.



Figura 3. Palacio municipal “cuartel” de la comisaría de Tiholop.

En el trabajo de campo se observó que Tiholop fue uno de los pueblos más grandes de la provincia maya conocida como Cochuah o la conocida en la época colonial como “provincia de los beneficios altos”. En el monte, la región no habitada por personas que se encuentra alrededor del pueblo, se localizaron asentamientos coloniales que se pueden definir como barrios con sus respectivos pozos. Don Román, un habitante de Tiholop, relata un acontecimiento ocurrido en la invasión de los rebeldes durante la “guerra de castas”: “La iglesia fue restaurada, en la restauración se encontró huesos de personas, machetes y escopetas; la gente cuenta que durante una misa se estalló una bomba que derrumbó la iglesia y toda la gente se murió aplastado en los escombros; era gente campesina que estaban pidiendo a la santa Cruz que ganen la batalla. Nosotros restauramos la iglesia y eso encontramos”.⁶

Marco teórico

Desde la época prehispánica existían rituales relacionados con los “aires” o “vientos” entre los mayas. Como lo refiere Cervera (2007: 735) citando a Houston y Taube (2000) “entre los mayas de la época prehispánica la importancia que se les daba a los *iik’o’ob* “aires o vientos” era a través de representaciones de “deidades” y energías vitales en el universo”. Ahora bien, las bases arqueológicas nos permiten entender que la presencia de entes sobrenaturales “vientos” o “aires” existía desde tiempos inmemoriales. Entre los mayas peninsulares todo lo relacionado a los restos arqueológicos denominados “cuyos” o “montículos” en maya *múul, kaka’*, poseen dueños, tal como lo señala De Ángel García (2013:106) “en la cosmovisión de los indígenas de la Península, como en la de la totalidad de poblaciones amerindias, todo lo que existe sobre la tierra posee un dueño”. Para analizar el papel de los *iik’o’ob* me centraré en datos que provienen de las fuentes orales de los mayas de Tiholop y poder explicar los sucesos históricos desde una perspectiva capaz de

⁶ Comunicación personal con Don Román, Tiholop (2014). Don Román actualmente se dedica a la agricultura y trabaja de albañil.

acercarse al pasado de los grupos humanos: la etnohistoria. Este enfoque, a través de la antropología de un grupo humano, busca comprender un pensamiento del pasado mediante tradiciones autóctonas de un pueblo. “Digamos que la Etnohistoria es el estudio que combina las herramientas de la historia y la antropología para conocer el pasado de los pueblos de tradición diferente a la occidental” (Romero, 2001: 50).

Martínez Marín (1976: 47) señala que la etnohistoria puede ser definida como la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades, tratando de comprender mejor su estructura y su desarrollo histórico. En este sentido, a partir de esta disciplina, se hará énfasis en comprender el pasado de los mayas en relación con los *iik'o'ob* y, a través de datos etnográficos, incluyendo todo tipo de saberes, sociales y culturales, sustentar un argumento que puede acercarse a comprender el presente de los mayas de Tiholop. Por lo tanto, los conocimientos provienen de un hecho histórico, creencias y prácticas rituales, que giran en torno a la naturaleza y son transmitidos de manera oral, de generación en generación.

Entre los pueblos indígenas contemporáneos, a pesar de las transformaciones históricas y del colonialismo, se mantuvieron los saberes desde tiempos remotos. Así lo asegura Romero (*ibídem*: 54-6):

El pensamiento mesoamericano no desapareció con la conquista, como a menudo se cree, ni con el establecimiento del poder colonial. Por el contrario, los indígenas con sus ideas explicaron esos sucesos y tomaron decisiones que influyeron en su futuro. Además muchos no sabían escribir, tampoco hablar español, por eso existían escribanos e intérpretes españoles que tradujeron sus ideas y sus palabras a los términos que los jueces entendían y aceptaban. De esta manera su pensamiento fue ocultándose tras la traducción, tras los términos judiciales.

La concepción de los “aires” o “vientos” entre los mayas aún forma parte de los conocimientos ancestrales. La percepción que se tiene de estos seres gira entorno a la agricultura.⁷ A partir de los saberes agrícolas se le da sentido a la vida ritual, donde se hacen presentes estas entidades. La relación del humano con los seres sobrenaturales, afirma que desde tiempos remotos se veneraban seres y era común tener una comunicación con ellos en ciertos momentos de la vida cotidiana.

Ahora bien, otros enfoques de la antropología nos permiten acercarnos a comprender con más claridad esta relación humano-naturaleza, este vínculo entre los humanos y no humanos (animales y seres sobrenaturales). La perspectiva de las ontologías indígenas nos permite ver la existencia de una dicotomía que se discute en la antropología, la de naturaleza-cultura. Estos dos elementos no son definidos claramente, y tampoco es aplicable en todos los grupos humanos, más bien, se trata de construcciones diversas que algunos antropólogos asimilan a una relación humana con otros seres. Descola (2001) sostiene que no se puede concebir de igual manera estos dos conceptos en todas las sociedades:

En la actualidad muchos historiadores y antropólogos concuerdan que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas. Por lo tanto, la propia visión dualista del universo occidental no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre muchas culturas a las que no es aplicable (Descola, *ibídem*: 101).

El mismo autor recalca que la corriente naturaleza-cultura se encuentra frente a la dificultad de analizar en detalle las relaciones dialécticas entre determinantes que plantea el medioambiente a la vida social y parte de la creatividad que cada sociedad despliega en la aprensión y ordenamiento de su medio. Por eso, la antropología tendió a privilegiar a una u otra vertiente: o bien la naturaleza determinada a la cultura, o la cultura le daba sentido a la naturaleza, (Descola, 2012: 63). Sin embargo, más allá de privilegiar uno de los dos conceptos, el autor plantea

⁷ La agricultura fue una de las actividades que tuvo mayor relevancia para la subsistencia de los pueblos mesoamericanos, el cultivo de maíz fue el alimento principal de los mayas y otros grupos. Véase el tema de la “agricultura” en “Mesoamérica, sus conceptos y límites territoriales...”, Kirchhoff, (1960).

la idea de “reciprocidad” como un modo de relación de humanos y no humanos que comparten un espacio específico.

En la cosmología de los indios tukanos del oriente colombiano, la reciprocidad se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático, (Descola, 2001:110).

Por lo tanto, los indígenas piensan que la “naturaleza” pasa a ser un elemento indispensable de la existencia, aquello que puede tener múltiples concepciones. Mientras que la cultura se convierte en un elemento invariable de la existencia, aquello que no es susceptible de ser modificado por la acción humana, lo que “viene dado”, (Pitarch, 2013: 31).

El naturalismo nunca está muy lejos del animismo: el primero produce auténticos híbridos de la naturaleza y cultura que no puede conceptualizar como tales, mientras que el segundo conceptualiza una continuidad entre humanos y no humanos que se puede producir sólo metafóricamente, en las metamorfosis simbólicas generadas por los rituales (Descola, 2001: 109). El animismo es la atribución que los humanos hacen a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya (Descola, 2012: 199). Esta corriente se trata como propia de las sociedades animistas, donde no se necesita las plantas y animales para poder pensar el orden social, sino que sirven, por el contrario, categorías de la práctica social para pensar las relaciones de los hombres con otros seres (*Ibidem*: 69). En Mesoamérica, Pitarch (2013) aplicó esta corriente entre los tzeltales. Su estudio sobre los diferentes tipos de almas recae en el animismo, pues asienta que entre el grupo maya de los Altos de Chiapas todos los seres vivos y las cosas poseen un alma: “El “animismo” indígena se basa en definitiva en esto: las cosas y los seres tienen alma porque proyectan sombra; en cambio, los espíritus no. Las sombras no dan sombras” (Pitarch, 2013: 22).

Este enfoque nos permite acercarnos a comprender si en verdad existe o no una relación del hombre con otros seres y definir cuál es este vínculo desde el punto de vista maya, si el grupo humano es animista o no; esto sin admitir que hay un límite entre naturaleza y cultura, sino ver a partir de las distintas relaciones entre seres, cuáles son las connotaciones que pueden tener bajo una percepción⁸ del mundo.

Quizás estas ideas se pueden aplicar o no entre los mayas yucatecos, o bien en otros pueblos mesoamericanos. La intención de este presente estudio es admitir estos enfoques mediante el aporte de datos etnográficos que permitan ilustrar la existencia de una relación del hombre con otros seres, como señala Romero (2011):

Desde la llegada intensa a México de la propuesta de los amazonistas, se ha buscado darle una nueva lectura a los datos recogidos en los pueblos mesoamericanos, lo que nos ubica –actualmente- frente a un nuevo paradigma, cuyo resultado es la búsqueda de posibilidades de su aplicación a nuevos contextos, en una especie de ensayo y error” (Romero, 2011: 34).

No obstante, aplicar esta perspectiva entre los mayas yucatecos puede o no, generar una nueva discusión e interpretación de los datos etnográficos en Mesoamérica. Además, con lo que respecta al estudio de la percepción que se tiene de los *iik'o'ob* pueden ser considerados como seres que poseen un alma o espíritu capaz de entablar un diálogo de persona a persona cuando se encarnan en un cuerpo.⁹ Muchas veces se tratan de animales que, al ser encarnados por un *iik'*, se les considera como una divinidad más en el mundo. Asimismo, estos seres *iik'o'ob* pueden manifestarse en diferentes espacios donde se relacionan con el hombre, como por ejemplo el trabajo cotidiano en la milpa; este enfoque de las ontologías

⁸ Viveiros de Castro (2003:191) señala que el “perspectivismo” se basa en definitiva a la manera de cómo “los seres humanos ven a los animales y otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos. Por lo tanto, se retoma también esta corriente para verificar con datos etnográficos si se puede aplicar con los mayas yucatecos.

⁹ Esta acepción confirma que entre los mayas yucatecos una de las características de los *iik'o'ob* es que pueden poseer un “alma” cuando se encarnan en un cuerpo. En contraste, este dato etnográfico muestra que no sucede lo mismo entre los tzeltales de los Altos de Chiapas como lo reporta Pitarch (2013), las almas sólo se penetran a las cosas y seres que pueden tener “sombras”. En Tiholop es un dato que no sucede, los *iik'o'ob* pueden tener un “alma” y proyectar “sombra” a la vez cuando se apoderan de un cuerpo.

indígenas permite observar, de una mejor manera, el vínculo que existe entre los humanos y no humanos. El caso que nos interesa para este trabajo, son diferentes connotaciones de las entidades consideradas como *iik'o'ob* “aires” o “vientos”.

Por último, el tema de la cosmovisión nos acerca a comprender como los mayas yucatecos ven el mundo a través de un vínculo con la naturaleza, donde existen seres con las que se relacionan en momentos específicos de la vida cotidiana. López Austin (2012) menciona que existen seres que están en el plano celestial y que pueden vivir en el plano terrenal, estos son los “seres sobrenaturales” que se manifiestan como “aires” o “vientos”. Es decir, las divinidades pueden habitar el mundo de los humanos, pero los humanos no pueden habitar en el mundo de los no humanos. Los “aires” o “vientos” pueden situarse en esta categoría, ya que tanto en la vida cotidiana como en el ritual, pueden estar presentes y se les considera como entes “sagrados”.

Metodología

Esta investigación se respalda en distintas disciplinas entre las cuales se encuentran, la historia, lingüística, etnolingüística, etnohistoria, y otras corrientes de las ciencias antropológicas tales como la antropología lingüística y la etnología. No obstante, el método que se utilizó para la recopilación de datos es la etnografía. La etnografía como método constitutivo de la disciplina etnológica se ha centrado en debates contemporáneos en la antropología. El problema de cómo afrontar transformaciones “modernas” de las poblaciones de tradición indígena y, la propia revisión epistémica de la disciplina, han conducido a poner énfasis sobre la manera en que se ha trabajado la etnografía (Aguirre, 1997; Lorente, 2009). Sin duda, la antropología mesoamericanista ha enfatizado este método para darle valor a nuevos logros a investigaciones contemporáneas en los pueblos mesoamericanos, además el método cualitativo proporciona un nuevo sentido a los datos recabados en campo. Otra característica de la etnografía es que el investigador debe estar siempre presente en

el contexto de la investigación. Jociles (1999: 15) señala la importancia de la participación del investigador en campo como uno de los rasgos (característicos o distintivos) que conlleva la etnografía, la presencia inmediata del investigador en el lugar de estudio es indispensable.

La etnografía como método que dota de material empírico a la ciencia antropológica exige “un largo entrenamiento que permite romper una barrera para poder estar y encontrarse simultáneamente en múltiples lugares, arribar a una zona de estudio con sentidos aguzados, y comprender que cada movimiento, cada sonido, cada palabra, cada olor, deberá ser anotado en la libreta de campo o en el diario del investigador” (Romero, 2011: 12). Para este estudio se reconoce que la etnografía forma parte de un proceso de investigación el cual consiste en la recopilación de datos y conocimientos orales. No cabe duda que, el acceso a la información y a los escenarios, constituye una de las mayores dificultades de cualquier investigador, pero más en el caso del etnógrafo que busca no sólo consultar documentos o que los informantes le cuenten cosas, con la mayor profundidad posible, sino estar presente cuando suceden esas cosas con el fin de poder observarlas directamente (Jociles, 1999: 16).

De esta forma, la técnica de la observación participante es una de las más utilizadas en la etnografía. Su función permite al investigador entrar en diferentes contextos y compartir actividades cotidianas de la vida social de las personas. El objetivo de la observación participante es detectar situaciones que expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La aplicación de esta técnica, o mejor dicho, conceptualizar actividades tan disímiles como "una técnica" para obtener información supone que la presencia (la percepción y experiencia directa) ante los hechos de la vida cotidiana de la población garantiza la confiabilidad de los datos recogidos y el aprendizaje de los sentidos que subyacen a dichas actividades (Guber, 2001: 22). Participar en este sentido significa "desempeñarse como lo hacen los mayas"; aprender a realizar ciertas actividades y comportarse como uno más de ellos. La "participación" pone el énfasis en la

experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a "estar adentro" de la sociedad estudiada (*ibíd.*).

Durante el trabajo de campo realizado en la comunidad de Tiholop, Yaxcaba, se utilizó la técnica de la observación participante con el fin de recabar datos que se reflejaban en diferentes espacios y contextos de la vida ritual de los mayas. Además de poder vivir experiencias que permitieron al investigador generar nuevas preguntas de estudio y tener acceso a los conocimientos recientes de los habitantes. Pues el antropólogo llega en la comunicad con un objetivo particular, más no sabe qué es lo que podrá encontrar en campo, así también lo recalca Lorente (2009):

En la revisión crítica de numerosas etnografías observamos con cierta frecuencia, ya desde las primeras líneas, comentarios del tipo: "fui al campo a estudiar cierto asunto y estudié tal otro". Este aparente fracaso constituye en realidad lo que podría denominarse el "sello de autenticidad" del etnógrafo. La comprensión profunda del conjunto de la vida indígena va modificando paulatinamente el propósito inicial planteado" (Lorente, 2009: 86).

Este método también ayudó a recopilar datos de situaciones vividas por los mayas que fueron expresados de manera oral, entre ellas, están los testimonios de vida, cuentos, mitos, entre otros. Sin duda, el papel de observador-participante ayudó a comprender la forma de vida de los habitantes pues, el ser uno más de ellos en campo no sólo permite conocer su forma de pensamiento sino ir más allá para registrar y comprender sus conocimientos a profundidad; establecer una relación con las personas, entender qué observar y participar es algo conjunto que permite aprender como uno más de ellos. Reconozco que el tema de los *iik'o'ob* fue complejo de abordar ya que los mayas no hablaban sobre el tema en espacios considerados "sagrados", ni a ciertas horas y momentos, pero mediante este método se logró identificar en qué lugares se les podía preguntar sobre el tema. En este sentido la observación participante me permitió darme cuenta que hablar de los *iik'o'ob* no es como conversar de cualquier otro tema. Por ello se aplicaron las entrevistas correspondientes en los lugares donde se podían invocar a estos seres considerados "sagrados".

En las salidas de campo se aplicaron distintas entrevistas para ajustar la investigación sobre los *iik'o'ob* “aires” o “vientos”. El objetivo de la investigación se enfocaba en preguntar acerca de las distintas connotaciones de los *iik'o'ob* a través de los saberes locales y la relación que tenían estos seres con los mayas de Tiholop. A su vez, se indagó sobre los diferentes tipos de *iik'o'ob* que existen en el pensamiento maya actual y se verificó si estos seres todavía se conciben en los eventos rituales de la comunidad de estudio. Las entrevistas que se aplicaron fueron de carácter informal, no estructurado, donde el investigador tiene la tarea de escuchar al entrevistado hablar del tema con toda la libertad y no interrumpirlo. En estas entrevistas no dirigidas o indirectas, se solicita al informante indicios para descubrir los accesos a su universo cultural. Este planteamiento es muy similar a la transición de "participar en términos del investigador" que a "participar en términos de los informantes" (Guber, 2011: 32). En este sentido, en la aplicación de las entrevistas se tomó en cuenta el papel del entrevistado, tenía que ir dirigida a lo que él quería contar al entrevistador, pues de una u otra forma, no tiene sentido hacer una entrevista si el entrevistador ya sabe del tema. Estas entrevistas sirvieron para conocer la percepción profunda de los mayas sobre los *iik'o'ob*, las distintas maneras que tienen de manifestarse éstos en el mundo, sus características y su función detallada en la vida ritual.

Vale la pena mencionar que todas las entrevistas se realizaron en lengua maya yucateca. Reconozco que es una de las ventajas que puede ayudar a enriquecer la investigación en cuanto a los datos recabados en campo. Sin embargo, es importante señalar que se encontraron variantes que tenían otro sentido cultural para los mayas de Tiholop, como por ejemplo *cháak* que significa “lluvia” y “deidad de la lluvia”, pero en el oriente de Yucatán *cháak* sólo es “deidad de la lluvia” y *k'axal ja'* es “lluvia”, de las cuales se pudieron recopilar todas las palabras similares que tenían otra connotación en este pueblo, desde el nombre de un lugar hasta el nombre de una planta tuvieron una importancia inesperada, como también lo recuerda Haviland y Flores (2007:165) en el método de la documentación lingüística, “es necesario recopilar todas las palabras en campo, porque todas son importantes”.

Además, en cuanto a las palabras que se registraron en los rituales, en los rezos mayas se pudo identificar que hay algunos conceptos que no se podían entender claramente por los hablantes, pues se trata de un lenguaje que sólo los *j-men* sabían y podían reproducirlo sin ninguna dificultad, de carácter “esotérico” y “sagrado”, de uso ritual y ceremonial, al que no todos tenían acceso y podían aprenderlo en el habla común. Por último, quiero hacer hincapié en la importancia de hacer un análisis de los datos recabados en campo “desde adentro”, desde una perspectiva antropológica capaz de generar una interpretación más cercana de los conocimientos etnográficos. Desde la perspectiva *émic* hecha en términos descriptivos, utilizando distinciones y contrastes de los agentes descritos que se consideran significativos, con sentido, reales, verdaderos o apropiados, se pretende hacer un análisis e interpretación de los datos que se proporcionaron en el proceso de la investigación (Geertz, 1996: 28).

Durante el transcurso de la investigación, se realizaron en varias ocasiones caminatas por el monte con habitantes de la comunidad para poder observar y preguntar sobre la relación que existía entre los *iik'o'ob* con un espacio específico. Además de acompañarlos a la milpa para realizar labores cotidianas donde se generaban conversaciones interesantes en relación con los seres que habitan el lugar.

Así pues, todo lo que se pudo obtener sobre el tema se registró en la libreta de campo y las entrevistas se realizaron en domicilios o en lugares no planeados. Por ejemplo, algunas entrevistas se grabaron en el parque municipal y más tarde fueron integradas al cuerpo documental durante el trabajo de gabinete. En el trabajo de gabinete se organizó el contenido de las grabaciones para proceder a la transcripción y traducción del audio en maya al español. Después de largas horas de transcripción se revisó todo el contenido para seleccionar los datos relevantes acerca de los *iik'o'ob*. De acuerdo con Valdivia (2007: 223) la tarea de editar un audio y fragmentarlo en partes para seleccionar los datos que se incluirán en el trabajo no es fácil. Sólo podrán sostenerla aquellos que suponen que editar un testimonio documentado se reduce a la mecánica tarea de entrevistar-grabar-transcribir.

CAPÍTULO 1. LA CONNOTACIÓN DE AIRES Y VIENTOS

El objetivo de este capítulo es abordar el tema de los aires y vientos, considerando su complejidad desde los diferentes estudios que se ha realizado para su análisis. Estos fenómenos, propios de la naturaleza, tienen un valor en la vida de los pueblos mesoamericanos; es decir, en varios grupos de esta área cultural, aire y viento son concebidos como divinidades que se entrelazan con la vida del hombre. Sin embargo, comprender este fenómeno cultural, implica en entender el sentido del ritual en las sociedades indígenas como producto de muchos cambios culturales a los que cada comunidad se adapta para poder continuar con sus prácticas “sagradas”. Estas ceremonias muchas veces son propiciatorias y surgen en torno a la vida agrícola, al entendimiento de las condiciones meteorológicas, la sanación de enfermedades provocadas por las mismas y la consagración de espacios específicos. La ritualidad ha sido una de las más elaboradas expresiones de las sociedades mesoamericanas (Broda, 2002: 15).

Según Oseguera (2008), el acercamiento a los rituales indígenas, fue cambiando conforme se realizaban trabajos etnográficos más profundos y analizándolo desde distintas teorías antropológicas procedentes de Estados Unidos y Europa que iban llegando a México. Los enfoques que se estudiaban son las preocupaciones de transición de las sociedades tradicionales y rurales (*folk*) a las urbanas, lo que permitía un entendimiento del cambio cultural de lo pagano a lo cristiano, clasificando el ritual en el debate existente del sincretismo religioso (Oseguera, 2008: 98). Además también existía otro enfoque que los antropólogos retomaron para el estudio del ritual: los “sistema de cargos”. Este tenía como objetivo comprender el papel social del ritual y su función como tal; dio inicio a nuevas investigaciones sobre las jerarquías civiles y religiosas de las sociedades indígenas, y permitió entender, en cierto modo, el papel que jugaba los ritos en la conformación de las identidades colectivas. Por último, una de las perspectivas más sobresalientes en el estudio de la ritualidad es reconocer la existencia de significados preexistentes

y ocultos en los ritos (*ibíd*). En este sentido, el ritual es una de las áreas más estudiadas en la antropología. Los diferentes enfoques muestran lo complejo que es abordar la temática. Sin embargo, en esta investigación se toma en cuenta la función social del ritual para comprender las creencias en torno a los *iik'o'ob* y su relación con los seres humanos. Las ceremonias sirven para establecer un vínculo con los *iik'o'ob* y comprender su concepción en la sociedad maya. Además, el rito no es una forma de separar creencias cristianas de las paganas, sino darse cuenta que va dirigido a establecer un vínculo con otros seres sobrenaturales que sólo se puede entender de manera comunal.

A partir de lo anterior, se le da más valor a las consideraciones “sagradas” de los rituales, donde muchas veces, se vislumbran la mezcla de creencias católicas y mayas. Pero a pesar de esta sincretización, la tradición cultural en la vida ritual ha mantenido sus raíces remotas y ha recreado constantes formas de manifestar su expresión (Broda, 2002: 14). En contraste con la vida ritual, la religiosidad popular indígena se manifiesta en una íntima fusión entre fiestas católicas a lo largo de los siglos, pero también conserva la vigorosa tradición ritual relacionada con la agricultura mesoamericana, y esta tiene sus raíces prehispánicas (*ibíd*). Por lo tanto, las actuales prácticas agrícolas entre los mayas contemporáneos surgen a través de un pasado que mantiene las creencias y los saberes tradicionales locales en el pensamiento de los campesinos; lo que facilita, para el caso que nos ocupa, el lazo existente entre humanos y no humanos, entre campesinos y los *iik'o'ob* “aires” o “vientos”.

En el área maya, como en otros grupos mesoamericanos, tal parece que no está bien definida la existencia de un “dios del viento”. Muchas veces, los seres considerados vientos-aires pueden estar relacionados con divinidades que tienen una relación con la lluvia o múltiples energías que giran en torno a la vida del hombre. Nájera (2007) señala que al viento, como una de las fuerzas cósmicas presentes en muchos religiosos mesoamericanos, se le atribuyen varios valores simbólicos. Muchos de ellos puede ser contradictorios entre sí, como por ejemplo: el

aire en movimiento, sustancia etérea, casi invisible e inmaterial que anima los cuerpos de los vivos (Nájera, 2007: 35). Desde luego que viento y aire pueden tener múltiples connotaciones. Se puede pensar que tanto el viento como el aire son dos elementos complementarios en uno, pero la función principal de estos dos fenómenos entre los mayas, es darle sentido a la vida ritual y cotidiana, a esta idea existente de diversas energías que asientan una relación con el hombre en el mundo.

Las relaciones que se tejen entre seres humanos y “deidades” se pueden entender a través de los tipos rituales que aún se practican en las comunidades mayas. Por lo tanto, cada aire o viento puede tener diferentes connotaciones. Desde luego, a partir de hechos concretos con una cierta particularidad, como por ejemplo: ofrendas, rituales agrícolas-sanación, interpretación del cosmos, y energías en el cuerpo humano, determinan la existencia los *iik’o’ob* “vientos” o “aires”. Sin embargo, la connotación de aire y viento va más allá de sólo ser entidades, pueden ser enfermedades y energías del cuerpo humano.

En efecto, en la tradición mesoamericana aire y viento proviene de la percepción agrícola y ritual. El culto a las “deidades” es una de las prácticas más destacadas en la vida del hombre, ya que es un momento “sagrado” donde se puede existir comunicación con los seres *iik’o’ob* y un vínculo constante. A partir de esta idea, la intención de este capítulo es ofrecer al lector, de cómo se conciben estos seres en el área maya y otras culturas mesoamericanas. Asimismo, a través de diversos estudios interdisciplinarios, analizar el papel que juegan en el universo. A continuación se ofrece un acercamiento general a la connotación de aire y viento y la “deidad de la lluvia” *cháak*.

1.1 *Cháak* “Deidad de la Lluvia”

En todas las zonas mesoamericanas el culto al dios de la lluvia se pierde en su antigüedad. Entre los mayas de Yucatán se veneraba con el nombre de *Chaahk* en la época prehispánica, los zapotecas con el nombre de *Cocijo*, los mixtecos como *Tzagui* y los totonacos como *Tajín*. También como primera civilización Mesoamericana, en la Venta, el culto giraba alrededor de un dios con rasgos de jaguar antropomorfo que era considerado dios de la lluvia. Entre los mayas yucatecos aún existe un “dios de la lluvia” al que se rinde culto (*cháak*), mismo que se ha mantenido desde la época prehispánica con diversas adecuaciones. De acuerdo con los estudios que se han hecho acerca de esta deidad, se ha definido que se asociaba con los ciclos agrícolas y estaba regido por el calendario de los mayas. García (2008:25) apunta que *cháak* se relaciona no sólo con la lluvia, sino con el rayo y el trueno, y es conocido en los códices posclásicos como el dios B. Asimismo Taube (1992), con apoyo en Schellhas (1904) recalca que este dios fue uno de los más importantes que existió entre los mayas prehispánicos y tenía una íntima relación con el ritual en la cosmología maya (Taube, 1992:17).

En el periodo Clásico esta deidad se reconocía por su compleja iconografía, definida por sus atributos: el rostro antropomorfo, orejera, y diadema de concha. Era representado con el cabello recogido por la parte delantera y muestra, blandiendo, su hacha (García, 2008: 7). La característica específica de este dios, era su distinguida nariz alargada y colgante. También son destacables: el elemento en forma de diente, en ocasiones sustituido por serpientes que salen de su boca; la vírgula de la comisura de ésta; el adorno en forma de voluta que bordea el exterior del ojo, así como el recogido del pelo, que algunos autores definen como “moño” (García, 2008:26). Otra definición que se ha hecho de la deidad es acerca de su presencia en la iconografía maya; por ejemplo en el *Códice Dresde* se puede encontrar que está asociado con la serpiente, portando rasgos característicos del glifo *iik'* en su cuerpo, principalmente en el rostro, que Taube (1992a) señala de esta manera:

El Dios B se encuentra a menudo blandiendo hachas o serpientes, los cuales son símbolos generalizados de un rayo en la antigua y contemporánea Mesoamérica. Un dios cuadripartito, se relacionan frecuentemente a las cuatro direcciones y colores en el *Códice Dresde*. A veces, su nombre jeroglífico puede estar prefijado por el signo *Yax*, verde y encuentra en el medio del lugar, lo que sugiere que hubo un quinto *Chac* en el centro. El glifo convencional de Dios B es una cara con un perfil en forma de T invertida, signo de *iik'* que representa el ojo. Este glifo tiene una pequeña muesca en la parte posterior de la cabeza, creando la impresión de un pulgar que sobresale de un puño cerrado. Aunque es menos común, el retrato de la cabeza real de Dios B se produce en variación libre del efecto de ojos *ik'* apelativo. Ambas versiones tienden a ser sufijados con el signo *ci* probablemente para proporcionar la consonante final de *chac* (i) (Taube, 1992: 17).¹⁰

De esta manera, se puede observar que la relación del dios de la lluvia con el “viento” o “aire” se muestra de manera directa. El hacha y la serpiente que lleva consigo *cháak* puede relacionarse con el relámpago y los truenos. Además, su rostro en forma de T explica que su poder es característico de los vientos, pues tiene relación con el glifo *iik'*. La connotación de esta deidad tal parece que está vinculada con todo lo que sucede en el medio ambiente y los cambios climáticos constantes que se producen durante todo el año. Sin embargo, según García (2007:16), lo primero que se debe saber es de dónde procede la etimología de esta deidad, es decir, *cháak*. Argumenta, basándose en estudios realizados por Lacadena y Wichmann en el año 2000, que el término *cháak* se deriva de un significado en particular: el “Rayo”. Los autores proponen que *cháak* es una palabra de procedencia cholana y, su raíz, proviene del vocablo protomaya *kauwuq* o *kahwop*, que evolucionó hasta formar el nombre de *cháak* durante el periodo Clásico. No obstante, los pueblos que derivan de la lengua cholana siguen empleando el término *chajc* para referirse al “Rayo”.

¹⁰ Traducción del autor del inglés al español.

Ahora bien, a partir de lo anterior podemos deducir que los trabajos arqueológicos nos acercan a comprender el origen del nombre de la deidad en las lenguas cholanas que, sin duda, es muy valioso para la academia. Sin embargo, vale la pena mencionar que hace falta una investigación más profunda para comprobar si la hipótesis de la etimología de *cháak* es la correcta. Sí bien las lenguas cholanas todavía mantienen la palabra *chajc* para denominar al “Rayo”, entre los yucatecos existe un ritual para el “dios de la lluvia” *cháak* se ha mantenido desde tiempos remotos. En este sentido, sería conveniente hacer estudios etnográficos para verificar si en los pueblos hablantes de lenguas cholanas, existe un ritual en relación a esta deidad.

Por su parte, Redfield y Villa Rojas (1964: 115) añaden que *cháak* puede tener diversas connotaciones, se les relaciona con los llamados *báalamo’ob* que se encuentran en las cuatro esquinas y uno en el centro; tienen un rango jerárquico y cada uno de ellos ocupan un espacio determinado. Entre los mayas de Xocen, en Yucatán, Terán y Rasmussen (2009:158) apuntan que efectivamente existen cuatro *cháak* gobernando los cuatro puntos cardinales, pero hay también cuatro vientos que trabajan junto a con ellos, estos son: *xamankan* del norte, *lak’inik’* del oriente, *nojoliik’* del sur, y el *chiik’inik* del poniente. No obstante, entre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas (1978) añade que los *chako’ob* también son conocidos como *ah-hoyaob* o los “regadores”, y son considerados los más importantes en la religiosidad de esta zona. Además menciona que son cuatro y están ordenados por jerarquía:

Los chacob son numerosos y están ordenados en jerarquía. En primer lugar están los cuatro *nukuch-chacob* (*nukuch*; grande o principal) que se encuentran distribuidos en las esquinas del cielo ubicadas en los puntos intermedios del compás. Según otros informantes las esquinas situadas corresponden a los puntos cardinales, tal como se cree entre los mayas de Chakom Yucatán. De acuerdo al lugar que le corresponde a cada uno reciben los nombres que siguen: *cha-banatum-chac* al de oriente; algunos lo llaman, también, Miguel Arcángel y es considerado como el más poderoso de todos. *Kan-babatun-chac* el del norte; *Ekbatun-chac* el del poniente y *zac babatun-chac* el del sur (Villa Rojas, 1978: 292).

En efecto, los *Chako'ob* pueden tener diferentes percepciones desde el punto de vista maya. Definir su relación con otros seres es un poco complejo, pues detenerse en ello, implica analizar cada uno de los contextos donde se nombran a estos seres la "lluvia". Asimismo, con la influencia de la religión cristiana, son relacionados con los santos católicos lo que se puede vislumbrar con más detalle en los rezos donde se invocan a san Lázaro y san Miguel Arcángel como dioses de la lluvia. Sin embargo, la característica que distingue a *cháak* entre los mayas es su función para traer lluvia; su poder en manejar diferentes entes a su cargo y efectuar un trabajo colectivo para que los campesinos puedan tener maíz en sus milpas. Por último, la percepción más común de estos seres entre los mayas de Tiholop, es su manifestación como *iik'* "aire" o "viento", considerando que todas las entidades del monte y de la milpa son de la misma naturaleza.

El monte es considerado como un lugar arquetípico, origen de todos los flujos acuáticos locales tales como los ríos (subterráneos), manantiales, arroyos (terrestres, y las lluvias (celestiales). En contraste, entre los nahuas se cree que tanto en el monte como en los manantiales habitan espíritus *ahuaques* o dueños del agua, pequeños seres antropomorfos con aspecto de niños generalmente rubios vestidos de charro (Lorente, 2010: 531). Indudablemente, esta concepción ligada a los niños deificados se trata de energías "aires" o "vientos", "seres" con poderes para cuidar ciertos espacios específicos. En los datos etnográficos actuales de los nahuas que se han reportado, tanto las divinidades del agua como las del cerro constituyen al mismo tiempo una amenaza y una protección para los humanos. Se manifiestan como los vientos, aires o agua y, según las condiciones, a voluntad y acorde con el comportamiento de los humanos, se pueden transformar en entes benignos o malévolos (Aneta, 2012: 10).

Entre los mayas contemporáneos los *iik'o'ob* “aires” o “vientos” se han caracterizado como seres que están presentes en la cotidianeidad, se manifiestan en un espacio-tiempo donde varía su connotación de acuerdo al vínculo que tienen con los seres humanos. Estas entidades, intangibles, etéreas, concebidos como parte de la humanidad, son las energías que se manifiestan de diferentes formas. A continuación, presento un bosquejo de cómo se conciben los *iik'o'ob* a través de estudios contemporáneos e históricos, podrá acercarnos a comprender cómo estas entidades eran tan importantes en la vida de los mayas.

1.2 *iik'* en la tradición Maya

Entre los mayas se pueden encontrar diversos estudios que nos acercan a comprender el papel de los *iik'o'ob*. A estas entidades se les asociaba con dioses de la fertilidad y el agua. Según Cervera (2007) la importancia que se le daba a los *iik'o'ob* era mediante representaciones de “deidades” y energías vitales en el universo. Además, se les veneraban cada día, por tal razón, el glifo *iik'*, se plasmó como segundo día del calendario Tzolkin. Una versión frecuente del glifo *iik'* tiene forma de una T invertida y la encontramos en el interior de distintos edificios o representaciones: las aperturas de los templos son de forma de *iik'*, manifestación material de la circulación del viento y de la energía en el interior del edificio, se encuentra también en la mano del viantepasado, *cháak*, lluvia, (Boccaro, 2003: 537).

Por su parte, Houston y Taube (2000) recalcan que entre los mayas prehispánicos, *iik'* se refería al hálito del alma, alma viviente, alimento y esencia de los dioses, pero también esencia de los humanos, y se le relacionaba con el dios del viento. Esta percepción prehispánica explica que los *iik'o'ob* tenían un gran valor, no sólo por ser considerados como deidades con poderes, sino porque eran energías y se les guardaba cierto respeto hacía ellos en la vida cotidiana. Nájera (2004: 7) recalca que las deidades mayas fueron concebidas como poderes o energías materiales, sutiles, invisibles e intangibles, y pueden revelarse a través de una ráfaga

de viento. En este sentido, *iik'* es energía característico de las deidades, como por ejemplo: las enfermedades sobrenaturales; pero también *iik'* es esencia de los humanos y de la naturaleza. Por lo tanto, no se descarta su percepción en el pensamiento de los mayas contemporáneos; es una energía viva que vaga en espacios donde las personas se desenvuelven y generan cierta relación con estos seres. Además, este vínculo con los *iik'o'ob* define el destino de los humanos, es decir, pueden mandar enfermedades crónicas que, al manifestarse como “aires”, afectan la esencia de las personas hasta ocasionarle la muerte. Por tal razón, se les venera con ofrendas de maíz, copal y plegarias para mantener un equilibrio en el mundo.

Ahora bien, vale la pena mencionar que para la época colonial se encuentran pocas evidencias en cuanto a la connotación de *iik'*. Las fuentes históricas, nos remite a entender que los españoles tenían poco interés en cuanto a las deidades y energías que habitaban el mundo de los mayas. En este sentido, los escasos documentos donde aparece la percepción de *iik'* refiere que los escribas mayas intentaron darle continuidad a sus creencias plasmando con caracteres latinos los saberes locales y su pensamiento. En la literatura maya existente, por ejemplo, el *Ritual de los Bacabes*. En este texto colonial *iik'* parece estar relacionado con las energías de los seres protectores que habitan en los cuatro puntos cardinales:

Acaso soy Chacal Ik "Viento-huracanado- rojo"
Sacallk "Viento-blanco" '
Ekellk "Viento-negro"
Kanallk "Viento-amarillo ' ?
Soy yo quien llegó...
Arzápalo Marín (1997: TEXTO XXXI NO. 15)

Probablemente, esta relación se efectuaba sólo en súplicas y rezos mayas, donde se invoca a los seres “vientos” de los cuatro puntos cardinales para pedirles protección o, quizás, bienestar para las personas. Este documento es de los pocos donde se pueden encontrar una gran variedad de rezos, los cuales servían para reestablecer el estado de ánimo y la salud de las personas mediante un acto ritual. Por lo tanto, los vientos juegan un papel preponderante, pues son los encargados de

transmitir ciertos “aires” como enfermedades en el cuerpo humano, cuando las personas trasgreden ciertos espacios o faltan al respeto a estos seres. Razón por la cual, existen ciertos rituales de sanación donde se les invoca para manifestarse y ofrecer una opción de cura para el paciente, esto a través de un *j-meen* o especialista ritual.

Por otra parte, en el libro del *Chilam Balam de Chumayel* (1985:118), otro documento con influencias cristianas, se relata en un fragmento, el origen del tiempo a través del *iik'* “En el día Doce Ik sucedió que creó el viento. Y ésta es la causa de que se llame Ik' (espíritu); porque no hay muerte dentro de él”. A partir de lo anterior, hasta este punto, se puede observar que los escribas todavía tenían la intención de darle continuidad al pensamiento prehispánico, pues *iik'* era considerado el segundo día de la veintena, del calendario Tzolkin. Según el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera, 1980:266) el concepto considerado “sagrado” de *iik'* no sólo significa “viento” o “aire”, también puede significar “espíritu, ánimos, fuerza, huelgo, efluvio”, además “cosa divina, que pertenece a dios”. Sin embargo, otra de las definiciones de *iik'* es “ante mi presencia, estar en frente” que se relaciona más bien con el habla de las personas, las plegarias ante estos seres. Entonces *iik'* es una de las formas en que los seres divinos se manifiestan en el mundo, su condición etérea que persiste como energía entre los humanos y se relaciona también con el aliento, ánima y esencia de los seres vivos.

No obstante, muchas son las formas en que el concepto de *iik'* puede tener un valor significativo entre los mayas. La connotación que se ha trabajado es el de las enfermedades relacionadas a estos seres en el cuerpo humano. Según Hirose (2008:99) existen enfermedades sobrenaturales causadas por la presencia de los “vientos”. Estos malestares pueden ser considerados como los “vientos” mismos, que van de lo físico a lo climático, aunque también de un estado espiritual. La forma en la que se manifiestan varía con el poder que ejercen sobre las personas. Por ello, existen rituales de sanación donde la connotación salud-enfermedad no sólo se extiende a la simple medicina alópata, se basa en plegarias a través de un *j-meen*

para desechar y curar estos seres que afectan la salud del humano. Villa Rojas (1978: 313) añade que “existe la creencia de que los *yuumtsilo’ob* pueden causar enfermedades con los “aires” que dejan a su paso”. Estas mismos protectores sobrenaturales *yuumtsilo’ob* son considerados como *iik’o’ob*, los que “poseen aire” y “los que son de aire”; los agentes causales de muchas enfermedades “aires” donde interviene un *j-meen* para reestablecer el equilibrio natural de la persona afectada. Los *yuumtsilo’ob* no son completamente los dueños cuidadores, son seres sobrenaturales que auxilian en la permanencia de un orden, no son considerados propiamente dioses, sino que están bajo la tutela del Dios padre, se manifiestan en forma de vientos y son los intermediarios con los dioses (Quintal *et al.* 2003: 283-287).¹¹

Gubler (2011: 2002) apunta que existen diferentes tipos de *iik’o’ob* y cada una provoca una enfermedad diferente en la persona. Por ejemplo, el *suhuy iik’*, que se describe como un polvito, el *báalam iik’* o viento-jaguar, el *x-moson-iik’*, viento pequeño remolino, el *x-tupal iik’*, el más pequeño de los vientos pero los más fuertes; *el chikin iik’* que sopla del oeste, y muchos otros. Todos estos *iik’o’ob* son peligrosos y pueden causar enfermedades como catarro y fiebre. El caso más grave es del *x-moson iik’* que puede nublar la vista. Para contrarrestar estos padecimientos existen rituales específicos. La función principal de éstos, es encontrar ese “mal” que afecta al cuerpo y expulsar esa energía negativa del cuerpo. La curación varía del tipo de “aire” que padece la persona y, por ende, el tipo de ritual a efectuar. Existe un ritual para retirar el “mal aire” cuando una persona lo padece, se trata de un rito llamado el *wach’ iik’*, “la diferencia de este rito de otros, es que en el transcurso de la ceremonia se amarra y se desamarra al paciente con un pabilo, primero al sentido contrario a las manecillas del reloj y al final se le desamarra en el sentido normal de las manecillas” (*ibíd*, 203).

¹¹ Entre los mayas contemporáneos los *iiko’ob* son considerados seres sobrenaturales que se encuentran bajo la tutela de un “dios padre” llamado *ki’ichkelem yuum*. Éste “dios”, aunque no se sabe exactamente de quién se trata, posee a su mando a los *iik’o’ob* considerados “señores” o “patrones”, seres sobrenaturales que tienen diversas funciones en el mundo sobrehumano y humano.

Los ritos realizados por un “especialista ritual” son diferentes dependiendo del tipo de enfermedad que se le presenta al ser humano. Esta connotación de salud-enfermedad se provee principalmente cuando las personas caminan en ciertos lugares, en ciertas horas, en ciertos momentos, en los que estos seres *iik’o’ob* pasan y caminan. Tuz Chi’ (2009: 124) indica que entre los mayas contemporáneos existen “malos vientos” que proceden de cualquier parte: se pueden encontrar en cuevas, cenotes, debajo de los árboles considerados “sagrados” como la ceiba, hasta en cementerios o casas abandonadas, en ruinas mayas, calles y montes. Al ser algo cotidiano para las personas, se sabe que es posible tener un encuentro con ellos, de ahí la creencia de que los *iik’o’ob* cohabitan con el hombre constantemente, pero si se transgrede los códigos morales hacia ellos, mandan los malestares “aires” para advertir y manifestar su poder sobre los humanos.

Otra de las características de estos *iik’o’ob* es en relación con la agricultura y los cambios climáticos. Terán y Rasmussen (2008: 56-57) apuntan que entre los mayas de Xocén, Yucatán, se cree que los vientos son los elementos más importantes del mundo. Estos tienen sus dueños y son: Dios y los *Chako’ob*; los encargados de proveer las lluvias. Los vientos que más destacan son siete: El *Sak lik’*, corresponde al Sureste y al color blanco, su connotación es ser un “viento bueno”; el *Ya’ax lik’* que corresponde al Noroeste, los días martes y viernes estos pueden causar una enfermedad llamada *Tus iik’*; el *k’an iik’* que corresponde al Noroeste; el *Chak Yóol lik’*, que trae la sequía; el *síis lik’*, es el aire fresco y proviene del Sureste; el *Sak Pitik lik* que es el viento fuerte que destroza la rama de los árboles; el último, *sujuj iik’*, el viento suave y bueno que provee la cosecha entre los campesinos.

Sin duda, estos seres *iik’o’ob* mencionados, se relacionan con el trabajo cotidiano de la milpa. Su acción se atribuye a alguna falta del hombre hacia ellos, los campesinos relacionan las catástrofes naturales como “castigos” característicos de los “seres del viento” que habitan en los cuatro puntos cardinales de la milpa, los relacionados con los colores y el poder que poseen sobre los hombres. Esta idea de los “vientos” o “aires” malos y buenos nos explica que los agricultores relacionan

todos los sucesos que ocurren en un espacio-tiempo con los *iik'o'ob* que encierran un espacio cuadrado donde tienen control sobre ello. Villa Rojas (1978) añade que entre los mayas de Quintana Roo, las deidades y seres que más les interesan y que guardan mayor devoción, son precisamente los relacionados con el trabajo agrícola:

Los dioses y espíritus paganos que más interesan a estos indios y a los que guardan mayor devoción, son aquellos relacionados con la agricultura. Se les designa con el término de *yuumtzilob*, que es como decir señores o patrones. Según sus atributos y funciones particulares, se dividen en tres grupos: los *balamob* (singular *balam*) que tienen cargo de la protección de las milpas, hombres y pueblos; los *kuilob kaxob*, que vigilan y protegen los montes; y los *chacob* que manejan las nubes y reparten las lluvias. En lo general, se tiene la creencia de que estas deidades abundan por los bosques y que su modo de vida e indumentaria son bastante similares a los de los humanos (Villa Rojas, 1978: 287-88).

Esta percepción de que existen seres que habitan un espacio donde los humanos no tienen control, nos acerca a comprender que la milpa, bosque, y los terrenos no son propiamente de los humanos, sino de estas entidades que habitan ese lugar. En particular, algunos agricultores no se dan cuenta de la existencia de una relación con estos seres protectores, por eso la idea de “propiedad”, es decir, de tenencia de tierra. Sin embargo, en diferentes momentos los campesinos saben que tienen que alimentar a estos seres, ofrendarles para poder usufructuar ese espacio que no les pertenece que en un futuro albergará y producirá grandes cosechas de maíz para mantener el sustento familiar. La idea de “pedir permiso” no sólo recae en un simple acto inicial para poder hacer uso de este espacio que se considera “propiedad” de estos seres sobrenaturales, sino que todo el ciclo ritual del hombre está relacionado directamente con estos seres *iik'o'ob*.

En consecuencia, las ideas sobre los “vientos” o “aires” entre los mayas pueden variar en la vida cotidiana. De acuerdo con Tuz (2009: 122) no existe una diferencia entre viento y aire, es por eso que el mismo concepto es utilizado entre los mayas peninsulares para denotar el soplo de vida como una de sus acepciones en el pensamiento maya. En cambio, el aire puede ser transmisor de esperanza, pero también de calamidades que afectan el estado emocional del hombre, es por eso que al *yuum iik'* “señor de los vientos” se le brinda cierto respeto. Por lo tanto, estas

entidades *iik'o'ob* son de múltiples formas, pero la más destacadas son los seres relacionados con la agricultura y el ciclo ritual de la milpa. No obstante, *yuum iik'* también se relaciona con el “dios de la lluvia” *cháak*, ya que esta deidad posee control sobre otros seres que se manifiestan como “aires” o “vientos” y, siendo uno de ellos precisamente *cháak*.

CAPÍTULO 2. *Iik'o'ob* EN LA VIDA RITUAL Y COTIDIANA DE LOS MAYAS ACTUALES

Es este capítulo abordo la concepción de los *iik'o'ob* “aires” o “vientos”, entre los mayas y cómo se relacionan en la vida cotidiana y ritual con ellos. No obstante, puntualizar con más detalle qué es un *iik'* es una tarea compleja, detenerse en ello, implica comprender el enlace existente entre seres humanos y no humanos, como se hará más adelante. La palabra *iik'* entre los mayas adquiere valor en las actividades diarias, en ciertas horas y momentos, en locaciones diferentes, es decir, la vida y la muerte para los mayas es definida por los *iik'o'ob*. El conocimiento de *iik'* se transmite mutuamente, los mayas saben en qué espacios habitan y tienen la necesidad de protegerse para que no les hagan “daño”. Se percibe que los *iik'o'ob* poseen “personalidad”, tienen agencia y toman formas antropomorfas que definen su valor “sagrado” como “animales o personas”, es decir, son diversas entidades y cada uno tiene una característica que lo distingue en el pensamiento maya.

El significado de la palabra *iik'* “aire” o “viento” para los mayas tiene una connotación “sagrada”. Entre los hablantes actuales del maya yucateco no existe tal diferencia entre “aire” o “viento”, *iik'* es el mismo concepto que se utiliza para uno y el otro. En contraste, en la visión occidental no se le atribuye la característica de poderosos seres que pueden encarnar cuerpos para manifestar su presencia. Los mayas conciben que todas las cosas poseen *iik'*, con ciertas excepciones. Existe el término *iik'al*¹², que delimita si tal cosa tiene *iik'*, se traduce como “viento de”, “aire de”, una “energía” sobre la que un ser humano común no puede tener control.

¹² *lik'* “aire o viento”, *al* “su condición de”, “que proviene de”, “su”. Según el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera, 1980:266) *lik'al* puede asumir los siguientes significados: “rico”, “poderoso” y “principal”. Sin embargo, también está relacionado con la condición en la que se encuentra el viento: *ik'al u ka'ah k'anab* “la mar anda brava con recio de viento”, *ik'al in puksi'ik'al* “mi corazón está o anda alterado”. Por lo tanto, *ik'al* se refiere a la condición en que se encuentra todas las cosas que poseen la energía de “aire” o “viento”.

Entre los mayas peninsulares, no existe un “dios del viento”, se le atribuye a seres con “energías” llamados también como *iik’o’ob*. Cada uno conserva cualidades y funciones especiales. En la zona maya de Tiholop, sur-oriente de Yucatán, estas “energías” se encuentran presentes en la vida cotidiana y, generalmente, son de diferentes tipos. Existen los que se invocan en la vida ritual por los *j-meeno’ob*, quienes se comunican constantemente con estos “seres”. A estos “seres” se les llama y suplica con plegarias para “bajar” a comer de las ofrendas que la gente les prepara. Para los habitantes de este pueblo, “bajar” significa que es probable que se puedan ver estos seres como “animales” o “personas”, pues se cree que viven en cada una de las capas del cielo y allá es donde pueden escuchar invocar sus nombres para “descender” y nutrirse de las ofrendas.

Una de las formas que pueden adoptar los *iik’o’ob* es la humana. Se piensa que su manifestación es la de un “viejo con barbas blancas y sombrero”, sentado sobre una piedra o caminando entre el maizal, llamado también el *yuum iik’* “señor de los vientos o aires”. En su forma animal, se encarna en cuerpos como el de los búhos, lechuzas, halcones, tapacaminos, así como ciertos tipos de serpientes como el *x-kok míis*, serpiente de color café con “manchas blancas en la espalda”. A estas formas de revelación los mayas las conocen como *iik’o’ob* “aire” o “viento”, ya que existe la creencia de que al acercarse a estos animales se produce un “aire” frío que entra en el cuerpo, señal o “advertencia” de que se tratan de seres no comunes que poseen el poder de provocar enfermedades en el cuerpo humano.

La vida cotidiana y ritual es el ámbito donde se pueden comprender las concepciones de los *iik’o’ob* entre los mayas. De acuerdo con el trabajo de campo en Tiholop, se pudo observar que las creencias sobre los *iik’o’ob* provienen del trabajo agrícola, habitan en espacios específicos y se manifiestan con cierta forma, con un cuerpo humano. Por lo tanto, se considera que “viven” como “humanos”, tienen sus casas, su música, instrumentos de trabajo y se les personifica por cada labor que saben hacer. Tienen sus caminos y sus horas de paso, por eso existe un conocimiento profundo entre los mayas para no andar donde estos seres habitan en

ciertas horas, ya que pueden “cargar” o “llevar” el “aire”, *u yiik'al*, considerados dañinos para la salud. En efecto, para restablecer la salud de la persona, se tiene que acudir a un *j-meen* quién diagnosticará qué “aire” o “viento” causó el mal, y le suplicará por su nombre para que facilite la “cura” del paciente.

2.1 ¿Quiénes son los *iik'o'ob* “aires”?

Las concepciones de los *iik'o'ob* “aires” o “vientos” entre los mayas de Tiholop se presentan de diversas formas. Pueden ser “seres” que se caracterizan por ser *iik'*, o bien “energías” que poseen algunos seres vivos y objetos, ambos categorizados en maya como *yaan u yiik'al*, “posee aire o viento”. Don José, *j-meen* de Tiholop (Figura 13, apéndice) señala que “todo lo que tiene aire o viento son las plantas, los animales, y nosotros los seres humanos, así como también los padres de la naturaleza, señores del aire o viento, de ellos todo es aire y viento”.¹³ Por lo tanto, para comprender los *iik'o'ob*, se requiere analizar los datos etnográficos que definirán taxonómicamente a estos “seres”.

En Tiholop a los *iik'o'ob* se les venera como *yuum* “señores”, “padres” porque tienen “poderes” y pueden ocasionar enfermedades entre los humanos o bien, traer beneficios para la vida cotidiana. Sus nombres más comunes son el *yuum iik'* que se categoriza como el “señor de todos los vientos” y los *yuumtsilo'ob* como los tipos de vientos más poderosos (*alux*, *cháak*, *báalam*); tienen control sobre otros “vientos” o “aires” menores, “sus hijos” como lo señalan los mayas de esta zona. Existen diferentes tipos de *iik'*, cada uno posee un nombre, una forma, función, y cualidad. Don Manuel (Figura 15, apéndice) aclara que son muy diversos y, cada uno de ellos, manifiesta su “energía” para cuidar lo que le “pertenece”: “los aires o vientos son muchos, está el *alux* o *arux*, guardián de los terrenos, *yuum k'aax* dueño del bosque, los *nukuch yuumtsilo'ob*, señores aires o vientos más poderosos, el *sip* dueño de los venados y de las plantas, y nosotros también tenemos aire y viento porque tenemos

¹³“*Tuláakal ba'a yaan ik' ti'e leti' le k'axo'obo' wa xiu'obo', ba'alche'ob, to'on wiinko'on, bey xan le nukuch yuumtsilo'obo', lelo' jach táaj yaan u yik'alo'ob*”. Don José, *j-meen* de Tiholop. Comunicación personal, 2013.

energías, somos como la cruz, por eso la cruz tiene aire y viento”.¹⁴ Don José *j-meen* de esta comunidad aclara esta idea que las cruces poseen “aire” o “viento”, ya que se les atribuye ciertas energías que pueden revelarse en los seres humanos mediante enfermedades o “espantos”. Él relata que su difunto padre tenía tres cruces, las cuales “hablaban”, y eran sus “aliados de trabajo” como *j-meen*. Estas cruces tenían poder y estaban “vivos”, “cuando alguien externo llegaba al pueblo de Tiholop las cruces actuaban contra esa persona, porque poseen “aires” o “vientos”¹⁵, para poder remediar estos sucesos se les tenía que rezar y ofrecer una veladora a cada una de ellas. Las cruces son tratadas como “personas”, se les ponen sus *huipiles* y se les da de comer, cuando algo no les gusta se revelan ante sus dueños, por ejemplo, don Román nos indica que las tres cruces “quitan” sus ropas para “avisar a que quieren comer” o que les “cambien de vestimenta”, ésta es la razón por la cual se consideran las cruces entes “sagrados”, pues están “vivos” mediante una energía que se les atribuye como *iik’*.

Tal parece que *iik’* es una “energía”, una característica de voluntad de todo los “seres”, tanto humanos como no humanos. Se les venera a cada uno de acuerdo a su capacidad energética, *u yik’al* “su aire, su viento”. Don Manuel señaló que son considerados como “guardianes” de espacios, otros con apariencia de “personas”, habitan los bosques y casas abandonadas. Entonces *iik’* se le atribuye a seres sobrenaturales, personas, animales, plantas, y objetos; la diferencia del *iik’* de las seres sobrenaturales tales como el *alux* o los *yuumtsilo’ob* es más “poderoso”, una “energía” que los humanos, animales y plantas no pueden poseer, por eso se les guarda un respeto especial.

¹⁴“A wolaj le ik’o’obo jach táaj ya’ab u jejeláasil, yaan alux, yuum k’aax, nukuch yuumtsilo’ob, sip, to’one’ ik’o’on xan, tumeen yaan k ik’al, beyo’on xan le cruso’ le beetik yaan xan u yik’al le kruso”.

Comunicación personal con don Manuel Dzul en el verano del 2014, Tiholop, Yucatán.

¹⁵ Comunicación personal con don José *j-meen* de Tiholop, 2014.

2.2 El arte de hacer “dioses” cómo *iik'*: *alux* o *aruxes*

Desde la época prehispánica se consideraba que los mayas veneraban a deidades que tenían la característica de manifestarse sólo como “aires” o “vientos”, entre ellas está el *alux* o *arux*.¹⁶ En cuanto a su origen, algunos autores afirman que la forma de nombrar a estos seres prehispánicos es una adaptación que se expresa como *ah lox katob* “seres fuertes de barro”, (Smailus, 1976: 219; Gutiérrez Estévez, 1992: 434; Izquierdo de la Cueva, 1995; Villanueva, 2014). La creencia de que dichos dioses, seres “viento” o “aire” *iik'*, fueron creados por los antiguos en tiempos pasados y que salen en determinadas horas del día y de noche, aún sigue vigente (Quintal *et al.*, 2014b: 135), estos seres “suelen residir en los pequeños cujos que existen dentro de los pueblos o junto a las parcelas donde los campesinos cultivan” De Ángel García (2013: 111).

El caso que corresponde tratar en este trabajo son seres considerados como “niños” que tienen el poder de manifestarse en forma de “aire” o “viento” y mostrar sus atributos para causar enfermedades en el cuerpo humano, asimismo, fungen como “guardianes” de ciertos espacios que se les asignan, en tanto se les ofrenda del *saka'*, *sak* ‘blanco’, *ja'* ‘agua’, (‘agua blanca’), “bebida hecha a base de maíz cocido”.¹⁷ Estos pequeños seres que habitan el mundo de los humanos pueden vagar en varias partes como *iik'*, pero una vez que se les “asienta”, *jets'el*, en un lugar específico donde deberían convertirse en guardianes, ya sea en el terreno o en la milpa, se quedan a “protegerlo” hasta el fin de su existencia o hasta que el milpero decide. Permanecen como dueños y custodios de los terrenos abandonados que se transformaron en monte, castigando a quienes ingresan en él sin pedirles permiso de

¹⁶ De Ángel García (2013:109) reporta que en la zona de Camino Real, Campeche, en Nunkini se le conoce como *alux*. Por su parte Villa Rojas (1978:297) asegura que estos seres se les conoce por los mayas de Quintana Roo como *arux*. Balam (2014) reporta en su trabajo de campo que a este ser de le conoce en la zona Sur de Yucatán como *arux* y en la zona Oriente del mismo estado se le llama *alux*.

¹⁷ Cabe aclarar que el maíz que se ofrenda se debe cocer sin cal y la mayoría de las veces tiene que ser maíz nuevo de las primeras cosechas (no necesariamente). En Tiholop se les ofrenda maíz del año pasado que se encuentra resguardada en el *kunche'* “granero”.

usufructo. Por esta razón, cuando un agricultor abre una superficie de tierra al cultivo, debe hacer los rituales y ofrendas correspondientes (Villanueva, 2014: 110).

En Tiholop se cree que estos pequeños entes, *aluxes*, al “morir su dueño”, es decir, la persona quién los alimentaba, se “van” del lugar que les asignaron para “cuidar” y vagar cualquier parte del “monte”. En comparación con los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas (1978: 297) señala que estos “duendes” andan por las milpas y los montes para hacer travesura, su propósito es que los humanos se fijen en ellos para que les regalen comida. Al no conseguir sus deseos, éstos pueden causar perjuicios en la milpa o alguna enfermedad a través de los *iik'o'ob* que dejan a su paso. Por el contrario, si el campesino les pone atención y ofrenda, el *alux* se torna bueno y se convierte en el guardián de la milpa.

Los *aluxo'ob* pueden causar enfermedades a cualquier persona que invade su espacio mediante el *u yik'al alux*, ‘aire o viento del *alux*’. Para contrarrestar estos padecimientos se les tienen que ofrendar *saka'* o *k'eyen* “pozole” y “retirar el daño” a las personas. Así permitirán que los milperos trabajen tranquilamente. A estos seres se les imaginan como “vientos”, habitan preferentemente en cuevas, montes, cenotes y montículos prehispánicos, *kaka'* o “cuyos” como asegura De Ángel García (2009: 84) “cualquier montículo o vestigio arqueológico es susceptible de albergar en su interior un viento peligroso que puede adoptar la forma de un remolino o de un *alux*, siendo capaz de enfermar en ambos casos al desafortunado que se cruce en su camino”. Valdivia (2014: 115) recalca que la función principal del *alux* es proteger los campos cultivados para el beneficio de los campesinos; sólo causan daños a quienes no los alimenta, no cumplen con sus obligaciones o rompen con las reglas morales.

En la zona de Quintana Roo, Villa Rojas reporta que los pobladores *macehuales* reconocían la presencia de estos seres mediante creaciones hechas por sus ancestros:

Es creído que el *arush* procede de viejos ídolos de barro que se encuentran frecuentemente en los sitios arqueológicos y que, de vez en cuando, toman vida para andar el mundo haciendo travesuras. Para evitar las exigencias y molestias de estos espíritus, el agricultor procura romper tales ídolos cuando lo descubre. Por otro lado, existe la versión de que el *arush* fue acabado por un rayo cuando se bañaba en la lluvia. Es por ello que, en la actualidad, algunos nativos ya no creen en esos duendecillos, diciendo que fue cosa del pasado que terminó con su muerte (Villa Rojas, 1978: 297).

Los mayas de Tiholop aseguran que en tiempos pasados, el *alux* fue creado por los “abuelos y se les atribuía características principales de ser “niños” ágiles al momento de convertirse en “aires” o “vientos”, *iik’o’ob*. Se les identifica como entes latentes que manifiestan su presencia en diferentes espacios que el hombre les asigna. Su connotación va ligada a ser sólo “aire” o “viento” presente en lugares donde los campesinos realizan su labor cotidiana.¹⁸ Por lo tanto, no es el único ser que se considera como *iik’* sino que entra en una categoría de los mismos para cumplir con la función de guardián. Según Boccara (2004: 70, 76) *iik’o’ob* es un concepto genérico que incluye tanto a los *aluxes*, como a los “dioses mayas” *báalamo’ob*, *chako’ob* y *kuilob-k’axo’ob*, que significa “viento” o “aire” pero al mismo tiempo, “energía vital” que proviene de los antepasados.

Los habitantes de esta zona aseguran que son seres intangibles del pasado, son “niños desnudos” que poseen sus respectivos instrumentos para “espantar” a quienes desean “robar” los frutos que sembró el campesino en la milpa o terreno. Además, los milperos señalan que para no ser atacados por alguna enfermedad que proviene del “aire” o “viento” *alux*, realizan un pequeño rito que consiste en ofrendar el *saka’* ‘bebida de maíz blanco’, llamado el *jo’sab saka’* ‘sacar *saka’*. A través de los

¹⁸ Vale la pena recalcar que la percepción del *alux* o *arux* puede cambiar dependiendo de cada pueblo. En algunas comunidades como por ejemplo en Kanxoc, Yucatán, 2014, estos se pueden presentar como “adultos” o “ancianos”. Sin embargo, la creencia de que fueron creados, están presentes y existen, aún sigue vigente en muchos pueblos mayas yucatecos.

“rezos” o *payalchi’ t’aan* al *alux*, se piensa que el hombre ya está en armonía con estos seres y, son menos propensos a recibir algún “daño” de esta entidad, *u yiik’al alux*, “aire o viento del *alux*”. Si el campesino no efectúa el ritual, se cree que los *aluxes* limitan la caza, a sembrar, cosechar y leñar en el monte, y por consecuencia enviarán a los humanos enfermedades mediante un “aire” o “viento” conocido como *k’ok’o iik’* “serpiente en forma de aire o viento” o bien tirándoles con piedras, haciendo que caigan “matas de árboles” para “espantar” a las personas y se vayan.

La creencia de hacer “muñecos de barro” y darles vida es muy común aún entre los milperos mayas. De acuerdo con los datos recopilados en Tiholop, la idea de los *aluxes* se relaciona con la creación de los hombres. Específicamente por un *j-meen*, quien los dota de vida alimentándoles con sangre humana y ofreciéndoles plegarias “sagradas”, para después, darles fuerza, energía, y manifestarse como *iik’o’ob* “aires” o “vientos”. Este ritual se acostumbra a realizar cuando las personas desean ser aliadas de estos seres. Consiste primero en ir a buscar los muñecos (ya hechos) en los montes, sí es “suerte” de la persona encontrarlo, está destinado a ser el “dueño” de estos poderosos seres. La idea recae en que los muñecos de piedra que se encuentran en los bosques no tienen vida, es por eso que se “pueden ver”, cuando poseen vida no se les puede ver porque son “aires” o vientos”. Pasado “nueve años” de haberlos abandonado en los “montes”, vuelven a su estado normal para ser unos simples “muñecos de piedra o de barro”. Sí el campesino encuentra el muñeco, tiene que acudir inmediatamente con un “especialista ritual” quién se encargará de darle vida mediante un ritual llamado *u kuxkinsa’al alux* ‘darle vida al *alux*’.

En esta comunidad de Tiholop el ritual se realiza dentro de una casa maya, el *j-meen* (Don José) invoca el nombre del “lugar” donde se encontró la figura y, a manera de “consulta” en su *sáastun* “oráculo” o “piedra de cristal adivinatoria”, saber cuándo se creó y de quién era el *alux*, y por último, pedir permiso para revivirlo al mundo de los humanos. Generalmente el muñeco debe tener cuerpo de “persona”, o a veces de un “animal” (Figura 4). Una vez que el *j-meen* sabe quién era el “dueño” del *alux*, comienza el rito mediante una primera ofrenda de *saka’*, ‘bebida de maíz

cocido', se les dedica a los *pixan* o 'espíritus' los primeros "dueños" de los *aluxes*. Según don José, esto es para que no envíen enfermedades a la persona que será el nuevo "dueño". Después se realiza lo que se llama *jo'sab kueenta* o 'sacar la cuenta', con la finalidad de verificar si los primeros creadores de los *alux*, los *yuum kaka' alux*, "señores *aluxes* de las ruinas", aceptan a la nueva persona para ser el "dueño" de los pequeños seres. La "cuenta" se efectúa a través de una ceremonia llamada *bolom ixi'im*,¹⁹ 'las nueve maíces', que revelarán si el individuo es apto para atender, mantener y poseer a los *aluxes*, de lo contrario, se le pide a un familiar cercano que tome el papel de ser el "nuevo dueño".



Figura 4. El ritual del *kuxkinsa'al alux*. Se puede apreciar la figura de piedra asentado sobre la mesa mientras el *j-meen* pide a los "dueños" que concedan el "permiso" para dotarlo de vida.

¹⁹ Véase el "*J-meen* de Tiholop", en Capítulo 3.

Durante el transcurso del rito el *j-meen* ofrece anís (licor de caña) a las personas que asisten para que no “carguen” el viento del *alux* que será dotado de vida. La segunda ofrenda consiste en regalar comida a los seres sobrenaturales que autorizaron que tenga nuevo dueño el *alux*, estos son los *yuum iik'* o *yuumtsilo'ob* ‘señores del vientos’, los *yuum báalam* ‘señores guardianes o jaguares’ y *yuum k'aax* ‘señor del bosque’, quiénes trabajan junto con los *aluxes* para “cuidar” los puntos que se les asignan. Se les invoca para que hagan presencia y puedan “comer” de un “caldo de pollo”, *chakbil kaax*, hecho por las personas que asisten a la ceremonia. Se debe ofrendar a los *yuum iik'* y *yuum k'aax* “trece platitos”, en una primera ocasión y nueve para los *yuum báalam*²⁰ por segunda vez.

El último paso radica en ofrecer “sangre humana” al muñeco que se quiere revivir. La sangre tiene que ser de la persona que quiere ser el “dueño” del *alux*, en dado caso que “no acepten su sangre”, se le pide a otro individuo que pueda ofrecerlo, generalmente a un familiar cercano. El *j-meen* saca la sangre del último dedo de la mano (meñique) con un colmillo de la culebra llamada *tša kaan* ‘serpiente de cascabel’. Se cree que debe ser este dedo porque la sangre es destinada a crear seres “pequeños”, los *aluxes* se convertirán en “niños desnudos”. No obstante, el *j-meen* señala que se le ponen trece gotas de sangre en la cabeza, manos y pies del muñeco. Si la figura no tiene apariencia humana, se le hace una cruz con la sangre para darle “forma humana” y que pueda así tener vida.

Para terminar el rito, cuando los muñecos cobran vida como *aluxes*, “aires” o “vientos”, el *j-meen* pide al “nuevo dueño” que elija el nombre que va asignar al *alux* y especificar el lugar donde lo va “poner” para cuidar. Una vez asegurado, se le comunica a los superiores del *alux*: los *yuum iik'*, *yuum k'aax*. Los nombres deben ser de acuerdo al género; se piensa que el ser femenino no es común crearlo porque según los habitantes de este pueblo se trata de una entidad más “poderosa”, considerada también cómo *t'uup báalam alux* ‘ultima-*alux*-jaguar’. Ésta no reconoce a

²⁰Según los habitantes de esta comunidad se ofrenda el *chakbi' kaax* en trece platitos porque los *yuum ik* y *yuum k'aax* habitan en las trece capas del cielo, el *yuum báalam* está en la “novena capa del cielo”. No se pueden exceder números, de lo contrario estos seres “no autorizarán” que el *alux* tenga un nuevo dueño.

sus “dueños” y posee una energía fuerte que es capaz de matar a su propio creador. Posteriormente de darles vida, se les pone en una cajita de cartón donde se les debe dejar un hueco para que salgan como “aires” o “vientos”. También se les entregan herramientas para “espantar”: un “tira hule” (resortera) y una “escopeta hecho de madera”, para “ahuyentar” a los animales del cazador o darles un susto a las personas. Este *alux* femenino en Tiholop es muy similar a lo que reportará Boccara (2005) entre los mayas del oriente de Yucatán en San Francisco el Grande y Uayma, donde se considera “mala” y por eso restringen su creación. Ésta puede actuar en contra su “dueño”. Además señala que a los *aluxes* también se les pone en un cartón al término de darles vida.²¹

Al finalizar el ritual don José, *j-meen* de Tiholop advierte al nuevo dueño del *alux* de las implicaciones que puede provocar si no le alimenta:

Hermano, la vida que tienen ahora los *aluxes* tiene poder, ellos se manifestarán como niños desnudos; no se podrán ver, ni tú lo puedes ver, porque solo son “aires” o “vientos”. Si en dado caso lo ves es porque ya los dejaste de alimentar, y cuando eso pase, tú te quedarás ciego. Por eso que los debes alimentar cada tres meses, porque lo que para ti son tres meses para ellos son tres días. Así cuando los llames por su nombre se van a calmar, te van a escuchar, ahora los puedes mandar.²²

La importancia del ritual de darle vida a “muñecos de barro”, *aluxes*, tal parece que todavía se mantiene latente en el pensamiento de los mayas peninsulares, pues según otros estudios no sólo en Tiholop se acostumbra hacer este ritual. En San Isidro Macyam, Tekax, al Sur de Yucatán, existe todavía el ritual de darles vida a estos seres mediante sangre humana, así se convertirán en *iik'* “vientos” o “aires” para cuidar del espacio que se les fija, la persona que va fungir como su “dueño” siempre estará protegido por el *alux*, tal como lo señala Tuz Chi (2009):

²¹ Véase el video de “*aluxes, el arte de hacer dioses*”, 2005, Michel Boccara, Uayma, San Francisco el Grande, Tinum; Tabi, Sotuta, Yucatán. Duración 33m y 50s.

²² *Xi'ipa le kuxtal yaan beora aluxo'oba' yaan poder ti', leti'obe' chéen bey mejen pitis papal ken u ye'esubaobe', mix tun beytal u yilalo'ob, mix teech ma' tan a wiko'ob, le poder tin ts'a tio'ba chéen ik keno'o p'ata'. Le k'iin k'uuche a wilo'obe, tuméen ts'o'ok a p'atik a tsentko'ob, wa uch le jelo', yaan u bin teech sáasil. Le beetik k'abéet a tsentko'ob kaada trees meses, tuméen le trees meses ti techo' ti leti'obe' chéen óoxp'éel k'iin yanik. Beyo' lekéen xan a t'ano'ob tu k'abao'obe' yaan u jets'talo'ob, yaan u yukecho'ob, bey xan je'el u pajtal a walik ti'o'ob ba'ax ken u meento'obe'*, (Don José, *j-meen* de Tiholop, Trabajo de campo 2013).

En el pueblo de San Isidro Macyam tuvimos acceso a uno de estos rituales agrícolas de protección. En una de las milpas mayas se elaboraron cuatro figuras de barro o de tierra roja (*kancab*). El *hmen* era el encargado de realizar los pequeños ídolos... Cuando se hicieron los cuatro muñecos, el *hmen* los cubrió con cera de nueve colmenas de abeja *xunan caab* (cera silvestre). Los ojos se representaban con frijoles, los dientes y las uñas por granos de maíz. Justo al medio día, el *hmen* les hizo un corte con un machete a los muñecos *kanan kool* desde la mano derecha hasta el codo y luego punzó con un hueso de pescado el dedo meñique del dueño de la milpa de donde le sacó nueve gotas de sangre, y las fue dejando caer en cada una de las cortadas hechas a los muñecos: “así cobrarán vida y serán como los hijos del dueño y se convertirán en sus servidores y le deberán obedecer” (Tuz Chi, 2009:211-212).

Además, anteriormente se había mencionado que Bocarra (2004: 70-77) reporta este ritual entre los mayas del oriente de Yucatán, donde todavía se preserva la creencia de hacer seres o “deidades” *iik’* “aire” o “viento” y dotarlos de vida mediante sangre humana: “Los especialistas rituales vertían gotas de su propia sangre en las estatuillas para hacer visible la energía vital de sus antepasados, y así capturarla en las estatuillas para dotarlas de vida y poder”. Indudablemente, la forma de darle vida al *alux* es mediante sangre humana en la mayoría de los pueblos mayas peninsulares, sin embargo la forma de alimentarlos ya no es mediante el auto-sacrificio de sangre, sino con una bebida hecha con base a maíz cocido que conocemos como *saka’*. El estudio de Colón (2008) confirma este acontecimiento entre los mayas de Cenotillo, Yucatán donde estos seres son alimentados con *saka’* como sustituto por la sangre:

La fórmula ritual para dar vida al *alux* que me dijeron, es sobre la forma correcta de alimentar a estos espíritus. Mi compadre, Orlando Tun Tzab me platicó que alimentaban a estos seres con nueve gotas de sangre que goteaba de los dedos perforados con espinas, un auto-sacrificio de sangre del hombre para alimentar a estos entes. Sin embargo, Don Pedro, el papá de mi compadre, dijo que lo que había platicado su hijo era algo que ya no se hacía en muchos pueblos: “Nosotros ya no alimentamos al *alux* con las nueve gotas de la sangre del hombre como hicieron nuestros antepasados antes de la conquista. Preparamos *saka’*, un atole (maíz cocido) de maíz blanco de tres mazorcas, cada uno dividido en tres partes. Los espíritus que alimentamos hoy viven y fueron hechas por nuestros antepasados. [...] Hoy en día seguimos haciendo también los ídolos de *K’at* (arcilla cruda) o cera y dejamos caer nueve gotas de sangre los días martes y viernes consecutivos en sus chan Boquitas”, (Colón, 2008: 4-5).

Los *aluxes* entonces son poderosos seres que se revelan en el mundo de los humanos como “aires” o “vientos” con distintas cualidades: proteger un espacio y cuidar de los animales y los seres vivos, además se les alimenta para establecer armonía con ellos, la idea de reciprocidad. Entre los mayas de Xocén, Terán y Rasmussen (2009: 318) aseguran que el poder del *alux* es más fuerte porque a diferencia de otros seres que sólo son espíritus, el *alux* puede salir vivo y tiene hasta su rifle y su sabucán. El hecho de poner énfasis en la existencia del *alux* es concebir que se pueden ver como “personas”, pues muchas veces lo que parece ser un simple “muñeco de barro” puede llegar a matar a un ser humano con el “aire” o “viento” que posee, además de “hablar” o “chiflar” a un individuo que invade su espacio. También se considera que trabajan junto con otros seres como el *yuum báalam* o ‘señor jaguar’, guardián de ciertos lugares y el *sip* ‘dueño de los venados’.

De acuerdo con los datos de campo recopilados en Tiholop, don José (*j-meen*) aclara los *aluxes* son seres que lo acompaña en su trabajo. Los considera como sus “hijos” porque ayudan a controlar otros tipos de “aires” o “vientos” dañinos para la salud de los humanos. El “especialista ritual” está consciente que, al no dar de “comer” a los *aluxes*, éstos pueden enfermarle por medio de *k’inam pool* (dolor de cabeza), *chokwi’* (fiebre) y *k’inam náak’* (dolor de estómago). Pero sí lo ataca el “jefe de los *aluxes*” llamado *yuum kaka alux*, podría morir de manera instantánea. La muerte sería mediante un remolino que lo girará “trece veces” como un “muñequito” hasta fallecer. Conservar los “ídolos” de piedra o “barro”, es entender que el hombre no trabaja solo, sino con diferentes seres con los que establece una comunicación.

La posibilidad de que el hombre pueda ser aliados de los *aluxes* también se encontró en la comunidad de Ichmul, Chikinzonot, (cerca de Tiholop). El *j-meen* don Feliciano Tapia, asegura que los *aluxes* son “aliados” de la gente, trabajan conjuntamente para proteger un espacio determinado, como sus casas, terrenos, milpas, pozos, reholladas, en fin, “donde el hombre les indique”. Asimismo, aclara que el *alux* es considerado un santo, “santo *alux*”, pues protege a los seres vivos al momento de pasar por el lugar que ocupan, pero sólo si los reconocen. Al “jefe” de los *aluxes* en este pueblo es el “cristo negro” que se encuentra en la iglesia de esta

localidad, se cree que es “padre” de todos los seres cuidadores que se encuentran en los lugares más importantes del pueblo. En efecto, se enlaza los hábitos y cualidades del *alux* con las actividades cristianas, son “santos” que poseen el poder de “dios”. Esta sincretización es producto de una larga tradición del pueblo, ya que se cree que encima del *mul* ‘montículo’ más grande de esta localidad se encontraron “nueve muñecos” de barro enterrados en una especie de “cuevita” y junto a ello había una imagen del “cristo negro”. Esto es debido a que los antepasados realizaban rituales a los *aluxes* y, seguramente, guardaban las figuras para que no estuviesen visibles para las personas, ya que la característica que se les atribuía era de manifestarse como *iik’o’ob* “aires” o “vientos”. Por lo tanto, la creencia de los seres *iik’o’ob* existía desde tiempos remotos, es un conocimiento que se transmitió de generación en generación.

A pesar de que la concepción de estos seres es sincretizada también se les considera como entes autóctonos del pensamiento maya. De acuerdo con Tuz Chi (2009: 213) a los *aluxes* se les conoce como *kanan kooles*, “guardianes de la milpa”. El hecho atestigua que proviene de una creencia remota de los “abuelos” al crear seres para el cuidado de los cultivos de animales dañinos o personas ajenas que desean robar la cosecha. Por lo tanto, los mayas no imaginan la milpa como algo suyo, sino de las diferentes entidades que “habitan” en ello, sembrar la milpa significa “hacer un préstamo”, usufructuar un área mediante relaciones con los seres “sobrenaturales”. Los campesinos aseguran que los *aluxes* son sucesores de los antepasados, se pueden oír y escuchar en las milpas.

El *j-meen* de Tiholop señala que conoce varios tipos de *aluxes* que ha podido ver en ciertos momentos y lugares. En un testimonio de vida relata que ha visto a estos seres en diferentes apariencias físicas y con forma humana:

Un *alux* que vi tenía tres ojos, una de pepita, otra de carbón y de un grano de maíz. Los pies de este *alux* son de “carbón”, tiene un agujero en la frente y dos en la mano “donde sale el sonido de viento” como sus chiflidos. Es un *alux* malo, sale de noche y posee el poder de matar a las personas con un “aire” frío que entrará en la boca”. Existen otros tipos de *aluxes* considerados “buenos” y que no son capaces de hacer daño, sólo ocasiona algún mal si la persona le falta al respeto, a este se le conoce como el *alux* “que trae el conocimiento”. He visto a este *alux* que te digo, yo considero como amigo, porque un día un niño desobedeció a sus padres y fue en un terreno ajeno, entonces otro *alux* del lugar lo atacó, pero este *alux* que te digo se atravesó y no permitió que el niño sea lastimado. Me llamaron a verificar si no había pasado nada grave al niño, hablé al *alux* y vi que era un *alux* gordito, tenía la ropa como el de nuestros antepasados mayas, un *kul ex*, un delantal, tenía sus aretes y también traía una flauta en la mano para hacer sonidos. Pues así, le pedí que cuide al niño, porque es bueno, no permitió que lo maten, este es el *alux* que trae la sabiduría, que crearon los antiguos. Lo he visto en terrenos de Chamkon, Ichmul, Yaxcaba, Peto, son los que no tienen dueño.²³

La concepción de los *aluxes* son descritos en dos apariencias: buenos y malos. Pueden ser vistos como como “niños desnudos” y escuchar u oír lo que hacen. El primero corresponde tomar una forma antropomorfa para manifestar su presencia y cuando las personas llegan a verlos lo asimilan como una “señal” de que quieren algo, ya sea su alimento, o que está trasgrediendo la ley que se establece entre seres humanos y no humanos.²⁴ La segunda acepción va más allá de su “percepción humana”, no se “pueden ver”, sólo escuchar y oír. Aunque ambas connotaciones es de ser “aire” o “viento”, seres etéreos, el último corresponde sólo “sentir su presencia” mediante distintas cualidades que ejercen. Un “cuerpo-presencia” es sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie (Pitarch, 2010: 151). La aseveración de “sentir” su presencia del *alux* para los mayas es vislumbrar de manera cognitiva este ser, sus chiflidos, los sonidos de cortar madera, tirar con piedras, son prueba de que existen. Aunque no se pueden ver, se relaciona con las actividades que realizan como un “niños desnudos”, con un “cuerpo”, *winkilil*, presente en forma de “aire” o “viento”, *iik'*, con voluntad y agencia. Las relaciones humanas que se tejen con el *alux*, para los mayas, son de ser un ente activo con

²³ Comunicación personal con Don José, *j-meen* de Tiholop.

²⁴ En la comunidad de Tiholop se cree que no todos las personas pueden ver a los *aluxes*, sólo los *j-meen* y sus “dueños” quién se encarga de alimentarlos.

energía, son tratados como “personas” porque se les concede la función de trabajar, hablar, chiflar y posee “forma humana” y tiene que comer. Son entes que crearon los antiguos mayas y que la mayoría habitan en los vestigios arqueológicos sin dueño, pero también son los que crean los mayas contemporáneos que ahora los asientan en las milpas, terrenos, para cumplir con una función de “cuidar” los espacios que se les ordenen. En contraste con las dos creaciones, cada uno de los *aluxes* se les categoriza por su poder y apariencia, a una forma de identidad que los mayas les concede a estos seres para manifestar su presencia.

2.3 El *yuum báalam*

Este ser tiene diferentes connotaciones. Es una entidad que se concibe de múltiples formas entre los mayas yucatecos. Su percepción se alterna dependiendo de la manera de cómo se venera en cada pueblo. En algunas comunidades mayas, como por ejemplo, Kanxoc, Yucatán, existe una dicotomía al definir el *alux* y el *yuum báalam*, ya que ambos tienen la misma función principal de “cuidar” los espacios. Se considera que el *yuum báalam* es el mismo *alux* que habita los “montes” y “terrenos”, pero ésta suposición es debido a que el conocimiento sobre los *yuum báalam* se reduce a que son simples “guardianes”. De Ángel García (2013: 112) señala que entre los mayas de Camino Real, Campeche la diferencia entre estos dos seres son sus formas de manifestación, los primeros adoptando forma humana “ancianos de gran altura” y los otros como “seres pequeños” que los califican como hijos de los *báalamo’ob*.

El término *yuum báalam* se podría traducir como “señor jaguar”, “padre jaguar”. Sin embargo esta traducción literal no es la que se atribuye correctamente a la función de este ser, *yuum báalam* es una metáfora que equivale a un ente con capacidades que no se comparan con la de un humano, se trata de un *iik’* “aire” o “viento”. A esta acepción se le podría denominar como difrasismo, los que varios lingüistas han propuesto para analizar las lenguas mesoamericanas, (Garibay, 1989; Montes de Oca, 1997, 2000, 2001; Peralta: 2004). Montes de Oca (2008: 232) señala que los difrasismos se remite a la construcción de principios culturales, sociales y de

percepción del entorno, por ejemplo: el “empleo de *in cōlōtl in tzitzicāztlī* (alacrán, ortiga) para referirse al castigo”. La asignación de sentido a los difrasismos no es al azar; está basada en la experiencia cotidiana y no se trata, en realidad, de combinaciones inesperadas como se sugiere en diversas teorías de la metáfora (*Ibídem*, 229).

Por su parte Garibay (1989: 117) denomina este método de la siguiente manera para el análisis de la lengua náhuatl:

Llamo así a un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya por ser sinónimos, por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explican mejor: a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en náhuatl (Garibay, 1989: 117)

En maya yucateco la palabra *yuum* significa “padre” o “señor”, *báalam*, “jaguar o felino”, pero es evidente que tiene otra connotación para los mayas. De acuerdo con el *Diccionario Maya Cordemex* (Barrera, 1980: 32, 982-3) estos dos términos se traducen de la siguiente manera: *yuum* “padre”, “señor”, “amo”; *báalam* “tigre”, “guardianes”, “protectores”. Este fenómeno ocurre siempre en el maya yucateco, se puede decir que la palabra *yuum* tiene una connotación “sagrada” para los hablantes de la lengua. De acuerdo con Love (2010: 135), *yuum* es un término de parentesco (padre), así como un título general de respeto. Este mismo concepto es utilizado para los seres espirituales o dioses como “señor”.

Según Villa Rojas (1978: 289-90), en la zona maya de Quintana Roo los *báalamo’ob* son los que se encargan de cuidar los pueblos, reciben el nombre de *báalam kaajo’ob* y, también *kanan kajo’ob* (guardianes-pueblos); para cumplir su misión se estacionan durante la noche en cada esquina de las cuatro entradas del pueblo de modo que puedan impedir el paso de felinos y, principalmente, de los espíritus y “aires” malignos que vagan en busca de víctimas. También existe un ser especial llamado *báalam Kool* quién cuida la milpa; tiene un sobrenombre llamado *kanan gracia*, *kanan era*, describiendo que cuidan el maíz (gracia) o la sementera (era). Entre los mayas de Yucatán estos seres se conciben de la misma manera, a

diferencia que no sólo son guardianes de los pueblos, sino de los terrenos, solares y otros espacios.

Con base en los datos etnográficos obtenidos en Tiholop, a los *báalam* se les atribuye funciones como cuidar los *kalab* ‘esquinas’, *bu’tun* ‘altillos’, *noj beej* ‘caminos’ y los *kaaj* ‘pueblos’. Son considerados “señores protectores” que poseen una energía llamada *si’intun iik* ‘aires o vientos de piedras cocidas’, que emplean para ahuyentar a los “malos aires” que se atraviesan en el camino de las personas. La connotación de ser *yuum* es porque son considerados seres poderosos y aliados de los humanos. Así como este ser, existen otros que llevan este término general de respeto, por ejemplo, los *yuum iik* ‘señores del viento’, *yuum chaak* ‘señor de las lluvias’, entre otros que poseen la característica de ser “aires” o “vientos”.

Don Mariano Chi señala que los *báalam* cuidan los caminos angostos *t’u’ul beej* y donde éstos dividen *xa’ay beej*. Además, protegen a las personas de ser atacados por los “aires” o “vientos” que pasan a partir del mediodía, porque se cree que es la hora cuando se “abre” la puerta del sol y “bajan” en busca de comida en el mundo de los humanos. Estos “aires” o “vientos” son los conocidos también como *moson iik* ‘remolino- aire’, “espíritus de las personas” que se suicidaron o murieron en accidentes. Asimismo, estas entidades se encargan de “cuidar las mensuras”, los linderos que traza el hombre para medir “sus tierras”, es por eso que antes de poner “cada mojonera” se les debe ofrendar primero *k’eyem* ‘pozole’, de lo contrario, cuando una persona pase por donde se encuentran las mojoneras “cargará” un “mal aire” que lo dejará enfermo tres días por fiebre, *chokwi*’ o *k’inam pool* ‘dolor de cabeza. Esta es la manera de como los *báalamo’ob* manifiestan su disgusto ante quienes penetran en su territorio sin “pedir permiso”. Por lo tanto, se cree que cuando alguien pase por donde están los *multún* (‘mojones’) debe dejar “tres piedritas” que representan las “tres cruces”, las “tres personas” que cuidarán, junto con el *yuum báalam*, al hombre durante su estancia en el espacio que delimitan. A estas “tres personas” son: *yuumbil* (‘padre’), *mejenbil* (‘pequeño o hijo’) y *u yiik’al bin* (‘el aire o espíritu’).

Considero que estas las “tres personas” a las que los mayas de Tiholop definen rezan son los mismos *báalamo’ob*, los tres más poderosos de todos los que están presentes en cada esquina de un espacio cuadrado y el cuarto se le invoca cuando se “deja las piedritas”. Esta idea también lo comparten los mayas de Xocén, en el oriente de Yucatán, Terán y Rassmusen (2008) lo reportan de la siguiente manera:

“El santo *winiik* o santo *báalam* es un personaje muy importante en el mundo maya sobrehumano. Es como un ángel guardián que cuida un pueblo, un solar o una parte del monte. Él va cuidar de ti, de tu familia, de tus animales y de tus sembrados, si estableces un acuerdo con él” “Cada lugar tiene un Balam o un santo *winiik*, por lo tanto, pertenecen a una familia numerosa”, (Terán y Rassmuseen, 2008: 50).

Esta connotación indica que los *báalamo’ob* son tratados como “personas” ya que tienen un comportamiento semejante al de los humanos. Los habitantes de Tiholop señalan que se pueden ver como un “señor anciano con barbas”, tiene un sabucán y su machete. Se cree que si una persona lo ve, se lo van “llevar” durante tres días al plano celestial, lo que equivale a “tres años” en el mundo terrenal. También se dice que los *báalamo’ob* tienen características y cualidades semejantes a los *aluxes*, con la diferencia de que no hacen daño si no se les falta respeto, al contrario, “protegen” a los humanos de otros “aires” o “vientos”. Los *báalam* entonces, son los auténticos *iik’o’ob* “aires” o “vientos” que existían desde la época “antigua” y aún se mantienen en el pensamiento de los mayas actuales.

A estos seres autóctonos se les percibe de dos maneras: a través de su presencia de su aparición como “persona” en el mundo terrenal y su manifestación sonora. En la primera tienen una íntima relación con el hombre mediante una comunicación en la vida agrícola, las ofrendas y diversas actividades cotidianas. Por lo tanto, es común escuchar en testimonios orales mayas que “vieron tal anciano” en la milpa y que “desapareció” en una cueva²⁵ como *iik’* afirmando que se trataba de un

²⁵ Los mayas de Tiholop creen que estos seres entra en la cueva porque es el “camino a su casa”, estos seres comúnmente se “pueden ver” en el medio día, esto explica que cuando se “abre la puerta del sol” “salen y entran” en el inframundo, ya que se cree que se encuentra conectado con el plano

báalam, un ser que se concibe como “persona” con ciertas cualidades y energías. La segunda manera de percibir a este ser es sentir su presencia. Se dice que el ser humano puede saber si está presente el *báalam* cuando “sienten” un “aire” fresco en el cuerpo, señal o “advertencia” de la necesidad de “pedir permiso” antes de invadir su espacio. Los campesinos afirman también que se pueden escuchar los chiflidos del *báalam* y los relacionan con el silbido de una “persona anciana” o “adulta” asimilando que tienen un cuerpo o *wíinkill*.

Sin embargo, mi intención en este apartado no es mostrar sólo este vínculo del *yuum báalam* con los seres humanos, sino su connotación de ser uno de los más importantes seres *iik'* que existen en el pensamiento maya. De acuerdo con los datos de campo, en Tiholop conciben que los *yuum báalam* tienen su jefe y se llama *báalam k'ik' lik'*, ‘Jaguar-Sangre-Aire y, se cree que es un poderoso ser que provoca la muerte mediante enfermedades en el cuerpo humano si se presenta un encuentro con él, ya que su energía es más fuerte. Asimismo, esta entidad habita en todas partes, no es un “guardián” de un espacio específico, sino el “jefe de todos los *balamo'ob*” que vigila a cada uno de ellos para verificar cómo realizan “su trabajo”. Se piensa también que este ser provoca una enfermedad que se llama *box k'i'ik* “sangre negra” y sólo se puede remediar a través de un ritual del *j-meen* que se llama *ch'uy saka'* que consiste en ‘colgar-bebida hecha de maíz cocido’ en casa de la persona.

Los mayas de Tiholop afirman que el *báalam k'ik' iik'* encarna su “aire” en el cuerpo de la persona para secarle la sangre y bloquear su circulación. Tres días después, el color de la sangre humana se torna de negro y es señal de que la persona va morir por el “aire” de este ser. Es ese momento el *j-meen* interviene para realizar el rito que consiste ‘desamarrar el aire’ o viento’, *waach' iik'*, que se introdujo en el cuerpo del paciente. En este ritual se le ofrenda al *báalam k'i'ik' iik'* el *saka'* colgándolo de los dos brazos de la hamaca del paciente y el *j-meen* da trece vueltas

celestial. También existen *báalam* de noche y de día, pero todos tienen la misma función sólo que trabajan por “turnos”.

en el sentido contrario de las manecillas del reloj alrededor de la hamaca del paciente para desechar el “aire” de este ser.

A los *báalamo'ob* se les brinda un cierto respeto especial. Son seres que se conciben como “personas” porque toman la forma de cuerpos para manifestar su presencia y adquirir una condición que se llama *kuxa'an* ‘estar vivo’ en el mundo humano y no humano. Éstos seres llamados *báalamo'ob* son una sustitución que se realizó con el tiempo de las deidades conocidas desde la época prehispánica como *bacabes* (Montoliú *apud.* Hirose 2009:137). Es por eso que estos seres sobrenaturales tienen también funciones como ayudantes del dios *cháak* “deidad de la lluvia” o los conocidos actualmente como los *yuumtsilo'ob*. Además, en el ritual de *Ch'a Cháak* se les invoca en los rezos y siempre estarán presentes como los conocidos como *báalam*. Según Love (2010: 139) estos seres aparecen en gran mayoría en las oraciones mayas. En los trabajos ya realizados (Arzapalo, 1980: 141) aparece como el *yuum ah kan báalam* (‘señor padre de cuatro *báalam*’) y como *kantúul nukuch báalamo'ob* (‘cuatro grandes *báalamo'ob*) en el trabajo de Redfield y Villa Rojas (1934: 341, 351). Por lo tanto, es esta la razón por la cuál al *báalam* se le asigna múltiples connotaciones y se les veneraba en la vida cotidiana como uno de los seres “aires” o “vientos” más poderosos del mundo maya sobrehumano.

En cuanto a la taxonomía de los seres considerados como “aires” o “vientos” se encontraron al *sip* “dueño de los venados”, el *yuum k'aax* o ‘dueño del monte’, el *mayocol* ‘dueño de la milpa’, *aj bo'obat* “ser de la sabiduría”, *aj kanul* “guardián de la persona de los espacios”, *aje'lu'um* “dueño de las serpientes”, *cháab iik'* “dueño de los difuntos”, Juan *tu'ul* “dueño de los ganados”. Todas estas entidades son consideradas “vivas” (*kuxano'ob*). En el trabajo de campo realizado en Tiholop (2014) el *mayocol* ‘dueño de la milpa’ es un *iik'* que se encarna en el cuerpo de las aves, principalmente en el halcón. Hoy en día, a los halcones, *koos*, se les considera como los *mayocol* ‘cuidadores de las milpas’. Con lo que respecta al *aj bobat* es un ser una entidad que habita en los “cuyos”, se cree que si una persona se encuentra con él, será uno de los grandes *j-meeno'ob* con técnicas especiales para curar. Sin embargo, tendrá que pasar ciertas pruebas sobrenaturales (enfermedades) que está

entidad le asignará; este ser tiene la apariencia de un conejo. El *aje'lu'um* se considera que es el “dueño de las serpientes”, cuando se manifiesta en forma humana tiene la apariencia de un campesino con un sabucán y sombrero, generalmente desaparece cuando “brinca” sobre una “sarteneja” de agua. Se cree que si una persona ve este ser recibirá constantemente mordeduras de serpientes o se encontrará con estos animales constantemente en la milpa, y hasta no “santiguarlo” o “santiguar” el espacio por un *j-meen*, las serpientes no dejarán que el campesino trabaje sus tierras.

El *cháab iik'* “dueño de los difuntos” es un ser que cuida las “almas” de las personas muertas, su apariencia animal es de “oso hormiguero”, se cree que si se ve un oso hormiguero parado y con las manos extendidas en forma de “cruz” es un “guardían de los difuntos” y es señal que el “alma” de algún familiar de la persona que lo ve, no está descansando y va cobrar más vidas. Esto sucede cuando pasan accidentes y en el lugar de los hechos, siempre se está muriendo más personas. Los habitantes de Tiholop creen que este ser cuida el camino de los difuntos para que no les roben su *pixan* por otras entidades como los *way*. Es el “acompañante” de los *pixano'ob* de las personas muertas y quién les mostrará el “camino” a casa para que regresen por las ofrendas y visitas en el mes de Noviembre. Por último, el “dueño de los ganados” el Juan *t'u'ul* es un ser *iik'* que se manifiesta en forma de un “toro negro con cuernos”, cuando no se alimenta a este ser, comienzan a morir los ganados y hasta no efectuar el ritual del *looj corral* “consagración del corral de los ganados” seguirán muriendo los animales. Cuando éste ser se muestra a las personas, se cree que recibirá una “cornada” en el costado izquierdo que le ocasionará la muerte. En su forma animal es “aire” o “viento” y también se cree que “su “cornada” es de esa misma naturaleza. La persona que recibe la cornada sólo “sentirá un dolor”, llamado *k'och wakax iik*, ‘cornada-ganado-aire o viento’. Sin embargo, la connotación de *iik'* no sólo se atribuye a estos seres, sino también a energías relacionadas al cuerpo humano y se denominan “entidades anímicas”, como se analizará a continuación.

CAPÍTULO 3. *IIKO'OB* SU RELACIÓN CON LA PERSONA

El papel relativo al ser de los *iik'o'ob* “aires” o “vientos” no sólo se limita a demostrar la relación que existe con el hombre, estas entidades poseen un *winkilil* “cuerpo” que lo caracteriza como un ser más en el mundo. Quizás esta es la razón por la cual las “divinidades” “aires” o “vientos” son tratados como “personas”, como se había señalado en el capítulo anterior. Sin embargo, se ha dicho también que *iik'* es una energía característica de todos los seres humanos y no humanos, es por eso que se conciben a través de la noción de cuerpo. No obstante, para acercarnos a un análisis más concreto vale la pena investigar cómo se concibe la noción de persona entre los mayas yucatecos. Los trabajos más que se han hecho en Mesoamérica es el de Alfredo López Austin (2012) donde se plantea un modelo para entender el universo y la realidad a partir del cuerpo humano. Sin duda, es una de las obras más completas que impactó en el análisis de la noción de persona, el cuerpo y sus principales componentes, las entidades anímicas; Pitarch (1996) lo hace con los Tzeltales, Guiteras (1996) con los Tzolziles.

A partir de lo anterior, entre los mayas yucatecos el trabajo de Hirose (2009) sobre los mayas de la región de los Chenes, en Campeche, está basado en un modelo de cosmovisión, da cuenta de que la noción de persona va más allá de plantear un estudio del cuerpo humano, si no de las diversas formas por el cual se concibe al individuo como un ente dinámico que se encuentra en constante movimiento en un espacio-tiempo en el mundo, coexiste con otros seres que integran un estado activo independiente de sí mismo, de la misma manera lo hace Villa Rojas (1978) entre los mayas de Quintana Roo. Por lo tanto, la noción de persona no sólo se limita al cuerpo biológico, sino a entender que dentro de éste, habitan diferentes energías que lo caracterizan como un ente vivo. Además, la noción de cuerpo, es construido por los mayas, así como en otras culturas, no es algo que ya viene dado, surge socialmente mediante relación y la coexistencia con el “otro”.

Entre los mayas peninsulares a la noción de “persona” se le atribuyen diferentes seres con un cuerpo, una apariencia física que los define como entes vivos. Para estos entes nos ocupa hacer el análisis de las entidades anímicas como uno de los mayores componentes de ser, los “aires” o “vientos” de la persona. Se hará énfasis en la noción de un cuerpo donde *iik'* se desprende mediante distintas formas, como por ejemplo, los *waay* entre los mayas y los *nahuales* entre los nahuas. Esto nos permite entender que un cuerpo está en constante alteridad y que su papel en relación al ser se define en diferentes momentos de la vida cotidiana y ritual. Es así como la noción de persona se asigna a los que muestran intencionalidad, agencia y conciencia de sí, y que sus componentes de ésta y sus condiciones, lo permitan actuar como un ser más en el mundo (Romero, 2011:79).

La concepción salud-enfermedad también es fundamental para comprender la noción de cuerpo en contraste con la de alma que denomino *u yiiik'al máak* ‘aires o vientos de la persona’. A partir de un conocimiento de la tradición maya, la idea de cuerpo no sólo se limita a un contenedor de seres con característica de ser *iik'o'ob*, indispensables para el funcionamiento correcto del cuerpo. Por lo tanto, enfermarse en el pensamiento maya es comenzar a morir; uno muere poco a poco cuando la energía del cuerpo se debilita, en particular el *ól*, ‘energía vital’, el ‘alma’ que reside en el corazón. Esta condición se puede entender cuando las energías que se encuentran en el interior del cuerpo, son afectados por los *iik'o'ob*, haciéndose necesario la intervención de un *j-meen* para su sanación. Entonces, la idea de cuerpo entre los mayas yucatecos es algo que se construye durante la vida, antes de la vida y después de ésta. En cambio, la concepción de alma ya es algo que viene dado. De acuerdo con Pitarch (2013) este mismo acontecimiento sucede entre los tzeltales de Cancuc, cuando señala que el común denominador de estos seres es que no se trata de los mismos indígenas, sino antes de la existencia del sí mismo tzeltal:

En tzeltal, este conjunto de entidades anímicas se denomina *talel*, que significa el carácter o forma de ser de una persona, porque las almas son las responsables de los rasgos idiosincrásicos de cada persona. Pero traducido literalmente, *talel* es “aquello que viene dado”. Esto es porque las almas, en contraste con el cuerpo, existen totalmente formadas desde el momento del nacimiento y no sufren ninguna modificación a lo largo de la vida individual (Pitarch, 2013: 19).

Estas entidades que se concentran en el cuerpo, *u yik'al máak* ‘aires o vientos de la persona’, son adquiridas para los mayas desde antes del nacimiento. Se piensa que antes de nacer un niño ya posee energías dentro del vientre de la madre; se concibe la madre como “dos personas en una” (con más energía) y una de las energías más importantes de madre embarazada es el *k'inam* “dolor-calor”. El *iik'* como elemento vital, sustancia viva, etérea es la energía que anima a los seres vivos. Por lo tanto, el análisis de estas energías se centra en demostrar que son entes con voluntad, que pueden entrar y salir en el cuerpo. La noción de *iik'* (espíritu, vida, aliento) como elemento importante en las ideas de salud y enfermedad, permite entender la relación de la persona con el cosmos y con los seres no-humanos que lo habitan (Rejón y Quiñones, 2011:148). Es por ello que, presento datos etnográficos de cada una de las entidades del cuerpo *iik'* que nos permitirán analizar y comprender con más detalle su papel en el pensamiento maya yucateco.

3.1 La connotación del *iik'* “aire” en el cuerpo humano

En lengua maya, como había señalado, la palabra *iik'* puede significar ‘aire’, ‘viento’, ‘aliento, espíritu, vida’; es por eso que trataremos *iik'* en este apartado como ‘energía vital’, ‘almas’ o potencias que poseen los humanos y no humanos. Todos los lugares poseen *iik'* y son de diversas características, cenotes, lagunas, cuevas, cerros (Quintal *et al.*, 2014a: 61). En este sentido, haré una categorización mediante datos etnográficos de los *iik'o'ob*, “aires” o “vientos”, “almas”, no sólo del cuerpo humano, sino de todos los entes vivos en el mundo que se les atribuye ésta característica energética. A su vez, las energías que corresponden al cuerpo humano son las que se conocen como “entidades anímicas”, mismas que López Austin (2012: 197) define de esta manera:

La energía anímica es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con una capacidad de independencia, en ciertas condiciones, al sitio orgánico en el que se ubica. Esto hace que deba distinguirse entre concepto de asiento normal de la fuerza, y el de la unidad estructurada de esta fuerza, constituida en entidad independiente.

Por su parte, Velázquez (2009: 460) señala que entre los mayas coloniales y contemporáneos que el ser humano (*winik*) se encuentra conformado por una parte sólida, básicamente formada por los huesos y la carne, así como componentes de materia ligera o gaseosa. Éstos son los que definen los signos vitales y las diversas funciones psíquicas de distintos componentes anímicos del cuerpo, se ubican en el interior del cuerpo, pero que pueden salir de él en forma temporal o definitiva; a estos son los que llama las entidades anímicas o fuerzas anímicas.

Mi análisis se centra en demostrar que dentro de cada cuerpo existen *iik'o'ob* que pueden entrar y salir de él en ciertos momentos, entidades que puntualizan el destino de la persona. Para los mayas algunas entidades anímicas, como el alma o *pixan*, el *ajcanul* o guardián son *iik'o'ob* ya que son seres intangibles e invisibles (Rejón y Quiñones, 2011: 148-9), pero más allá de esta simple noción, son seres con cierta intencionalidad y voluntad que rigen el comportamiento del ser humano en el mundo.

En efecto, estoy consciente que estudiar los *iik'o'ob* desde la visión de las “entidades anímicas” es complejo. Detenerse en ello, implica analizar los *iik'o'ob* que se concentran en el cuerpo y fuera de éste. No obstante, para comprender condiciones internas y externas de la persona es necesario recurrir a un acercamiento teórico que nos permita entender la concepción del cuerpo entre los mayas *winkilil* o la noción de persona *winkilil máak*. Según López Austin (2012):

El cuerpo humano es el núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generadores de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones (López Austin, 2012:17).

Es así como se clarifica que el cuerpo incluye un todo del individuo y tiene varias connotaciones. Por ello, me baso en una etnografía actual para señalar que el cuerpo se define mediante diferentes variaciones culturales, donde los *iik'o'ob* se conciben como energías que definen la existencia del ser humano. Los mayas consideran que el individuo está compuesto por una parte material o cuerpo y otra anímica o espiritual que están en estrecha relación (Rejón y Quiñones, 2011: 145).

De acuerdo con Pitarch (2010:152), en la etnografía mesoamericana el cuerpo ha tendido a ser visto como un objeto más bien natural y no necesariamente problemático en términos de su “descripción cultural: si, por así decir, las almas pertenecen al campo de diversas variaciones culturales, el cuerpo, sólo forma parte del campo de los hechos objetivos”. Así pues, la tarea es analizar la concepción del cuerpo entre los mayas contemporáneos, cual es el campo que lo constituye, lo que ayudará comprender la connotación de los *iik'o'ob* cómo energías que mantienen vivo al hombre.

3.1.1 El *winkilil* para los mayas de Yucatán

El hombre está constituido por dos materias de naturaleza distinta: una terrestre y una divina, (Martínez González, 2007: 155). Entre los mayas peninsulares esta creencia recae en el concepto de *lu'um kaab*. *Lu'um kaab* se refiere “al hombre en plano terrestre” que depende para su vida los seres del *yok'ol kaab* “sobre la tierra” o “mundo”. Para los mayas actuales de Tiholop *lu'um kaab* es el “simple hombre” que depende de los dioses y de la energía de la naturaleza para su vida. El *yok'ol k'aab* para los mismos mayas tiene la connotación de ser la “madre tierra”. La tierra es la madre de la vida universal, maneja las fuerzas cósmicas: fuego, viento, lluvia, eclipse y terremoto (Guiteras, 1965: 234). En este sentido, probablemente algunas de estas energías se consideran como *iik'o'ob* y provienen de los seres que habitan el *yok'ol kaab* y que manifiestan en los seres *lu'um kaab* cuando se encarnan en su *winkilil* “cuerpo”; el *iik'* siempre está ansioso de un cuerpo (Rejón y Quiñones, 2011:148).

En los textos jeroglíficos del periodo clásico el ser humano recibe el nombre de *maahko winik*, palabras que significan ‘hombre’ o ‘persona’ (Velázquez s/f: 52). El término *winkilil* se refiere al “cuerpo” y el término *máak* se refiere a la “persona”, pues cuerpo no sólo abarca la materia física sino todos sus componentes: emociones, percepciones y todo lo relacionado con nuestra acción en el mundo. Aunque entre los mayas contemporáneos *wiinik* y *máak* se pueden traducir como ‘persona’, lo que hace diferentes a estos términos es su condición de ser y tener una forma en el mundo. Por ejemplo, se le atribuye a la palabra *wiinik* a alguien por ser un “hombre verdadero” que llega completo en el mundo, que tiene conciencia, agencia, sabiduría y, por consecuencia, un don que tiene construirlo a lo largo de su vida. Mientras que *máak* sólo es una manera de referirse a persona, “gente”, “humanos” que puede ser cualquier persona común con una apariencia (manos, pies, cabeza, extremidades). Por lo tanto, *winikchajaj* ‘volverse hombre’ denota que una persona ya está completa, que construye su identidad a lo largo de su vida. Esta misma idea también es reportado entre los Tzeltales por Pitarch (2000:133) “El etnónimo que se aplican a sí mismos los tzeltales, *batz’il winik* (“hombres verdaderos”, hombres genuinos”), debe interpretarse en este sentido, como el de seres que han llegado a ser auténticos humanos, en el sentido de que su cuerpo se comporta como un cuerpo socialmente correcto”. Entre los mayas yucatecos, antes de la llegada de los españoles había provincias gobernadas por jefes a quienes se les llamaba *jalach wiinik*, “hombre verdadero” y cuyo poder era tal que “ningún hombre le podía hablarle cara a cara y tenía que sostener un paño delante su rostro” (Thompson, 1986: 211; Quintal *et al.*, 2014a: 51). Actualmente, entre los mayas yucatecos a los *nukuch winik* o ‘los abuelos’ se les guarda cierto respeto por ser considerados como los portadores “antiguos” del conocimiento y por ser “hombres completos”, así como también son los *j-meeno’ob* “especialistas rituales”.

No obstante, para un maya yucateco actual de Tiholop, el *winkil* se refiere a todo lo presente con un cuerpo humano y no humano (animales, plantas). Así, el cuerpo humano maya o *winkilil*, considerado como el elemento mortal de la persona, se integra no sólo de carne, huesos, tendones, sino también de energías o fuerzas anímicas (Quintal *et al.*, 2013a: 73-74). Este mismo concepto es definido entre los tzeltales por Pitarch (2010: 155-156) como “cuerpo presencia”: “El cuerpo, *winkilel*, comprende el conjunto del cuerpo humano, incluido el cabello, las uñas y los huesos. Es en este sentido que traduzco *winkilel* como “cuerpo-presencia”. El cuerpo-presencia es la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa”. El *winkilil* para los mayas de Tiholop, reúne estas capacidades de hablar, caminar, tener una forma, no sólo cuando poseen una energía, sino por tener una estructura que lo caracteriza como un cuerpo propiamente dicha. Por ejemplo, *winkilil* se les atribuye a los objetos, no poseedores de una energía, una silla o un vaso, no puede hablar pero tiene un *winkilil*, lo mismo pasa con las plantas, que en este caso si poseen una energía.

A partir de lo anterior, planteo la pregunta principal de ¿Cuáles son los seres que tienen *winkilil*? Como se había señalado anteriormente, para un habitante de Tiholop las plantas, los animales, objetos y los humanos poseen *winkilil*. Sin embargo, existen otros seres con esta forma de cuerpo que pueden poseer otro *winkilil*, el caso de los *iik'o'ob* “aires” o “vientos”. Por ejemplo: “un *iik'* “aire” o “viento” puede tomar cuerpo (*winkilil*) de una persona, de un animal, e incluso de una planta; sin que las personas y los animales sepan exactamente que se trata de un *iik'*”.²⁶ Partiendo de esta premisa, hago el análisis de las “entidades anímicas”, los *iik'o'ob* de la persona, que se pueden entender a través de un cuerpo *winkilil* que poseen estas energías. En efecto, considero que la interpretación de los datos puede situarse dentro de la clasificación del cuerpo que Pitarch (2010: 151) propone a través de una antropología indígena: “El concepto de persona indígena en términos

²⁶Le *ik'o'obo' je'el u pajtal u ch'aik u Winkilil máake' chéen ba'ale kex ka wile' ma wojel wa ik'i', je'el pakjtal u sutkubaj máake', ba'alch'e, bey xan xiuw wa che'*. Comunicación personal con don Vicente, Tiholop, Yucatán, (2014).

de un modelo cuaternario está compuesto por cuatro aspectos: una “forma substancial” (cuerpo-presencia), una “substancia sin forma” (cuerpo-carne), una “forma insustancial” (alma-humana) y una “insustancialidad sin forma” (alma-espíritu)” por lo que presentaré datos etnográficos que posiblemente pueden encajar en esta clasificación.

3.1.2 La concepción de los *iik’o’ob* en un cuerpo (*Óol, Pixan, K’inam, Ajcanul*)

Los mayas antiguos concebían al cuerpo humano a imagen y semejanza del cosmos, colocado de frente, con una parte superior y otra inferior, cuatro rumbos y un ombligo como centro (Villa Rojas, 1980; Hirose, 2009: 55). La connotación de *winkilil* relacionado con los *iik’o’ob* es una de las maneras por el cual los mayas contemporáneos de Tiholop conciben que un individuo tiene una forma y agentividad; todo lo que gira en torno al ser humano posee un *iik’* que define su existencia. El gran símbolo mesoamericano (quincunce) que se conoce, puede ser definido como la referencia principal para que estas energías vivan y se manifiesten en un cuerpo, lo que se llama en maya yucateco como: *u kantits’ wíinik*, “los cuatro rumbos de la persona”. Por lo tanto, la persona como eje cósmico, es punto referencial para que todo tipo de energía *iik’* “aire” o “viento” pueda vivir desde en el interior y el exterior de su *winkilil* “cuerpo”.

Ahora bien, para dejar claro este aspecto planteo la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los cuatro rumbos de la persona entre los mayas yucatecos? Estos cuatro “rumbos de la persona” *u kantits’ wíinik* para un nativo del pueblo de Tiholop es la “cruz”, del mismo modo que para un nativo de la zona *cruzo’ob* en Quintana Roo, como lo reporta Villa Rojas (1980:37): “La cruz principal es la del ombligo, al que se asocia el *tipte’*, una especie de ombligo “energético” cuya “función básica (es la de) normar la actividad de las diversas partes del organismo”. De este modo, se puede interpretar que un cuerpo *winkilil* tiene diferentes puntos de entrada donde las energías entran y salen en diferentes momentos.

El ser humano también está compuesto por entidades de naturaleza espiritual: *pixan*, *óol*, *kinam* e *íik*, las cuales constituyen la verdadera naturaleza del individuo (Hirose, 2009: 90). Asimismo, la acepción de los cuatro rumbos de la persona que se asocia con la cruz, para los mayas de Tiholop, son las cuatro entradas principales de energía del cuerpo. Éstas energías de naturaleza espiritual tienen sus entradas: la primera entrada permanece en la mollera, que corresponde a una cruz que se encuentra asociado con el sol (Hirose, 2009:138), y entre los mayas de Tiholop, se considera como el conducto por donde pueden entrar y salir entidades espirituales como el *k'inam* ('dolor, calor') y el *pixan*, ('espíritu').²⁷ La segunda y la tercera entrada de energía corresponden a las dos manos, donde pueden salir las entidades *iik'* de la persona, como es el *óol* 'alma', 'energía vital' que sale por la mano derecha y el *pixan* y el *k'inam* por el lado izquierdo. De acuerdo con el *j-meen* de Tiholop la energía de la mano derecha la poseen más las personas que tienen el don de curar mediante la sobada, y el lado izquierdo se les atribuye a los zurdos que tienen una energía más fuerte (sangre) asociada al *k'inam* y al *pixan*. El último conducto de energía corresponde a los órganos genitales para los mayas de Tiholop, mientras que se encontró, en un trabajo de campo realizado entre los mayas de Kanxoc, que esta entrada reside en los pies.

En contraste, los habitantes de Tiholop creen que en el acto sexual es cuando se descarga toda la energía que se acumula en el cuerpo, por lo que se trata de un momento vulnerable donde las personas pueden recibir energías o crearlas. Entre los tzotziles de Zinacantán Vogt (1966) reporta que el *ch'ulel* está dividido en 13 partes y reside en el corazón. Puede ser evacuado del cuerpo en instantes de fuerte emoción, miedo y coito, lo que confirma que las personas pueden desprenderse de estas energías en ciertos momentos y adquirirlos. En la comunidad de Kanxoc, Yucatán, se cree que andar descalzo cuando está "caluroso" los pies, el hombre puede adquirir energías que afectan su estado emocional y espiritual. Por lo tanto, los que se consideran como los "rumbos de la persona" van ligados a la concepción

²⁷ Velázquez (2009: 521) añade que entre los mayas del periodo Clásico el *óol* sale por la coronilla de la cabeza y la boca como un aire o vapor para formar parte del universo animado, pero éste reside en el corazón del ser humano.

de la cruz. El cuerpo humano como la cruz misma, tiene entradas y salidas de energías. El centro corresponde al ombligo, que se conecta con la mollera para recibir energía (Hirose, 2009:193).

Es interesante saber que para los mayas de Tiholop, el “cuerpo” *winkilil* además de ser un eje cósmico, también es un “contenedor de seres”. Estos seres corresponden a los *iik’o’ob*, las entidades: (*óol, pixan, k’inam, Ajcanul*), *u yik’al máak* o *wiinik* “los aires o vientos de la persona” que se analizarán más adelante. Sin embargo, estas energías no sólo permanecen estáticas en un cuerpo como había señalado anteriormente. Por su naturaleza de ser *iik’o’ob*, materia sutil e incorpórea, pueden estar en constante movimiento dentro y fuera de un *winkilil*. Estas energías no son características sólo de los humanos, sino también de las entidades no humanas (animales y seres sobrenaturales). Entre grupos tzoltziles, tzeltales, teenek y quiches las ánimas-corazón están íntimamente asociadas a cierto elemento calórico, denominado *k’al* en algunas lenguas chiapanecas (Martínez González, 2007: 161). Entre los tzeltales todos los seres humanos contienen en su corazón un heterogéneo conjunto de almas: cuatro como mínimo, y dieciséis como máximo (Pitarch, 2013:19). Entre tzotziles el “cuerpo” se encuentra ocupado por una gran variedad de seres que por necesidad y conveniencia, pero no sin serios riesgos, intentan manipular. Los cancuqueros se aplican en alimentar y mantener estos seres para que queden satisfechos regularmente (Figuerola, 2010: 29). El término *k’al* se extiende en varias lenguas mayas, se asocia específicamente con el *iik’*, pues el término *iik’al* indica que un ser debe poseer cierta energía calorífica en el cuerpo para mantenerse vivo. Para los mayas de Tiholop, se trata de los “aires” o “vientos” de un ser vivo, *u yik’al*, (de su fuerza-viento) y se asocia con las entidades que viven dentro del cuerpo.

A partir de esta premisa, se enfoca en las entidades, seres *iik’*, que se concentran fuera y dentro de un cuerpo. De acuerdo con Quintal *et al.*, (2013a: 77), entre los mayas peninsulares la parte anímica de la persona tiene que ver con una de las acepciones que éstos atribuyen a la voz *iik’*. La idea de *iik’* como espíritu, vida o aliento, como algo que es inmortal; como un ser que vive en todas partes de los

territorios de los mayas yucatecos y se incorpora de manera temporal a las coberturas (*pix*) a los cuerpos. Por lo tanto, para entender con más detalle estas entidades entre los mayas de Tiholop, fue necesario plantear la siguiente pregunta ¿Por qué el *óol*, *pixan*, *k'inam* y *Ajcanul* son *iik'o'ob* “aires o “vientos” del *winkilil* “cuerpo”? para responder este argumento presento un acercamiento etnográfico a estos seres y un análisis a partir de los datos.

El *óol*

En el pensamiento maya se considera que un cuerpo es dotado de una energía que mantiene vivo al ser: esta es el *óol*. El *óol* se sitúa en todo el cuerpo “es como la sangre” (Quintal *et al.*, 2013a: 76). Al *óol*²⁸ se le atribuye el “aire”, “alma”, “aliento” del corazón: *u yíik'al a puksi'iik'al*.²⁹ Según Pitarch este mismo ser existe entre los tzeltales como *ch'ulel*: “el *ch'ulel*, también se aloja en el corazón y es necesario para la vida, pero además interviene en la caracterización individual de cada persona. En el *ch'ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje. La naturaleza distinta de cada *ch'ulel* es lo que da a cada ser humano un “temperamento” singular” (Pitarch, 1996 35). Los tzeltales de Cancuc dicen “que en corazón está el *ch'ulel* y fuera de él está los *lab* para protegerlo” (Figuerola, 2010: 41).

Para el *j-meen* de Tiholop, el *óol* es el *iik'* que mantiene vivo al ser humano y cuando éste se muere en el mundo de los humanos, vuelve a nacer en el mundo de los no humanos. En un relato contemporáneo de don Manuel se puede explicar claramente cómo está entidad abandona el cuerpo después de la muerte. Él afirma que este ser reside en el corazón y cuando alguien muere abandona el cuerpo del difunto para transformarse en “esencia” de los alimentos y en otros tipos de “aires” o “vientos”, como por ejemplo, *síis óol*, ‘aire frío’, *choko óol* ‘aire caliente’. Su relato

²⁸ Interpreto como *óol* “aliento de vida” “aire de vida” y “ánima de la vida”. Por lo tanto, aparece como *óol* sin una traducción específica, porque puede tener diversas connotaciones dependiendo de cada pueblo maya de la península de Yucatán.

²⁹ Comunicación personal con don José, *j-meen* de Tiholop, Yucatán, 2014.

empieza contando que su mamá había muerto después de haber estado enferma días anteriores de una intensa fiebre que la dejó en su hamaca por varias semanas. No obstante, a la madre de don Manuel se le “cayó el ánimo”, *lúub u yóol*, ya no quería comer, no hablaba y, por consecuencia, sólo estaban en la espera de su fallecimiento. Don Manuel señaló que antes del deceso un *j-meen* de Kanakom (pueblo cerca de Tiholop) le estuvo rezando, quién aclaró que el *óol* de la madre era destinada a ser esencia de las ofrendas calientes en los rituales y fue robado por un “aire” o “viento” de su misma naturaleza. De este modo, la madre de don Manuel falleció, pero su *óol* adquirió una nueva función como ente viva capaz de “animar” otros cuerpos mediante la esencia de los alimentos.

Según Hirose (2008:85) el *óol* es la entidad vital que se obtiene a través de la respiración. Entran a los pulmones y de allí al corazón en donde se asienta para ser distribuido posteriormente a todo el cuerpo a través de la sangre. El término puede describirse como “soplo de la vida” o “aire de la vida”, el ánimo, el impulso vital que influye sobre el estado de salud física y emocional. Señala también que el *óol* puede ser afectado por los “malos aires”, los cuales provienen de “cuyos” (montículos de restos arqueológicos), de terrenos o de la milpa, así como por el *óol* de otras personas”. Para los mayas de Tiholop, el *puksi’iik’al* “corazón material” o “órgano vital” es el lugar del *óol*, función anímica relacionada con la voluntad, los sentimientos, y las emociones como también señala Quintal *et al.*, (2013a: 72) que sucede en varias comunidades del área maya peninsular. La misma autora logró identificar que el *óol* nunca desaparece aún muerta la persona, éste sigue viviendo en el mundo para mantener la vida.

No obstante, sí el *óol* entre los mayas de Tiholop puede ser afectado por el de otras personas, se estaría afirmando que se trata de una energía manifestada como *iik’* “aire” o “viento”, el *iik’al* que proviene del *puksi’iik’al*. Para contrastar esta idea, en un trabajo de campo realizado en Kanxoc, el *j-meen*, señala que *óol* tiene *iik’* y es capaz de afectar a las energías débiles. Un ejemplo claro que nos presenta es que “si una persona tiene su *óol* alterado (los borrachos, exceso de calor) su *iik’* es más fuerte, por lo que puede ocasionar daño a las personas que tienen un *iik’* más

débil”.³⁰ De esta forma, es cómo las entidades anímicas o almas, materias sutiles, pueden desprenderse del cuerpo y viajar fuera de éste en ciertos momentos o espacios como *iik’o’ob*. Quintal *et al.*, (2013a: 76) reportan que en Nunkuni, Campeche, esta energía abandona el cuerpo durante el “susto”. En efecto, ésta energía *óol* para los mayas de Tiholop, es “aliento de vida”, pero también esencia de todo lo existente en el mundo con la característica de ser “aire” o “viento”; los alimentos, las piedras, los árboles, todo lo que “suda”, que tiene “sangre”, que sean entes sobrenaturales tienen *óol* y, se trata de *iko’ob* “aires” o “vientos”. La asociación sangre-fuerza-vida-espíritu tiene que ver con la palabra misma, el vocablo para sangre es *k’iik’* es semejante al sonido de *iik’*, viento, espíritu, vida, aliento (Quintal *et al.*, 2013a: 75).

Para comprender con más detalle como el *óol* puede concebirse como una de las energías más importantes entre los mayas, es necesario explicar cuál es su correspondencia con ciertos elementos de la naturaleza. Entre los mayas de Tiholop aseguran que los árboles y las plantas (*che’*, *xiuw*) poseen esta energía porque se considera que tienen un cuerpo, *winkilil*. Según Barrera (1980:603) al *óol* se le atribuye el significado de “tallo”, “cogollo de los árboles y las plantas”. En cuanto al *che’* o ‘árbol’ la característica principal para que esta energía fluya en ellos es que tengan sangre (refiriéndose a la resina del árbol que también sirve como elemento de sanación). Por lo tanto, la mayoría de los árboles poseen un *óol* en su centro que los mantiene vivos, si se les corta el *óol* que tienen, señala un habitante de Tiholop, este muere después de tres días (como la mata de plátano o de huano). Sin embargo, don Mariano Chi, indica que no todos los árboles poseen su *óol* en su centro, “algunos lo tienen en su espalda” (cáscara que cubre la madera), es por eso que cuando se les pela alrededor del árbol también mueren después de varios días.

El *óol* de las plantas, *xiuw*, se concibe de otra manera. Los habitantes de esta zona señalan que el *óol* de las plantas reside en las hojas, que sirven para la sanación de enfermedades en el cuerpo humano. Don Román relata que las plantas

³⁰ Comunicación personal con don Felix *j-meen* de Kanxoc Yucatán, 2012.

son elementos poderosos que sirven como “verdadera medicina” ya que están vivos, “tienen esencia” lo que permite que sean agentes propiciatorios para la sanación de enfermedades. También muchas veces cumplen con una función específica en los rituales agrícolas, el de ser vínculos de comunicación a través de su energía con otros seres, como por el ejemplo, el *sip che* ‘planta que utiliza el *j-meen* para santiguar’. En efecto, los *xiuw* en el ritual no sólo son entes naturales, sino objetos que trascienden la naturaleza para convertirse en “algo con poder” que se relaciona con su *óol*, es decir, ‘su esencia’ y ‘energía’. Por último, se considera que las piedras poseen *óol* porque tienen la capacidad de sudar, “tienen un calor”, que las mantiene vivas.³¹

En contraste, el *óol* de las personas y de los animales es diferente al de plantas y los árboles. Don Vicente recalca que tal diferencia se basa en que los humanos y los animales tienen un estado de “sentimiento” que los caracteriza como seres enérgicos. Por ejemplo, la palabra *ki'imáak óol* ‘estar con ánimo’ o ‘feliz’ se le atribuye a los seres humanos y no humanos. Su conformación lingüística *ki* ‘(rico’), *máak* ‘(persona’), *óol* ‘(alma,’ ‘esencia’, ‘energía vital’), explica que la concepción de persona esté sumamente ligada a entidades anímicas ubicadas en el cuerpo. Además el *j-meen* de Tiholop afirma que dentro del cuerpo humano habitan distintas formas de *óol* y en función al estado emocional de las personas, estos residen en el corazón y en la memoria.

Don José asegura que las formas de *óol* que existen en el cuerpo son diversas. Por ejemplo, el *sata óol* ‘despistado’, ‘tonto’ se le asocia cuando la persona pierde la conciencia, (*sata* ‘perdido’ ‘extraviado’ y *óol* ‘energía vital’, ‘alma’, ‘esencia’). Un golpe fuerte en la cabeza puede ocasionar que la persona sea un *sata óol*. Sin embargo, también a los borrachos se les considera *sata óol*, pues embriagarse en exceso es consecuencia de que el *óol* normal pierda fuerza de voluntad y actúe sin regularidad, haciendo que la persona cometa actos sin conciencia. El *sata óol*,

³¹ Entre los mayas de Xocen, Yucatán y de Tihosuco, Quintana Roo, existen las cruces de piedra que se consideran vivos, poseen energías que pueden ser favorables o no para los humanos, se les llama las “santas cruces tun”.

entonces, es un estado de alteridad de la energía, por eso se considera que un individuo en ese estado emocional es capaz de causar enfermedades como el “ojo” ya que su energía es incontrolable.

Del mismo modo, el término *ja'ak' óol*, (*ja'ak'* ‘espantar’, *óol* ‘energía vital’), que puede traducir como “asustarse” o “sorprenderse”, es característico de personas débiles. Don Macario Echeverría cuenta que una niña o niño que no se alimenta bien es muy probable que se “espante” muy rápido por cualquier cosa. Sin embargo, el significado que se le da por “sorprendido” va más allá de sólo impresionarse de algo inesperado, los habitantes de Tiholop afirman que este tipo de energía puede ocasionar la muerte por infarto y dejar “loco” al ser humano. Si se apropia del cuerpo, la forma de curarlo es mediante nueve golpes en cada uno de sus partes (manos, pies, y la frente) con hojas de la planta llamada *xtsaa* ‘planta que da comezón y ardor’, para que se reestablezca su estado normal y retirar el “susto” que lleva dentro, pero si el “susto” es muy fuerte y sale del cuerpo, la persona muere y “el *óol* es libre”. Se cree que se utiliza esta planta ya que tiene un efecto en el cuerpo que evade la energía negativa, al término del “comezón y ardor”, es señal que la persona se curó.

Por último, otra de las energías más importantes que se concentran en el cuerpo es el *tooj óol*, ‘estar sano’, ‘estar bien’, (de *tooj* ‘recto’, ‘derecho’ y *óol* ‘alma’, ‘energía vital’). Esta energía se presenta cuando la persona no está enferma. Según don Manuel, no es una energía que sólo regula el estado de felicidad de la persona, sino que se le atribuye a todas las cualidades que posee: pensar, hablar, escuchar, respirar, sentir, comer, y caminar. Todas estas características hacen que el cuerpo esté en correcto funcionamiento. Existen otras energías *óol* como el *k'aat óol* ‘pedir esencia’, ‘pedir energía’; *nak óol* ‘fastidiarse’, ‘aburrirse’, *xuul óol* ‘agotarse’ ‘desanimarse’, y *yaaj óol* ‘dolido’, ‘triste’ que son característicos a los *iik'* “aires o vientos” de las personas y animales. No sólo se concibe como un campo semántico, sino que son funciones específicas del cuerpo que regulan el estado físico y emocional de la persona, son “aires” o “vientos” que residen en los cuerpos humanos y no humano que poseen una “energía vital”. En efecto, está noción de los mayas

contemporáneos sobre el *óol* es una forma de “percibir” el mundo de diferentes maneras. Lo que Viveiros de Castro (2003) señala como una forma de ver a las cosas y los “otros” por parte de los humanos.

Pixan

Por otro lado, el *pixan* para los mayas de Tiholop es todo lo vivo en el *winkilil* “cuerpo”. Cuando la persona muere el *pixan* abandona el cuerpo, pero este no se va al mundo de los muertos, sino que se a convivir con las personas sus “familiares” o “amigos” en el mundo de los humanos” y se manifiesta como *iik'*.³² El término *pixan*, desde luego, se encuentra muy extendido en las lenguas mayas para designar un alma o algo que es ofrecido al otro mundo o recibido de él. El verbo *pix* significa envolver, cubrir con un tejido (Pitarch, 2013:23). El *pixan* es un “espíritu” que puede manifestarse y ser visto, e inclusive “puedes hablar con él” (Hirose, 2008:85). *Pixan* es la versión maya de inmortalidad y significa “envoltura” o “cosa envuelta”. La idea de ser espíritu se refiere a toda experiencia anímica de la persona en concordancia con el cuerpo; “el cuerpo protege al espíritu es su cobertura” (Quintal *et al.*, 2013a: 78). Además, *pixan* es sinónimo de ánima, “el alma es incorpórea como el aire; cuando una persona muere, el alma sube al cielo, junto con el humo de las velas, el olor de las flores, y las oraciones que acompañan al difunto durante el velorio”, (Quintal *et al.*, 2014a: 69).

El concepto *pixan* se extiende por ser una entidad que se puede desprender del cuerpo en ciertos momentos. En muchos trabajos se ha traducido como “espíritu”. Entre los mayas de Tiholop el *pixan* es un *iik'* que se encuentra dentro del *winkilil* o “cuerpo”, así como también fuera de este. Asimismo, el *pixan* sólo puede ser controlado por los *j-meeno'ob*, quienes son capaces de desprender esta entidad en su “cuerpo” en los momentos rituales y de comunicación con las entidades sobrenaturales (los otros seres *iik'*). Entre los mayas de Quintana Roo, Quintal *et al.*,

³² Don Mariano Chi, Tiholop, Yucatán. Comunicación personal 2013.

(2013a: 78) reportan que los *pixan* de las personas malas quedan en el mundo transformados en animales de cacería, mientras que los otros quedan vagando en forma de “aire” en busca de una nueva cobertura. Ruz (2003: 644) señala que otra forma común de permanencia del *pixan* en la península de Yucatán es la transformación del muerto en viento, el llamado *mozom iik'* (acaso por referencia al mozón), que se considera “ser de los espíritus”. De esta manera, los mayas de Tiholop también conciben que el *pixan* es un “ser espíritu”, un *iik'* “aire o viento” del *winkilil* que se desprende de la persona.

Un milpero de Tiholop³³ señala que “*pixan* al momento de abandonar el *winkilil* en la muerte, puede actuar en contra de otro “cuerpo” manifestándose como un *iik'* para provocar enfermedades en la persona e incluso su muerte misma”. Por ejemplo, en un relato don Federico señala como uno de sus parientes tuvo un encuentro con un *pixan* por el cual “cargó” el aire de éste y se murió después de tres días. Cuenta la experiencia haciendo referencia a que el *pixan* del abuelo de su pariente fue quién ocasionó su muerte. Don Federico relata a que fue en los “días finados” cuando su pariente salió al patio a las ocho de la noche a lavarse las manos en una manguera, no regresó pronto dentro de la casa. Cuando volvió tenía un color pálido y no quería hablar mucho. Al día siguiente le preguntaron qué había pasado, el pariente les contó que platicó con su abuelo fallecido desde hacía 8 años. Nadie le creía, hasta que después de tres días lo encontraron muerto dentro de su casa. Don Federico asegura que su primo murió a consecuencia del “aire” o *pixan* de que se desprendió su abuelo y que había visto. Es así como los *pixan* de las personas muertas pueden actuar sobre los vivos provocándoles graves enfermedades o la muerte. No obstante, se cree que si una persona se encuentra con un *pixan*, tiene que abstenerse de contar la experiencia después de los tres días o un año, de lo contrario, morirá mediante un “aire” o “viento” que entrará en la boca y lo matará por haber hablado.

³³ Comunicación personal con don Manuel Dzul, Tiholop, Yucatán., 2014

El *pixan* cómo entidad anímica del cuerpo tiene varias connotaciones entre los mayas actuales, pues el término *pix* designa que se “cubre” el cuerpo y que puede desprenderse de él cómo *iik'*. En Tihosuco, Quintana Roo, el *pixan* puede salir del cuerpo cuando uno duerme: “si la persona sueña, es que el *pixan* ya ha salido del cuerpo; si la persona no sueña, el *pixan* se siente cansado y no abandonó el cuerpo” (Rejón et. al, 2014: 79). Este mismo suceso ocurre entre los mayas de Tiholop, donde se cree que el *pixan* vaga por las noches durante los sueños. Sin embargo, si el *pixan* se desprende por completo del cuerpo ocasiona la muerte. Además, señala un informante, que “dormir” es como “morir”, es por eso que el *pixan* abandona el cuerpo durante los sueños, en ocasiones para comunicarse con sus familiares fallecidos o para “conocer otros lugares” que nunca ha visitado.

En cuanto al *pixan* que pueden controlar los *j-meeno'ob* se encontraron dos maneras diferentes en Tiholop: durante los sueños y en curaciones a distancia. La primera corresponde a que en los sueños el *j-meen* viaja para conocer el futuro y saber cuáles son los métodos propiciatorios para sus curaciones. De igual manera, los “brujos”, “hechiceros” tienen control de esta energía porque son personas con “poder”, durante las noches, salen a hacer “maldad” a la gente reencarnándose en cuerpos “animales”, los *waay*. La segunda manera de manejar su *pixan* se es que el *j-meen* lo abandone durante los eventos rituales, al momento de comunicarse con “otros” seres para hacer una curación o petición a beneficio de las personas. Asimismo, los mismos habitantes señalan que, sin un *J-meen* apenas tiene un año de experiencia en su labor, corre el riesgo de que el *pixan* salga definitivamente de su cuerpo, lo que le ocasionará “dolor de cabeza” “dolor del corazón” o provocar hasta su muerte.

En las curaciones o rituales a distancia, el abandono del *pixan* del *j-meen* es sumamente complejo, puede que no regrese a la persona en su estado normal o que él muera. Don Mariano Chi relata que en un ritual de *looj korral* realizado por un *j-meen* del pueblo de Wechenbalam (cerca de Tiholop), a un señor le otorgaron el papel de personificar a Juan *t'u'ul* ‘ser cuidador de los ganados’. Las características que el *j-meen* le proporcionó fueron el poder manifestarse como “ganado” y

abandonar su *pixan* como persona. Durante todo el rito la persona tuvo el comportamiento de un “ganado”. Sin embargo, al terminar la ceremonia, el *j-meen* no supo cómo regresar el *pixan* a su lugar, y como consecuencia, la persona quedó toda su vida con el comportamiento del animal y después de unos años falleció. Esto ocasionó que al *j-meen* fuera demandado por los familiares de la víctima y “nunca más lo hablaron” para hacer rituales. No obstante, este es un ejemplo claro de cómo el *j-meen* no experimentado no puede controlar por completo el *pixan* de una persona ni el propio. El *pixan* como “envoltura” se puede desprender del cuerpo, pero si no se regresa a su lugar, como señalan los habitantes de Tiholop, puede ocasionar que la persona se “vuelva loco” o muera.

K'inam

Entre los mayas de Tiholop el *k'inam* se manifiesta con más fuerza en las personas que tienen la piel más morena, ya que su sangre es más fuerte que la de aquellos individuos que poseen piel más clara. De acuerdo con Villa Rojas (1978: 382) afirma que el *K'inam* se presenta en personas de complejión robusta y de carácter enérgico y autoritario. Existe la creencia de que, al iniciar la castración de las colmenas, si se descubren residuos “como de ceniza, en el interior del primer corcho o colmena, será indicación de la persona tiene manos calientes y tiene *k'inam*”; entonces, para evitar que las abejas se le vayan, será necesario conseguir que algún amigo se encargue de continuar la castración. Independientemente del sentido de fuerza, poder y calor que tiene el término *k'inam*, también está el de dolor intenso; así, se dice *k'inam hol* (dolor intenso de cabeza), *k'inam nak* (dolor intenso de estómago). El *k'inam* es una entidad energética del cuerpo que se refiere a una cualidad de “calor” con la que el individuo nace pero que a la vez va desarrollando y acumulando en el transcurso de su vida (Hirose, 2008:86). Para el *j-meen* de Tiholop, el *k'inam* es *iik'* y proviene de las personas que poseen exceso de calor: “el *iik'* del *k'inam* viene de la persona que tiene mucho calor, por ejemplo cuando viene de la milpa y está caluroso puede salir

el *iik'* de su *k'inam*, *u yik'al u k'inam* “el aire o viento del calor de su cuerpo” y ocasionar daño a los demás³⁴

Esta entidad anímica depende del *winkilil* “cuerpo” para poder manifestarse. El término *pak'ik k'inam* “tirar o echar dolor o calor” nos acerca a comprender que a partir de la condición de persona se puede presentar como un *iik'* “aire” o “viento”. Un habitante de Tiholop considera que el *k'inam* es *iik'* “aire” que se “quedó por ahí”, por ejemplo, las ropas sudadas, la vestimenta, los objetos y las plantas, los animales “tienen un *iik'* que es el *k'inam*”. Sin embargo, se considera que las mujeres adolescentes pueden poseer esta energía cuando están menstruando, así como las embarazadas. Por eso, cuando alguien tiene una herida debe “cargar” un limón consigo que será la contra para que no se contagie del *k'inam* de una embarazada o en menstruación. Si eso pasa, señala un habitante de Tiholop, que se le solicitará a la mujer embarazada su saliva para untarla nueve veces donde está la herida para que ésta sane. No obstante, también se cree que las mujeres embarazadas tienen en exceso energía en su sangre, *k'inam*, pueden matar a un recién nacido ya que estos tienen una “energía débil”. De acuerdo con Quintal *et al.*, (2013a: 85) cuando la gente dice que una embarazada o menstruante “tiene *k'inam*” o dolor, se está refiriendo a que estas mujeres (al tener sangre caliente) tienen el poder de causar dolor o daño, por lo general a personas “débiles” como el caso de los niños recién nacidos o personas con alguna herida. Entre los mayas de Tiholop se cree que la forma en que mata a un niño el *k'inam* es a través de su ombligo, “cuando el cordón umbilical no se ha retirado por completo del recién nacido”. Es el ombligo que recibe la energía ya que se considera que es el centro donde se acumula la sangre del niño al momento de nacer.

Otra de las formas de *k'inam* que existen en el pensamiento maya es la de los muertos. Se dice que los muertos, independientemente del género, “tienen *k'inam*” que pueden ocasionar daño a las personas vivas (Quintal *et al.*, 2013a: 86). En la comunidad de Tiholop, don Vicente señala que las formas como el *k'inam* de un

³⁴ Comunicación personal con don José *j-meen* de Tiholop, 2014.

muerto se manifiesta de dos maneras. Primero porque “cuando uno muere” la sangre se enfría y torna un color negro, indicando que en ese momento el *k'inam* sale del cuerpo del difunto. El segundo es cuando un individuo murió de alguna enfermedad o “maldad”, pues se considera que posee un *k'inam* más fuerte que transmite de forma sutil, en forma de *iik'* “aire”, a todos los presentes en el velorio, y se manifiesta en la tristeza y el llanto de los “dolientes” a través de una energía más fuerte. En contraste, cuando las personas no mueren por enfermedad o “maldad” el *k'inam* es menos fuerte, pero también se manifiesta en la tristeza y el llanto.

La manifestación del *k'inam* de un difunto puede ser “negativa” para los habitantes, ahuyentando las abejas (Villa Rojas, 1978: 428). Sin embargo, puede ser positivo para contrarrestar algunos padecimientos en el cuerpo. Don Manuel señala que el *k'inam* del muerto sirve para curar las “verrugas” que abundan en el cuerpo de una persona ya que ésta energía es más fuerte que la de una persona común. La forma de curación será untar nueve veces la parte del cuerpo donde se encuentran las verrugas, en las manos del difunto porque se considera que el *k'inam* sale de ahí. De esta forma, después de varios días las verrugas del cuerpo se caerán. Por su parte, don Federico señala que a veces, si la persona “tiene miedo”, no es necesario llevarlo con el difunto, con los simples clavos de la caja donde se enterró el fallecido es suficiente, ya que posee un *k'inam*, un “aire que quedó ahí”. En efecto, el *k'inam*, materia sutil, intangible, se relaciona con el dolor, la concentración de energía en el cuerpo humano mediante el exceso de calor. Es por eso que al beber algo frío se dice que se da *k'inam naak* ‘dolor de estómago’, *k'inam pool* ‘dolor de cabeza’, *k'inam óok* ‘dolor de pies; este último sólo cuando hay frío. El *k'inam* entonces es una entidad anímica del cuerpo que se encuentra en la sangre y, sus entradas y salidas corresponden en las manos así como en la mollera, *suuy pool*.

El Aj Canul

El término *canul* fue utilizado como apodo para designar a un grupo de mercenarios contratados por el linaje de los Cocom para derrotar al linaje de Chichén Itza, *ajcanul* era los guardianes de los Cocom. Se asentaron en el sur de Yucatán, específicamente en Maxcanu (Max-Canul), su capital era Calkini (procedentes de mayapán) y llegaron en Maxcanu en 1500-1580 para formar la entidad política de los *canul* (Tsubasa Okoshi, 2014, comunicación personal). De la literatura maya de la época colonial Juan Canul fue un escribano del *Ritual de los Bacabes* y del *Códice de Calkini*. El linaje *ajcanul* tenía su señorío por la ciudad de Maxcanu, (Harald, 2010: 50). Los *ajcanulo'ob* (canules), son guardianes que protegen de manera individual. Así, cada persona cuenta con su *ajcanul*. Cuando el dueño de este ser se encuentra cansado y no guarda tiempo para sí, entonces el guardián hace que ocurran sucesos no habituales, a manera de solicitar descanso (Zuñiga, *et. al*, 2012: 1). El *ajcanul* es un “viento muy poderoso” que rige el comportamiento de cada persona.

El *ajcanul* para los mayas de Tiholop es la “entidad anímica” que posee el cuerpo humano. Es el “viento más fuerte de la persona”, sólo este “ser” puede saber cuándo llega la muerte para el individuo, controla los estados de ánimo, es un *iik'* y aunque es visible (*yoche*, *ochel* “sombra”), no se puede tocar ni hablar con él en ciertas horas del día, de lo contrario, mataría a una persona instantáneamente.³⁵ Este “ser” se considera también como el “doble de la persona”: *u jeel u winkilil* “su otro cuerpo”, “su otra persona”.³⁶ La connotación de esta entidad es de ser un ente vivo. Algunos habitantes de Tiholop creen que cada ser humano tiene un ángel guardián que lo cuida y se trata del *ajcanul*. Los estados de ánimo de cada individuo y sus características dependen de este “ser”, tal como hablar, oír, escuchar y pensar, pero lo interesante es que esta entidad nunca muere aunque la persona fallezca, sólo le llega su deceso cuando es atacado por otro ser de su misma naturaleza. No obstante, los mismos mayas explican la importancia del *ajcanul* en la vida de cada

³⁵ Comunicación personal con don Manuel Dzul, Tiholop, 2014.

³⁶ Comunicación personal con don José *j-meen* de Tiholop, 2014.

ser humano porque lo ayuda para estar vivo. Don Alberto Kuyoc explica que al no dormir en las horas adecuadas el *ajcanul* se molesta porque “no descansa bien”. Es por eso que se enferma y es cuando vemos a su “dueño” con algún padecimiento, porque no le da su descanso que merece. También andar a horas inadecuadas por la calle no le agrada al *ajcanul*, ya que puede que algún “aire” o “viento” de su misma característica lo “golpee” y enferma. Es por eso que cada acción del ser humano es el *ajcanul* quién lo sufre, y si la persona no lo sabe “solo se va ir matando”. La función del *ajcanul* es evitar que la persona realice estas acciones constantemente.

Para los habitantes de Tiholop, también el *ajcanul* es el *yochel* o *ochel* “sombra de la persona”, es un cuerpo-sombra, *u yochel a winkilil*. Esta “sombra” para puede morir y es cuando se considera que el *ajcanul* desaparece por completo en del mundo. Entre los mayas yucatecos del oriente de Yucatán³⁷ existe una serpiente que “puede comer la sombra del ser humano” al comerla “lo ataca el *iik*” de la serpiente”. Esta es la manera como el *ajcanul* muere y, por consecuencia, la persona también. La serpiente se llama *yochel kaan* ‘sombra-serpiente’ y habita en los caminos. Los datos presentados muestran que el *ajcanul* es concebido como un “aire” o “viento”, *iik*’ del individuo, su función es regular los estados de ánimo del cuerpo y la vida del ser humano. Es materia sutil, etérea y con agencia patógena, pero al mismo tiempo “guardián” de la persona. El daño que sufre, lo sufre también el ser humano; “cuida” a la persona para realizar sus actividades en las horas y lugares adecuadas.

No obstante, los mayas de Tiholop aseguran que cuando el *ajcanul* de la persona es atacado por un “aire” o “viento”, es señal de que la persona va morir. Un habitante señala que los “aires” o “vientos” atacan al *ajcanul* cuando el individuo no le “guarda respeto”, no le da “descanso”, ni lo “alimenta” adecuadamente, por eso seres de su misma naturaleza se quieren apoderar de él para darle una función especial convirtiéndolos n “guardián de los montes” o de “los pueblos”. Esta concepción quizá esté muy arraigada entre los mayas de Kanxoc donde se cree que cada lugar “tiene

³⁷ El oriente Yucatán, en la región de Valladolid, y sus alrededores. La información se recopiló en Kanxoc y San Francisco el Grande en la temporada de campo de abril-mayo del 2014.

su *ajcanul*” y es invocado en los rituales agrícolas y de sanación. Por lo tanto, el *ajcanul* es un ser que abandona el cuerpo de la persona, *winkilil*, para encarnar otros cuerpos y ser “espíritu gemelo”, su forma de muerte será definido por los otros seres de su misma naturaleza.

En consecuencia, los *iko’ob* como “entidades anímicas” o “almas”, *u yiik’al máak* “aires” o “vientos” de la persona, son los más importantes entre los mayas contemporáneos. Estos componentes energéticos regulan el comportamiento y de ellos depende la vida del hombre a partir de su *winkilil*. Las cuatro entidades, *óol*, *píxan*, *k’inam*, y *ajcanul* son materias sutiles, etéreas, intangibles, que se manifiestan como *iik’* del “cuerpo” para actuar en un espacio-tiempo, es por eso que, para los mayas, cada una de estas entidades tienen una función específica dentro y fuera del *winkilil*.

Sin embargo, el planteamiento inicial de este apartado muestra que estas energías son vulnerables a ser atacados por *iik’o’ob* como los *yuumtsilo’ob*. Por lo tanto, se consideran que pueden ser afectados por los “aires” o “vientos” de los seres poderosos que habitan el plano celestial a través de enfermedades. Algunas de las enfermedades características de los vientos son: el *xchiuw iik’* (tarántula-aire o viento), *síinik iik’* (hormigas- aire o viento), *k’aak iik’* (fuego-aire o viento; se refiere a la varicela), *síina’an iik’* (alacrán-aire o viento).³⁸ Estas energías que provienen de los vientos pueden dañar el estado emocional de la persona. Se puede observar que cada tipo de enfermedad proviene de cada tipo de “viento” y son característicos seres humanos y no humanos. Si alguna de estas enfermedades se apodera del cuerpo del humano sólo el *j-meen* es encargado de reestablecerlo, “asentarlo” en su lugar nuevamente para que el cuerpo funcione correctamente.

³⁸ Estas enfermedades son algunas de las que se registraron que lleva el sufijo *ik’*, existen más, que se consideran como “aires” o “vientos” que mandan los seres sobrenaturales para ocasionar daño a las personas, la concepción de “mal viento”. Por lo tanto, se puede notar que un *ik’*, puede ser una enfermedad, la energía que afecta esa enfermedad y los entes que lo envían (seres sobrenaturales).

3.2. El *j-meen* como vínculo con los “aires sagrados”

La medicina tradicional sigue siendo uno de los papeles más importantes de los médicos indígenas y los *j-meen*, quiénes hoy en día siguen desempeñando ese papel necesario para las comunidades, ocupándose del bien físico y espiritual de sus pacientes (Gubler, 1996: 11). Por lo tanto, hablar de especialidades no reflejan una concepción propia de su cultura y a través de la práctica de salud, los que son diestros en determinado tipo de terapias, dando lugar a “especialidades” como el huesero, el hierbatero, el sobador o tallador, la partera y el curandero, formas de ser *j-meen* que, en realidad todos manejan en mayor o menor grado técnicas terapéuticas: hierbateros-talladores, talladores-acupuntores, hueseros-talladores, parteras-hierbateras, el *j-meen*, además de ser el especialista ritual, por lo general maneja varias de estas artes (Hirose, 2009: 22). No obstante, el papel del *j-meen* en las comunidades mayas puede situarse en alguna de las categorías presentadas, la característica principal que lo distingue de las demás, es su capacidad de viajar por el espacio-tiempo, realizar rituales de sanación y petición, además de poseer su poderosa herramienta de trabajo que es el *sáastun* “instrumento de adivinación, cristalina” con la que se comunica con los seres “aires” o “vientos”, “consultar el origen de las enfermedades” o bien “sacar la suerte” de las personas.

Los estudios realizados acerca del papel del *j-meen* en eventos rituales son de suma importancia. En el contexto prehispánico su figura pudo haber sido heredera por la profesión de *ah k'iin* (Sosa, 1985; Villa-Rojas, 1978; Hanks, 1990; Farris, 1992; Freidel, *et. al.*, 1993; Mellado y cols., 1994; Marion, 1995; García, *et. al.*, 1996; Chuchiak, 2001; Hirose, 2009), palabra que se refiere a “especialista ritual” “sacerdote o “chamán” (Hirose, 2009: 23). El mismo vocablo de *ah k'iin* se emplea en la actualidad para denominar los *j-meen* en varias comunidades mayas. Por ejemplo, en la comunidad de San Francisco el Grande, municipio de Tinum, se le puede decir *ah k'iin* a los *j-meen*, haciendo referencia a que son los que “pueden viajar” o “comunicarse” con otros seres “cuando el sol esté en el centro”, al medio día. Del mismo modo, en la comunidad de Kanxoc, municipio de Valladolid, a los *j-meen* se

les llama *ah k'in* porque son los que curan a través de la “energía del sol” considerando que el *yuum k'iin* “padre sol” es quién tiene el poder de dar calor al cuerpo y a la sangre para mantener la vida; la palabra más conocida para los “especialistas rituales” es el *j-meen* aunque pueden existir también las *x-men*.³⁹

Ahora bien, se ha introducido en la antropología mexicana el término “chamán” para el estudio de los “especialistas rituales en Mesoamérica” (Hirose 2009; Romero, 2011, de la Garza, 2012), aludiendo a que son capaces de viajar entre diferentes espacios, hacer curaciones sin la presencia del paciente, transmutar, y comunicarse con las divinidades a través de plantas psicomáticas. Si bien el término es utilizado entre los mayas por Villa Rojas (1978), Mercedes de la Garza (2012) introduce el vocablo de manera profunda para analizar los estados alterados de conciencia, los trances extáticos y la experiencia onírica que permiten a los seres humanos percibir de una manera diferente la realidad y conocer otros mundos a los que una persona común no es capaz de acceder. Asimismo, muchos de los estudios sobre el chamanismo en México están basados de la obra de Mircea Eliade (1979), quién definió la figura del “chamán” como una persona capaz de comunicarse en otros mundos a través de las experiencias de trance.

Como sabemos la palabra “chamán” proviene del *tungus* y originalmente se refería a ciertos ritualistas de los pueblos uralaltaicos de fuerte sustrato cazador (Martínez González, 2009: 1998). No obstante, no es mi intención categorizar a los “especialistas rituales” mayas con el término “chamán”, usaré la palabra autóctona *j-meen* para referirme a aquellos individuos que tienen la capacidad de viajar en los sueños, hacer rituales agrícolas y de sanación, que están siempre en estados alterados de conciencia, que poseen un “lenguaje esotérico y sagrado”, y que pueden comunicarse con otros seres a través de su experiencia onírica y ritual. El *j-meen* es quién hace viajes al inframundo, al interior de las pirámides, para obtener el *sáastun* (cristal adivinatorio), pero previamente pasa por períodos de abstinencia

³⁹ El prefijo x señala que se trata del género femenino. En Kanxoc, según los habitantes existía una *x-men* quién realizaba sólo rituales de sanación y quién falleció hace varios años.

sexual y ayuno, como medio para controlar o disminuir la percepción sensorial y con ello facilitar su entrada a estados modificados de la conciencia (Hirose, 2009:28).

El *j-meen* en Tiholop

El *j-meen* es un ser humano con características especiales, de carácter siempre fuerte, serio, ensimismado y hasta poco sociable (Quintal *et al.*, 2013c: 146). En este apartado analizaré específicamente el caso de don José, *J-meen* de Tiholop, una persona que convive con todos sus paisanos y al que consideran alguien respetado por su profesión. Es el encargado de combatir las enfermedades que provienen de los “aires” o “vientos”, *iik'o'ob*, pero no sólo cura estas enfermedades sino que puede comunicarse con seres con quienes entabla una íntima relación.

Entre los mayas yucatecos se dice que son muchas las formas por el cual uno puede ser *J-meen*.⁴⁰ Se cree para llegar a ser *j-meen* uno tiene que nacer con ese don, y si no lo ejerce “puede morir”, como es el caso del *j-meen* de Tixcacalcupul en el Oriente de Yucatán. Don Lucio es un *j-meen* muy reconocido de la comunidad. En la primera visita que se realizó en el 2012 relató cómo murió a los 17 años y volvió a resucitar para adquirir el don de hacer rituales. En la última visita que se realizó en el 2014 aclaró que el día antes de su muerte había soñado un “señor” de cabello largo, como de 50 años, quién le había dicho que si no ejercía el “don” que tenía desde su nacimiento se lo “iban a llevar” para enseñarle cómo desempeñarlo. Cabe mencionar que don Lucio afirmó que antes de perfeccionar su labor y morir siempre le sucedía cosas extrañas, como por ejemplo “ver sombras” y “escuchar ruidos de conversaciones en la madrugada”; fue cuando murió y resucitó al mundo aprendió ser un verdadero *j-meen* (Balam,2014).

Los mayas de Tiholop indican que se le revela el don cuando la persona haya pasado por algunas pruebas que los *yuumtsilo'ob* les manda, por ejemplo, “haber sobrevivido por tres picaduras de serpiente”, y “haber encontrado el camino de

⁴⁰ Véase Quintal *et al.*, 2013c, “Los que hablan con los vientos”.

regreso cuando este se pierde en el monte”. Es también muy común que el “don” le sea revelado al futuro *j-meen* después de haber pasado por una enfermedad muy severa de la que sólo haya podido curarse cumpliendo con su destino como sanador (Hirose, 2009: 32). Sin embargo, otra de las formas de adquirir este conocimiento especial es haberlo heredado de un “maestro”, un *j-meen* experimentado como lo señala De Ángel García (2013:115) “el aprendizaje empírico que habrá de realizar la persona como asistente de otro *j-meen* (normalmente su abuelo materno), deberá aprender el uso de las plantas medicinales, la preparación del altar, los gestos y acciones a realizar durante los rituales, la forma en que se cocinan las ofrendas y el significado simbólico que poseen sus componentes”.

En Tiholop, don José tuvo la dicha de haber sido hijo de uno de los grandes *j-meen* que existieron en esta zona. Relata que su padre le enseñó cómo curar enfermedades y cómo entrar en comunicación con los *yuumtsilo’ob* a través de distintos elementos, como las revelaciones y la sabiduría a través de granos maíz. Su experiencia fue durante 10 años por el cual adquirió los conocimientos suficientes para curar enfermedades y, no fue hasta los 17 años de edad que se le reveló su don en sueños y pudo hacer rituales.

La forma en que don José pudo perfeccionar su “don” fue mediante un ritual llamado *Lóoj*, que según él consiste en entregar el *pixan* “antiguo” a los *yuumtsilo’ob* para que le concedan uno “nuevo”. Este ritual se realiza dentro del terreno del futuro *j-meen*, donde otro *j-meen* entrega a la persona a los *yuumtsilo’ob*. Sólo se puede hacer este ritual cuando se le haya revelado el don a la persona en los sueños. Después del ritual, el *j-meen* ya puede realizar ceremonias de sanación, adivinación, consagración y agrícolas. La comunicación constante que va emprender con los *yuumtsilo’ob* le permitirá saber cómo efectuar su profesión adecuadamente.

No obstante, los mayas de esta comunidad señalan que cada *j-meen* tiene una forma por el cual puede entrar en contacto con las “deidades”. Algunos utilizan su *sáastun* para comunicarse y consultar a quién los guía, los *yuumtsilo’ob*. Otros lo experimentan durante sus sueños, donde “les dicen” qué es lo que tienen que hacer

cuando están a punto de realizar un ritual o curar un paciente. La comunicación siempre tiene que estar acompañada de plegarias, algunos agregando la invocación de santos católicos, otras dirigidas a los seres autóctonos del pensamiento maya. Por ejemplo, don José afirmó que su maestro es San Bartolo, “el más grande *j-meen* que existe”, conocido también como San Bartolo-*j-meen*. Sin embargo, este santo también es un *ah k'iin*, quien tiene el poder de conceder la sabiduría cuando el sol esté en su punto máximo, al medio día. Sus médicos son sus padres que los llama *ki'ichkelem yuum*, aunque no sabe exactamente de quienes se trata, puede afirmar que son entes con características de ser “aires” o “vientos”, *iik'o'ob*.

En efecto, don José tiene una manera muy particular de comunicarse con los seres *iik'o'ob*, mediante un pequeño ritual previo llamado *bolom ixi'im* “las nueve maíces”, quién les hablan y revelan cómo debe ejecutar el ritual y cuáles son los seres *iik'o'ob* que debe invocar. En cambio, en el trabajo de campo realizado en Ichmul se encontró que el *j-meen* don Feliciano Tapia, se comunica con los *yuumtsilo'ob* mediante su *sáastun*, y en los sueños, *wayak*; “en los sueños se ve transportado a territorios que los *yuumtsilo'ob* quieren que visite; despierto puede presentársele algún señor, deidad, o alguno de los *iik'o'ob* que le revelan la razón de dichos sueños” (Quintal *et al.*, 2013c: 155). En el primero es preciso aclarar que un *j-meen* puede obtener esta sabiduría cuando encuentra una mazorca de maíz en “trece filas”, si es su “suerte” encontrarlo, como asegura don José, es su destino ser uno de los *j-meen* que puede entrar en comunicación con los “aires” o “vientos” cuando efectúa un ritual y desprende su *pixan* (envoltura) de su cuerpo para hablar “espiritualmente” con los *iik'o'ob*; “los actos del *j-meen* en los rituales sagrados también son actos que permiten un reconocimiento de autoridad ante el hombre común, practica ciertos actos que lo enlazan con las divinidades ante los ojos del común de los mortales” (Tuz, 2010: 155).

Don José afirma que la razón por la cual sabe todos los nombres de las divinidades es porque “habla con ellos”, son “personas” que sólo él puede ver su figura porque tiene el “poder”, esa “virtud” de comunicarse con ellos. Además aclara que el lenguaje de ellos no son los mismos que el de una persona común, es un

lenguaje esotérico y sagrado, es por eso que un *j-meen* puede hablar con ellos porque sólo él puede aprender ese “idioma”; el lenguaje *suyua'* como lo ha recalado Arzápalo (1997). Este lenguaje está lleno de una infinidad de metáforas que un individuo maya común desconoce; por ejemplo, los rezos del *bolom ixii'im* se pueden encasillar en los difrasismos de la lengua, (Garibay, 1989; Montes de Oca, 1997, 1998). No obstante, pueden ser considerados lenguajes míticos, poéticos, proféticos, que hoy en día se considera como el *sujuy t'aan* “habla puro”, no necesariamente es el correcto, es un lenguaje que se aprende mediante las revelaciones y durante la experiencia onírica.

Durante el ritual de *bolom ixii'im* el *j-meen* don José puede tener “visiones” y saber cuáles son los seres *iik'o'ob* con las que se comunica, como se les debe tratar y preguntarles si “reciben” o no las ofrendas, se les debe llamar y “bajar” en un ritual que ha efectuar. En el ritual del *bolom ixii'im* el *j-meen* realiza la siguiente oración (Figura 5):

*Tu k'aba dios yuumbil, espíritu santo, san pedro, san pablo, xki'ipcham kolebil maría, oksikint'aan bakan xan utial in k'aat te'ex tu noju k'aab bakan xan san bartolome, ahk'in u tamchumuch gloria, uti'al u chikul bolom ixiiim bakan, Ajcanul bakan, balam bakan, tu bendición yuum iik' bakan xan in yumen, ken in chinpolte tu metiasil nunkaj bakan, kin katik le santo perdón way tu lu'mumil k'eban bakan, tu k'aaba yuumbil, espíritu santo, dios...yuum.*⁴¹

En el nombre de dios padre, espíritu santo, san pedro, san pablo, a la hermosa virgen maría, vengo implorares y pedirles, en el nombre de san Bartolomé también, ah k'iin de la gloria en medio día, en las revelaciones de las nueve maíces, al *ajcanul* también, al *báalam* también, con la bendición de los señores aires o vientos mi señor, quiénes voy a implorar en el trabajo en el pueblo de nunkaj (Tinunkaj) también, les pido el santo perdón en el mundo, en el nombre del padre, espíritu santo, Dios...Padre.

La adivinación prevé una comunicación entre el sacerdote y una dimensión subyacente, es decir, una dimensión inconsciente de la mente en dónde se le revelan las verdades más profundas, al entrar en contacto con la parte divina del universo

⁴¹ Rezo del *j-meen* de Tiholop para “pedir a los maíces el permiso para invocar a los seres *ik'o'ob*”. Transcripción y traducción del autor, (2014).

(Sotelo, 2013: 171). Don José concibe el maíz⁴² como sustento de los dioses y de los humanos, ésta es la razón por el cual puede entender su significado porque posee la “virtud”, “los hombres son hechos de maíz” y lo que “comes dirá sobre ti”. Sin embargo, es de suponerse que los maíces poseen dueño y cuando se practica cada ritual nunca debe faltar la bebida hecha del mismo elemento. Don José relata que puede tener una visión a través de los maíces: “el maíz es que te da vida, eso te mantiene vivo. Si no hay maíz cómo vamos a vivir en este mundo. El maíz es quién va revelar sobre ti, porque es lo que comes, lo que da pensamiento. Si es tu suerte encontrar los trece maíces en la milpa que tú mismo sembraste, ese será tu destino, Dios lo puso para ti, podrás ayudar a mucha gente, hacer trabajos (rituales) y comunicarte con sus dueños”.⁴³ En cuanto a la semilla, contiene gérmenes vitales para engendrar vida; es una imagen clara de las potencialidades latentes, de la dimensión oculta que va a brotar y se va revelar (Sotelo y Cravery, 2013: 188).

En consecuencia, esta es una de las formas en que los *j-meen* pueden entrar en contacto con las divinidades, seres considerados *iik'o'ob*. Pero cada *j-meen* tiene sus particularidades y formas de hacerlo. Los *iik'o'ob* son los encargados de mantener la vida en el universo, se les atribuye un respeto especial en la vida cotidiana, por eso el *j-meen* se comunica con ellos. Los “especialistas rituales” deben conocer a estos poderosos seres *iik'o'ob*. En el caso don José se encontró que él conoce “personalmente” a los *baalam*, *itzá*, *cháak* y *aluxes*. Relata que cada una posee un “cuerpo”, un *winkilil* que sólo él puede ver. Por ejemplo, afirma que los *báalam* son “hombres” gigantes que miden más de dos metros, tienen el “pelo largo” y “sus barbas”; son los encargados de “cuidar” espacios como las milpas y salidas de los pueblos que se les tienen asignados por sus superiores, los *yuumtsilo'ob*. Los *itzá* son los jefes de los *cháak*, se tratan de personas “ancianas” de cabello totalmente “blanco” y tienen la capacidad de castigar a los *cháak* sino ejercen de manera adecuada su labor.

⁴² Esta idea antigua proviene del mito de la creación que aparece en el Popol Vuh, que los hombres son hechos de maíz., (Adrián Recinos, 1960).

⁴³ Comunicación personal con don José *J-meen* de Tiholop, 2014.

Los *cháak* “son personas como de 50 años” que tienen sus caballos (serpientes) y músicos (ranas). Los *aluxes* son “niños desnudos” como de 5 años en adelante que cuidan la milpa y los terrenos.



Figura 5. Don José Cox, *j-meen* de Tiholop haciendo el rito del *bolom ixi'im* “revelación de los nueve maíces”, (Trabajo de campo, 2014).⁴⁴

El vínculo *del j-meen* con cada uno de estos seres se presenta cada día, pues es el encargado de alimentarlos y hablar con ellos para que no haya ninguna desgracia en el mundo. En los rituales no sólo puede controlarlos sino llegar a “acuerdos” para mantener la vida. El ritual es el momento “sagrado” en el que el *j-meen* se convierte en un ser *iik'* para entablar una plática con los otros seres de esta

⁴⁴ Todas las imágenes que aparecen en este documento son tomadas por el autor durante el trabajo de Campo en Tiholop, en el verano del 2013 y 2014, excepto los mapas a los que se les asigna los créditos correspondientes.

misma naturaleza mediante el abandono de su *píxan*, es una práctica que controlan. En los rituales de sanación, consagración, agrícolas, estarán siempre presentes estos seres mediante las invocaciones, para combatir una enfermedad junto con ellos, ofrendarles y establecer un enlace en un espacio sagrado. Asimismo, pueden encarnarse en un cuerpo humano y manifestar su presencia en un espacio ritual, como lo veremos a continuación en el ritual de “petición de lluvia”.

CAPÍTULO 4. LOS *I/K'O'OB* EN EL RITUAL DE “PETICIÓN DE LLUVIA”

La importancia de hacer el ritual de petición de lluvia, *Ch'a Cháak* entre los mayas contemporáneos recae en conservar una tradición sustentada en relación de reciprocidad con las divinidades. Sin embargo, el valor del agua también ha jugado un papel preponderante. En la península de Yucatán ha existido siempre una escasez de este elemento natural, por eso ha sido considerado como uno de los componentes “sagrados” del universo propicios para la agricultura. Hirose (2009: 136) añade que el agua es uno de los elementos naturales indispensables en el mundo: tierra, agua, fuego, aire. Además constituye parte del ser humano, donde se manifiesta como materia (expresión física) y como energía (su expresión sutil), determinando su forma de comportamiento. Las representaciones de divinidades del agua, ha sido valorado desde tiempos prehispánicos, “la diosa Ixchel, diosa de la luna, señora de las aguas y del amor, plantas, y de la tierra” (Campos, 2006: 160), fue de las más importantes, junto con *cháak*, desde tiempos remotos.

De acuerdo con los estudios arqueológicos en las zonas bajas del área maya, como es la Ruta Puuc, Chichen Itzá o Ek Balam, hubo una escasez de agua que afectó a los habitantes mayas; por lo tanto, se sabe que diseñaron una cantidad de cisternas conocidos como *chultun* para almacenar agua de lluvia (González de la Mata, 2003:994). Álvarez (2004) señala que en la península de Yucatán existen pocos asentamientos de agua dulce para el consumo y uso cotidiano:

La península de Yucatán forma una amplia llanura surcada por algunas cadenas montañosas de poca elevación. Debido a la naturaleza calcárea del subsuelo en la península, [...] las corrientes de agua superficiales son muy escasas, debido a que las lluvias (500 mm anuales) se filtran al subsuelo, a causa de la porosidad del terreno, y esto propicia la formación de depósitos de agua subterráneos denominados *dzonot*, en maya yucateco, o cenotes. Por este motivo sólo existen tres ríos menores que fluyen en extremos distantes de la península, a saber, el río Champotón en la costa de Campeche, el río Lagartos hacia el norte y Xelhá en la costa oriental del Mar Caribe, que en realidad son vías o entradas de mar. [...] algunas lagunas y cuerpos de agua interiores como Chichankanab y Ocum en la porción central de la península, los lagos de Cobá hacia la porción nororiental, así

como el lago de Bacalar. El clima, como en la zona central, es tropical caluroso con la estación lluviosa durante el verano, (Álvarez, 2004: 4).

El agua como fuente de vida entre los mayas se usaba en varios contextos. Su valor como “agua dulce” *ja'* sirve como medio de purificación del hombre en los rituales de sanación. Barrientos *et.al.* (2006: 320) recalca que se ha tomado en cuenta la función de los sistemas de agua para satisfacer necesidades de subsistencia y adaptación ecológica al bosque tropical de las Tierras Bajas y la zona kárstica de Yucatán. Sin embargo, asegura que en muchas ciudades mayas, la disponibilidad de fuentes perennes de agua descarta una función puramente de abastecimiento, por lo que la existencia de canales y reservas estuvo ligada a otras necesidades, particularmente de tipo ideológico. Por ejemplo, la creencia de que existen seres cuidadores del agua que propician la lluvia para la agricultura, es una de las razones por las cuales el agua se ha considerado como elemento “sagrado”.

Los conocimientos sobre las virtudes del agua aún se mantienen en la zona de Yucatán. Es uno de los elementos naturales propicios para la sanación de enfermedades y rituales. En la comunidad de Tiholop, los habitantes consideran el agua de los cenotes y cuevas, llamadas también *sujuy ja'* (“agua virgen” o “agua sagrada”), como fuentes primarias que se usan en los rituales agrícolas para la elaboración de las bebidas que se ofrendan a las divinidades, como el *balche'* y el *saka'*. Además, los habitantes de este pueblo creen que existen dueños de las aguas subterráneas y les conocen como *kanan sayab* y *báalam sayab* (“señores cuidadores de las venas del agua”). Estos seres se encargan de “cuidar los cenotes”, las “grutas”, lo que se conoce en maya yucateco como *ta'akbi ja'* “aguas escondidas”. Vale la pena señalar que, actualmente varios cenotes se han usado como medios turísticos. Existen zonas en Quintana Roo donde los contenedores de agua se comercializan, como los que se encuentran cerca de sitios arqueológicos. No obstante, los que se encuentran dentro de los bosques y cerca de los pueblos aún funcionan como sitios “sagrados” donde se recolecta agua para las ceremonias y donde se mantiene vivo el vínculo con los seres *iik'o'ob* protectores de la naturaleza.

Por otro lado, el agua es indispensable para el crecimiento de los cultivos y se vincula íntimamente con la agricultura. Entre los mayas de Tiholop⁴⁵, la insuficiencia de este elemento permite que haya la necesidad de venerar a una deidad capaz de propiciar la lluvia: se trata de *cháak* “dios de la lluvia”. El ritual que se ofrece a esta divinidad se llama *Ch’a Cháak* en el sur-oriental de Yucatán; en la Zona de camino real Campeche, Tuz Chi (2009:166) lo reporta como *Mamam Cháak*, quizás por traducirlo como “pasan las lluvias”⁴⁶. Por último, en un trabajo de campo en la zona de Norte de Yucatán en *xbak’a*, Cenotillo, se reporta este ritual como *Cha’ Cháak* “Soltar la lluvia”.⁴⁷ Este rito comprueba la importancia del agua para los mayas yucatecos, es un elemento indispensable para la vida cotidiana; sus usos y representaciones nos remite a comprender el vínculo del ser humano con los protectores de este elemento, concebidos como *iik’o’ob* “aires” o “vientos”.

Según (Ruz, 2009: 73) el ritual de “petición de lluvia” proviene de la época prehispánica, y aunque se entremezcla con signos y símbolos cristianos, se realiza cada año en la península de Yucatán. Su objetivo principal es asegurar la benevolencia de las deidades *yuum cháak* para contar con agua suficiente para la vida humana. Del mismo modo, Terán y Rasmussen hacen referencia a la importancia de este ritual a partir de un relato de Fermín Dzib, oriundo de Xocén, Yucatán:

⁴⁵ Vale la pena recalcar que esto no sucede sólo entre los mayas de Tiholop, sino que la escasez de lluvia para el crecimiento de los cultivos se da a nivel peninsular.

⁴⁶ En el Diccionario maya Cordemex, *maman k’in* significa “pasan los días”; *maman k’in u taal u k’axal ja’* “diariamente llueve” (Barrera Vázquez, 1980: 498). Tal parece que es la razón por el cual se conoce como *maman cháak* “pasan las lluvias” ya que el ritual siempre se realiza en épocas de lluvia; por lo tanto, esto permite poner sobre la mesa, la probabilidad de que este ritual no sea de “petición de lluvia” para los habitantes de la zona de Camino Real Campeche, sino agradecimiento a las “deidades” por “mandar las lluvias”.

⁴⁷ En algunos pueblos del Oriente de Yucatán como Kanxoc, Municipio de Valladolid, y pueblos de Quintana Roo, como San Ramón, Felipe Carrillo Puerto, entre otros, este ritual se le ha denominado con el simple nombre de “rogación”.

Estamos obligados a hacer la ceremonia del *Ch'a Cháak*, porque los antiguos, nuestros abuelos, decían: si no lo hacemos, seremos castigados, Por eso se hace cada año, para que haya cosecha para todo del pueblo de Yucatán y para que abunde la lluvia. Si no viene el dios *cháak* con la lluvia, nadie va vivir, ni los animales ni los pájaros. No logramos nada, no podemos vivir. Sólo por el producto del campo vive la gente. Porque no tenemos estudios creemos más en la ceremonia *del Ch'a Cháak...*" (Terán y Rasmussen, 2008: 29).

De acuerdo a los datos que se recabaron en Tiholop, la realización de este ritual, permite a los humanos mantener la relación con los seres *iik'* y entrar en comunicación con estas divinidades para que les puedan "suplicar" a los *chako'ob* y sus ayudantes (*yuumtsilo'ob*, *báalam*) que manden la lluvia a través de las distintas cualidades y poderes que poseen. Por lo tanto, los campesinos están conscientes de la reciprocidad que establecen con los seres no humanos y su papel para equilibrar el orden de la naturaleza. Por ejemplo, en el ritual de "petición de lluvia" los campesinos organizan la "batida" para cazar los venados que servirán como ofrenda para los dioses, pero no se pueden pasar de la cantidad que las los "dueños" de los animales "concedan". El *j-meen* hace el diagnóstico con su *sáastun*, "piedra adivinatoria", e indica a los cazadores cuántos animales pueden matar para la ofrenda; si algún cazador se atreve a sobrepasar de la cantidad señalada, se cree que estos seres no propiciarán la lluvia y enviarán enfermedades al cazador, como "aire" o "viento" que cargará en su cuerpo y provocará su muerte, por haber desobedecido la ley natural del "dueño" de los animales.

Durante este ritual se pudo observar que la fe que tienen los milperos al realizar sus "súplicas" a seres sobrenaturales está muy arraigada a sus conocimientos ancestrales. Se cree que si un campesino no tiene la voluntad y un corazón fuerte para cumplir con el compromiso de participar en el ritual de "petición de lluvia", los dioses no concederán el agua para el crecimiento de los cultivos en la milpa. Asimismo, el *j-meen* es quién establece el vínculo con los dioses, quién habla por los campesinos y la humanidad. En efecto, venerar al dios *cháak* es un conocimiento que proviene de la "antigüedad" y se conserva su tradición entre los mayas contemporáneos. Se ha transformado su concepción, pero su sentido se dirige a venerar seres *iik'* que se encuentran "vivos", con el objetivo de que estos entes

manden el agua para la agricultura y haya suficiente alimento para mantener la vida en el universo.

Ahora bien, el venerar un dios como *cháak* y considerarlo un *iik'* nos remite a comprender su importancia para los mayas. Se sabe que en el área maya no existe un “dios del viento” bien definido, se le atribuye a múltiples seres que tienen la característica de manifestarse como *iik'*, este es el caso de *cháak*, se considera uno de los seres *iik'* que puede tener diversas connotaciones dependiendo de cada pueblo. En el trabajo de campo realizado en Oriente y Sur de Yucatán, a esta deidad se les atribuye una percepción sincretizada con los santos, san Miguel Arcángel y san Lázaro son considerados “dioses de la lluvia”. Sin embargo, existen concepciones autóctonas. A esta deidad también se le asigna nombres con base en sus “sus aires o vientos”, *u yik'alo'ob*; los más comunes que se encontraron son *yuumtsilo'ob*, *yuum iik'*, *báalam iik'*. Por lo tanto, el tema central de tesis es analizar los múltiples valores y connotaciones que se le asignan al “dios de la lluvia” en el ritual del *Ch'a Cháak* y cuál es su relación con los seres humanos.

4.1 Seres “aires” o “vientos” como “dioses de la lluvia”: *yuum ik*, *yuumtsilo'ob*, *báalam iik'*

En las culturas mesoamericanas venerar un “dios de la lluvia” se situaba a que existía una necesidad de “suplicar” por agua para el crecimiento de los cultivos y establecía una reciprocidad con los seres sobrenaturales. Las peticiones se dirigían en relación a la agricultura, invocando a dioses del cerro, del monte y del viento. Nájera (2007) señala que desde la perspectiva mesoamericana existen dioses del viento que se han estudiado y se han considerado como “dioses de la lluvia” por estar relacionados con el agua y las tormentas:

El dios del viento más estudiado es Chiconahui Ehécatl o su versión mixteca Ñuhu Tachi, Q Chi, 9 Viento. Entre los zapotecos, Cocijo o Lociyo, era asociado también al número 9, y Tajín para los totonacos. Estas deidades eran consideradas dioses de la lluvia, de las tormentas y los relámpagos, tenían la capacidad no sólo de mandar agua en el mundo sino de generar viento, aire, huracanes junto con las

aguas. Entre los otomíes *edâh* era la deidad creadora y todo lo asociado a los vientos” (Nájera, 2007:36).

Entre los mayas actuales, como se había señalado, no existe un “dios del viento”, se le asocia con *cháak* “deidad de la lluvia” por ser capaz de manifestarse como “viento” o “aire”. Su percepción recae en que existen diferentes maneras de venerarlo como un ser de “viento” o “aire”. Terán y Rasmussen (2008:56) indican que en el pueblo de Xocén a los vientos son considerados como “fuertes e importantes entidades que están en el poder de dios y los *chako’ob*”. En Tiholop, a los *chako’ob* se les considera que tienen el “poder” de controlar otros tipos de vientos menores, pero también son relacionados con los puntos cardinales y los colores: *sak iik’* (viento blanco del Sur), *chak iik’* (viento rojo del Este), *box iik’* (viento negro del Oeste), *k’an iik’* (viento amarillo del Norte). Villa Rojas (1978) reporta que entre los mayas de Quintana Roo existen números *chako’ob* ordenados por jerarquía, los encargados de las nubes, relámpagos, vientos y agua se encuentran distribuidos en los cuatro puntos cardinales:

En primer lugar están los cuatro *nukuch-chacob* (*nukuch*; grande o principal) que se encuentran distribuidos en las esquinas del cielo ubicadas en los puntos intermedios del compás. Según otros informantes las esquinas corresponden a los puntos cardinales, tal como se cree entre los mayas de Chakom Yucatán. De acuerdo al lugar que corresponde a cada uno reciben los nombres que siguen: *chac.banatum-chac* al de oriente; algunos lo llaman, también, Miguel Arcángel y es considerado como el más poderoso de todos. *Kan-babatun-chac* el del norte; *Ekbatun-chac* el del poniente y *zac babatun-chac* el del sur (Villa Rojas, 1978: 292)

No obstante, los *chako’ob* son considerados como los seres más poderosos entre los mayas, ya que tienen el poder no sólo de controlar el agua, sino otras entidades que está a su mando y los fenómenos naturales como los relámpagos,, lluvia, el monte y las milpas. Por lo tanto, a los *chako’ob* se les venera a través de diferentes connotaciones. Con base a los datos recabados en la comunidad de Tiholop, se encontró que los *chako’ob* se les nombra de diferente manera en el ritual de “petición de lluvia”, a partir de la percepción sincretizada con los santos, hasta “deidades” autóctonas del pensamiento maya. Por lo tanto, los dioses mayas están

presentes en las invocaciones del ritual y tienen una relación con *cháak*, se les veneran de acuerdo a su función y energía. Los más comunes son el *yuum ik'* “señor de los vientos”, *yuumtsilo'ob* “señores de la lluvia”, *báalam* “guardianes de los espacios”

El primero, *yuum ik'*, se le asocia a *cháak* porque se considera que ejerce un control sobre los demás “vientos” o “aires”. La palabra *yuum* que significa “señor” o “padre” explica por qué para los mayas es muy importante este ser. Pues *yuum*, más allá de ser alguien que puede tener control sobre sus hijos, se asocia a un individuo como forma de respeto. La palabra *ik'* “viento” o “aire” se relaciona más con la energía que posee este ser. Entonces *cháak* como *yuum ik'* es una entidad que tiene la capacidad de ser un “viento” o “aire” con poderes subir el agua hasta el cielo y propiciar la lluvia, además puede causar enfermedades a los humanos si se les falta al respeto. Don Vicente relató cómo *yuum ik'* tiene la capacidad de “sacar” el agua de los cenotes en forma de viento:

Le yuum ik'o' leti'e yaan un poderi' ti' bin jóosik le ja' yaan ichil le ts'ono'otobo', cháak bin xaan. Yéetel u chuuj ku jóosik bin wa mae' ku beetik bin jumpéel nojoch moson ik' uti'al u bisik te kanalo', le beetik ku k'aaxal cháak”.

“El *yuum ik'* es el *cháak* que tiene la capacidad de sacar el agua de los cenotes. Él tiene el poder de sacarlo con sus calabazos o con un *moson ik'* ‘remolino’, lo lleva hasta el cielo y es la razón por el cual llueve”.⁴⁸

El *yuum ik'* es el encargado de “subir” el agua de los cenotes y de las cuevas hasta el cielo. Se le considera como uno de los tipos de *cháak* que tiene control sobre los *báalam sayabo'o'ob* (“guardianes de todas las aguas subterráneas”) quienes son jefe de los *kanan sayao'ob* (“Guardiánes de las aguas del cenote y cuevas”).⁴⁹ También estas entidades se les invocan en el ritual de petición de lluvia para invitarlos a comer de las ofrendas que les hacen los seres humanos.

⁴⁸ Don Vicente, Trabajo de campo en Tiholop, Yucatán, 2014.

⁴⁹ Comunicación personal con el *j-meen* de Tiholop, 2014.

Por otro lado, los *yuumtsilo'ob* “señores de la lluvia” son los *chako'ob* que tienen la función de ser los regadores *aj jóoyabo'ob*. Entre los mayas de Tiholop son también *iik'o'ob* que se encuentran en los cuatro puntos cardinales. Se les considera “señores” porque en el momento del ritual “bajan” en forma de “aire” o “viento”, y si no se les guarda respeto pueden matar a cualquier persona con el “aire” que los acompaña. Son los auténticos *chako'ob*, los conocidos como *yuum chako'ob* “señores de la lluvia” dependiendo de la región donde se les venera y se representan por personas en el ritual, con sus respectivas herramientas de trabajo. Éstos cuatro *yuum chaako'ob* tienen un jefe, los mayas de esta zona llaman *t'up cháak* (“la última deidad de la lluvia”) o *itzá cháak* (“deidad de la lluvia Itzá”).

Por su parte, los *báalamo'ob* son los “guardianes de diferentes espacios”, de los terrenos, pueblos, caminos, y se les denomina principalmente como *kanan jo' kaajo'ob* o “guardianes de las salidas de los pueblos”. También son cuidadores de espacios que se encuentran en la milpa, como por ejemplo las “reholladlas”, *k'o'op*, donde los campesinos siembran árboles frutales. Este ser puede “manifestarse en forma de animal o persona, generalmente en forma de anciano o búho”.⁵⁰ Se asocia a una entidad que tiene relación con *cháak* a través del “viento” o “aire” que proviene de las lluvias, porque se considera que los *báalamo'ob* son los que impiden el paso de ciertos tipos de “aires” o “vientos” que ocasionan mal a las personas. Don Macario Chi Echeverría afirma en un relato que los *báalam* son los que cuidan a las personas cuando se encuentran en la milpa:

Lekéen jo'op' u taal k'ankach cháake', wa tianech ich la koole', leti' bin le báalam kun kaláankecho', tumén cháak bin xan, iik' yanik, leti' kun a'alik bin ti le yuumtsilo'ob u calmartubao'obo', tumen yaan bin poder bin ti', yaan u kaláankech uti'al ma jentantik u yiik'al le yuumtsilo'obo, uti'al ma ts'onol wa tan bo'oykabaj yaanal jump'eel che', leti'e' báalam bin ken u takuba wa kan ts'o'onolo', bey bin yanik letio'.⁵¹

Cuando está por venir una fuerte lluvia, si te encuentras en la milpa, el *báalam* va cuidar de ti, porque es *cháak* también, sólo es aire, él le va decir a los demás señores de la lluvia que se calmen, porque tiene poder, te va cuidar para que no “cargues” el aire de los señores de la lluvia, para que no te “disparen” cuando te estés refugiando bajo un árbol, él se va atravesar si eso pasa, así es su función de él.

⁵⁰ Comunicación personal con el *j-meen* de Tiholop, Yaxcaba, Yucatán. Trabajo de campo 2014.

⁵¹ Comunicación personal con Don Macario Chi Echeverría, Tiholop, Yaxcaba, 2014.

A los *báalamo'ob* se les invoca también en el ritual de petición de lluvia por ser *iik'* “aires o vientos” que cuidan de los cultivos, los espacios de la milpa y, son los que “hablan” con los *chako'ob* para que manden la lluvia a ciertos lugares. Se les invoca como *báalam iik'* (“guardián aire o viento”).

Por consiguiente, entre los mayas de Tiholop, *cháak* es concebido como “persona” porque se cree que vive en forma de “viento” o “aire” *iik'* y también porque se les considera como algunos los santos católicos. En el ritual de “petición de lluvia” se observó que se representan como entes “sagrados” y poseen una característica principal: ser “aires” o “vientos” que se encarnan en el cuerpo de las personas. Para contrastar esta idea, entre los mayas del oriente de Yucatán estos seres tienen su aguja *púuts'*, refiriéndose a una planta alargada en forma de espina. Esta planta lo utiliza para costurar sus costales y llevar las mazorcas de maíz.⁵² Tal parece que los campesinos vislumbran su vida como *cháak*, es la razón por el cual se concibe como una persona en el mundo. En un relato contemporáneo entre los mayas de Quintana Roo se encontró que los *chako'ob* tienen sus músicos (ranas o sapos) y también tienen sus caballos (serpientes).⁵³ Los *chako'ob* entonces, son seres que viven y pueden estar en la milpa y en diferentes espacios. También en el ritual del *Ch'a Cháak*, las personas adquieren en ese momento “sagrado”, la connotación de ser “aires” o “vientos”, *iik'o'ob*. Por eso, después del ritual se les hace la “santigua”, *púus*, para retirarles estos “aires” o “vientos” que poseen en el cuerpo (Figura 6). El *j-meen* de Kanakom, quién realizó el ritual en Tiholop, señala que las personas adquieren estos “aires” o “vientos” *iik'o'ob* cuando él hace el canto y los participantes realizan el *k'aax iik'* (“amarrar los “aires” y “vientos”), luego *waach' iik'* (“desamarrar los “aires” y vientos”), para que las personas que se encuentren en las cuatro esquinas representando a los *chako'ob* adquieran el poder de ser “aires” o vientos”, los *yuum cháak* o *yuumtsil* en el ritual de petición de lluvia.⁵⁴

⁵² Comunicación personal con don Julián San Francisco el Grande, Don Eluterio Un, Ebtún, Yucatán, Marzo, 2014.

⁵³ Habitantes de K'ansebchén, Felipe Carrillo Puerto. Trabajo de Campo, 2014.

⁵⁴ Este ritual de *K'aax ik'* y *waach' ik'* consiste en que los participantes en el ritual de petición de lluvia den nueve vueltas alrededor del altar para encerrar el espacio “sagrado”, luego otras nueve vueltas,



Figura 6. La santigua de la persona después del ritual, para retirar los “aires” o “vientos, *iik’o’ob* que posee en su cuerpo.⁵⁵

4.2 Canto del *J-meen*

Los cantos “sagrados” del *j-meen* poseen ritmos esenciales que expresan un lenguaje sagrado y esotérico generando una armonía con el cosmos y los seres “sagrados” que rigen la vida en el universo (Eliade, 1998), los *iik’o’ob* presentes en el ritual de *ch’a cháak* “petición de lluvia. Schneider (2010: 138) señala que la idea de una “verdad” se tiene que cantar parece constituir el fundamento de aquel pensar “antiguo” que, en su estado de evolución más alto, se llegó a concebir como la armonía del cosmos. Por lo tanto, planteo que el *j-meen* no sólo conserva esta

en el sentido contrario de las manecillas del reloj, para abrirlo. Esto se hace mientras el *j-meen* invoca a los seres relacionados con el agua y la lluvia.

⁵⁵ Foto tomada en la comunidad de Tiholop, Yaxcaba, Yucatán, en el ritual de petición de lluvia, *Chá Cháak*, Julio, 2014. La “santigua” *púus*, para retirar el “aire” o “viento” *Ik’* de la persona que contiene dentro del cuerpo.

comunicación a través de las plegarias, sino también mantiene el orden natural del universo, una reciprocidad para que haya armonía entre la vida humana y no humana. Las ofrendas sirven como agradecimiento para los seres “aires” o “vientos”, es una manera de establecer la comunicación entre las divinidades y los seres humanos y cumplir con la reciprocidad que se establece entre seres humanos y “deidades”.

La importancia de argumentar que es un lenguaje esotérico como ya se señaló, es porque no se trata de un conocimiento que cualquier ser humano pueda adquirir. Se cree que los *j-meen* adquieren esta sabiduría a través de la experiencia onírica, es ahí donde aprenden a cantar, a rezar, curar y a darle un sentido a su vida. En el ritual de *Ch'a Cháak* se puede apreciar la “sacralidad” del canto del *j-meen*, mismo que pocas personas hablantes de lengua maya conocen y, difícilmente, pueden reproducirlo con tanta facilidad como lo hace un *j-meen*.

En consecuencia, el *j-meen* es quién juega un papel primordial en el ritual. Es encargado de establecer el vínculo con las “deidades” y hacer posible que el ritual sea un éxito. El *j-meen* desprende una energía (*pixan*) ubicada en su cuerpo para poder “viajar” en otra condición como *iik'* y asegurar la comunicación con las divinidades. Esta capacidad que poseen los “especialistas rituales” se les presenta a muchos desde el nacimiento. Ellos lo llaman el *síij óolal* “regalo” de Dios, lo que podemos llamar también como el “don”.

En efecto, es el *j-meen* una persona que tiene un “poder”, cualidades y funciones específicas que lo hacen ser importante a nivel social. En el ritual de “petición de lluvia” es quién da indicaciones a los participantes de cómo hacer el ritual. El “maestro” que sabe, conoce los comportamientos de las “deidades” y como darles vida en un espacio “sagrado”. A continuación presentaré un canto del *j-meen* de Kanakom durante el ritual en Tiholop del 2014. En esta plegaria se puede apreciar una oración de la forma de dotar al hombre con la energía de los “aires” o “vientos” durante la ceremonia, y cómo se les pide se encarnen dentro de la persona para que se pueda representar su figura. Asimismo, se puede observar el vínculo que se

establece con estos seres al momento de la “súplica”, “rogación”, por eso, se les debe ofrendar el “santo vino” o *balche’* y *el saka’* (Figura 7):

Canto

En el oriente también invoco a san Miguel Arcángel también mi señor, *Kilin* también, se mueve en el centro del cielo también mi señor. Se mueve también San Antonio hace sus relámpagos también, el trece de Junio también mi señor. Qué bonito se mueven también en el centro del cielo también mi señor, con el santo canto los bajo y que vivan aquí también mi señor. Asentados y de arriba para abajo también, están llegando aquí también mi señor, como aires o vientos también, en el cielo también, llegan aquí en las cuatro esquinas del altar también mi señor. En el nombre de espíritu santo, los señores padres, a los *Báalam iik’* “señores aires y vientos” también, los bajo y que vivan aquí también mi señor.

En el centro del cielo del sur también, asiento y que viva san Bernabé también mi señor, *kilin* también, se mueve también en el centro del cielo del sur también mi señor, con el santo canto también lo bajo y que viva en el centro del cielo del sur también mi señor. Qué bonito se mueve también san Bernabé mi señor. Asentado y de arriba para abajo también, están llegando aquí también mi señor, como aires o vientos también, en el cielo también, llegan aquí en las cuatro esquinas del altar también mi señor. En el nombre de espíritu santo, los señores padres, a los *báalam iik’* “señores aires y vientos” también, los bajo y que vivan aquí también mi señor.

En el centro del cielo del poniente también, hago que se mueva también san Lázaro también mi señor, se mueve también San Isidro, *Kilin* se mueve también san Bernardino mi señor, se mueve san Bartolo también, *Kilin* se sacuden en frente, en centro del cielo y los cuatro puntos cardinales también mi señor, con el santo canto también, los bajo y que tengan vida aquí también mi señor. Qué bonito también llegan aquí, en las cuatro esquinas del altar bajo el Santo *saka’* puro también mi señor. Asentados y de arriba para abajo también, están llegando aquí también mi señor, aquí abajo también se asientan y les doy vida también mi señor.

Invoco también a san Pablo, a san Pedro también, *kilin* se mueven también mi señor. En la tierra de verdad también, en la tierra de verdad también de san Pablo, también de San Pedro les entrego esta santa primicia puro también mi señor. El *saka’* y también el *balche’* puro también mi señor. Asentados y de arriba para abajo también, están llegando aquí también mi señor, como aires o vientos también, en el cielo también, llegan aquí, en el nombre de espíritu santo, los señores padres, los *báalam iik’* “señores aires y vientos” también, los asiento y que vivan aquí mi señor.

En los cuatro puntos cardinales del cielo también, en el centro de la tierra también, pido permiso para bajar y hacer vivir el último de los *cháak* también mi señor. *Kilin* también, se mueve en los cuatro puntos cardinales, en centro del cielo también mi señor, con el santo canto, lo asiento y hago que viva también mi señor. Qué bonito también llega aquí también mi señor, asentado y de arriba para abajo también, está llegando aquí también mi señor, como aire o viento también, en el cielo también, llega aquí también mi señor. Encima también de los cuatrocientos ochenta millones de kilómetros en los puntos cardinales, en el

centro del cielo, muevo a los trece santos *aj korrientales* (los que mueven el agua) también mi señor. Yo también José Abelardo hago el compromiso, en las 24 horas también con los trece señores del cielo también mi señor.⁵⁶



Figura 7. El rezo cantado del *j-meen*, entrega de la bebida “sagrada” el *balche’* y *saka’*, súplica para que “vivan” los aires y vientos en las cuatro esquinas del altar.

En este canto el *j-meen* tiene conexión con diferentes seres sobrenaturales que se encuentran en un espacio ritual. Este ser humano adquiere en el momento “sagrado” ritual ser “otra” persona con poderes y cualidades de relacionarse con otros seres “sagrados”. Tiene íntima relación con elementos de la naturaleza. Está interconectado con otros seres y no se separa de ellos. Muchos de los seres que “llaman” en el canto, bajan de un plano celestial a uno terrenal, donde pueden ser vistos por el *j-men* y las personas que juegan el papel *cháak* durante el ritual. Estos

⁵⁶ Véase el texto original en maya yucateco, anexo 1.

seres pueden verse en cuerpos de “animales cómo las aves” o “sombras” con apariencias de personas. Durante el canto, cuando se entrega los *nooj waaj* “los panes” y el *balche’* y *saka’*, la “última entrega” se considera que es el momento cuando se pueden ver estos seres durante el ritual del *Ch’a Cháak*. El canto mismo es “aire” o “viento”, *iik’*, “esencia” de los dioses que se encarna en el *j-meen*.

4.3 Las personas como *cháak*: seres “aires” o “vientos”

El “simbolismo” de los *iik’o’ob* en la vida ritual de los mayas contemporáneos es un elemento “sagrado” que define la experiencia y la realidad. Tal parece que la concepción de representar a seres protectores de ciertos espacios va más allá de sólo ser un acontecimiento relevante para el estudio antropológico, la función de metamorfosis es el aspecto más interesante que se ocupa en este estudio, cómo un individuo puede estar en constante alteridad a través del ritual donde va adquiriendo otra condición de “persona”, como *iik’o’ob* “aires” o “vientos”. Descola (2012: 70) plantea que los humanos y todas las clases de no humanos tienen materialidades específicas, en tanto sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos con propiedades contrastantes, cuerpos que son frecuentemente descriptos localmente como simples ropajes para subrayar mejor su independencia de las interioridades que lo habitan. En este sentido, la interpretación de las energías “aires” o “vientos” se sitúa en que pueden encarnar el cuerpo humano durante el ritual, un momento “sagrado” donde se altera el estado normal de la persona y adquiere otra condición del ser, en este caso, se vuelve un ser divino. Por ejemplo, las personas que adquieren el poder ser *cháak* durante el ritual de *Ch’a Cháak* en Tiholop, ser uno de los *iik’o’ob* que tienen el poder de ocasionar enfermedades sobrenaturales a las personas.

La idea de que estos seres se encuentran presentes durante el ritual de “petición de lluvia”, es porque los mayas de Tiholop se relacionan íntimamente con estos seres en la vida cotidiana y las tareas agrícolas. Además la concepción de “persona” para ellos se construye socialmente a partir de la convivencia con estos

seres durante el trabajo cotidiano. Por ejemplo, para que las personas puedan fungir como *cháak* existe un ritual previo, el *bolom ixi'im* “nueve maíces” que revelarán el individuo apropiado para adquirir “otro” ser, el de *yuum cháak*, mismo que autoriza a través de los maíces la persona que representará su papel en el ritual. Después de esta pequeña ceremonia, el ser humano común se transforma en un ser “divino”, su función es de actuar como *cháak*, un ser *iik'* “aire” o “viento”; el *j-meen* es quién le otorga el poder, “el cambio de esencia” para que sean personas-*iik'o'ob* que “definan su destino mismo”. Se cree que la manera cómo actúen en el ritual es la manera cómo los *chako'ob* realizarán su trabajo cuando se desprendan del cuerpo humano y regresen a su lugar de origen (plano celestial) después del rito.

Tuz Chi (2009: 172-174) afirma que en el ritual de “petición de lluvia” de Tiholop los *chako'ob* son representados por personas. Asegura que son cinco las personas que lo representan, cuatro en las esquinas del altar y el último al centro llamado *t'up cháak* o *itza'*. Del mismo modo Quintal *et al* (2014b) aclaran en un ritual de “petición de lluvia” que registraron en el oriente de Yucatán, en el pueblo de San Luis Tsuk Tsuk, que los *cháak* son personificados en los cuatro puntos cardinales:

En un terreno ubicado en las espaldas de la iglesia del pueblo se dispuso una mesa grande elaboradas con maderas, palos y ramas; esta mesa grande (la mesa “principal”) se colocó ligeramente del centro hacia el oriente del área y se sumó otra mesa [...] el ocupante sería el *t'uup ka'an cháak* (el pequeño *cháak*). También se prepararon cinco lugares, uno al lado poniente y los otros cuatro en las esquinas cardinales. Para ello, se utilizaron unas ramas de *sipche'* (*Bunchosia swartziana Griseb*), cuyos extremos se enterraron y cada arco así formado se sostuvo en medio gracias a una horqueta de madera. Estos arcos median aproximadamente 1.80.m de alto y debajo de ellos se colocó una piedra como asiento para los hombres que permanecían ahí apostados en su papel de *Chako'ob*, *Báalamo'ob* o genéricamente concebidos como los *yuumtsilo'ob* (Quintal *et al.*, 2014b: 114-15).

En Tiholop, como se había recalado, el ritual de “petición” de lluvia se representa con los *cháak* en las cuatro esquinas del altar. Se les conceden sus machetes, escopetas, látigos *wich'*, para que puedan ejercer su función como los seres aires o vientos en el ritual (Figura 8). Sin embargo, más que una personificación se trata de una sustitución del ser por otra que es de la “deidad de la

lluvia” *yuumtsil* o *yuum cháak*, *báalam iik'*, y algunos santos católicos concebidos como *cháak* durante el ritual de “petición de lluvia”. Por lo tanto, en el momento ritual “sagrado” las personas cargan una energía *iik'* en su cuerpo de la cual se puede desprender para ocasionar daño a las personas débiles. Esta es la razón la que se considera que en el ritual no pueden estar presentes las mujeres, ya que poseen una energía “débil” en comparación con la del hombre.



Figura 8. La “representación” de los *cháak* en el ritual de “petición de lluvia”⁵⁷

⁵⁷ Esta imagen fue tomada por el autor de este trabajo en el ritual de “petición de lluvia” de la comunidad de Tiholop, Yaxcaba, Yucatán, en el mes de Julio del 2014. Se puede apreciar la persona representando los “vientos” o “aires” asociados con la lluvia, en este caso los *yuum Cháak* o *yuumtsilo’ob*. A estas personas consideradas como “aires” o “vientos” se les entrega sus herramientas de trabajo, machetes, látigos, escopetas, y calabazos. El calabazo es para regar, la escopeta es para disparar (rayo), el látigo es para golpear (relámpago), el machete es para cortar (rayo).

Estas personas “representan” a las cuatro *chako’ob* de los puntos cardinales y el último que se encuentra en el centro dando órdenes es el *t’up cháak* o *Itza’ cháak*. El último funge como jefe de los niños que representan a los sapos y de los *cháak* que se encuentran en las cuatro esquinas del altar.

El *wach’ iik’* y el *k’aax iik’*

No obstante, para comprender cómo estas personas que juegan el papel de *chako’ob* en las cuatro esquinas de la mesa y uno en el centro, se convierten en individuos con cierta alteridad y poder de ser *iik’o’ob* “aires” o “vientos”, es necesario saber cómo el *j-meen* realiza el ritual para “hacer vivir” las energías divinas en el cuerpo humano. Desde que empieza el ritual, se había señalado que el canto es la forma más importante de “bajar” a los seres *iik’o’ob* (*cháak*) y posteriormente reencarnarse en el cuerpo de quienes representan su figura. Sin embargo, ¿Cómo el *j-meen* logra este acontecimiento? Respondiendo a la pregunta, dentro del ritual de “petición de lluvia” existe otro rito que se llama el *wach’ iik’* y el *k’aax iik’* que en algún momento se mencionaron, “amarrar el aire” y “desamarrar el “aire”, una forma de metamorfosis de las personas que “simbolizan” a *cháak* mediante el canto del *j-meen* quién otorga el “cambio de ser” en el espacio “sagrado” del ritual (Figura 9). Éstos rituales se efectúan cuando se realiza la “última entrega” de las ofrendas para finalizar con el compromiso y tiene una duración aproximadamente de treinta minutos. El *k’aax iik’*, *waach’ iik’* y canto del *j-meen*, se basan específicamente la forma de cómo las personas se transforman en seres *iik’o’ob*, seres “sagrados”, y cómo los *iik’o’ob* se posicionan en el cuerpo del hombre para darle esa “sacralidad” de ser aires o vientos.

El *k’aax iik’* se realiza cuando los participantes giran alrededor del altar, dando trece vueltas, con velas en la mano pidiendo que los *cháak* (personas) tengan el poder de ser “aires” o “vientos” quienes van a mandar las lluvias después de 24 horas. Durante estas trece vueltas el *j-meen* hace el canto para que la energía de las “deidades” (bajen y “coman de las ofrendas”) encarnen al interior de las personas. Es decir, amarrar el “aire” o “viento” dentro del cuerpo para que los campesinos actúen

como *cháak* y puedan ser “ellos mismos” quienes definan la caída de la lluvia para el beneficio de sus milpas espiritualmente. Es en ese momento cuando los individuos se “transforman” en entes con energía de ser “aires” o “vientos”.



Figura 9. Las personas haciendo el *k'aax iik'* y el *wach iik'* alrededor del altar.⁵⁸

Para finalizar este rito de inversión de la “persona”, se reestablece el estado normal con otras trece vueltas, pero ahora en el sentido contrario de las manecillas del reloj, es el ritual del *wach' iik'* “desamarrar el aire”. Los participantes dan las trece vueltas de nuevo suplicando que se retiren los “aires” o “vientos” que se encuentran en el cuerpo de las personas. Una vez dadas las vueltas los *cháak* (personas) tienen

⁵⁸ Esta imagen fue tomada durante el ritual de Tiholop, Yaxcaba, verano 2014. Se puede apreciar las personas dando vueltas junto con una vela alrededor del altar para darles “aire” o “viento” a las personas que representan a los *Cháak*. El canto del *j-meen* es quién define la comunicación con los seres sobrenaturales para poder reencarnarse en el cuerpo de las personas.

que ponerse de pie para que la energía de las “deidades” puedan desprenderse de su cuerpo ya que se considera que su salida-entrada principal es en el *suuy pool* “mollera” y cuando no están de pie no puede desplegar la energía ya que se piensa que todavía los *chako’ob* están “montados” en sus caballos.⁵⁹

Por consiguiente, la manera en que los hombres pueden ser “deidades”-humanos se da específicamente en rituales de inversión o “cambio del ser”, como el ritual del *k’eex* “cambio” o de petición de lluvia en algunas regiones de la península. En el caso que se analizó, los participantes que fungieron como *cháak* aseguran tener una experiencia única como seres “aires” o “vientos”, ellos mismos aclaran que no sólo se trata de una representación de “aires” o “vientos” sino adquirir esa condición para definir el destino de sus milpas. Es por eso que, después de días de finalizar el ritual afirman que llueve más en sus parcelas y sus cultivos crecen de manera más rápida y, por ende, habrá más cosecha. Además, se pudo observar que también a todos los participantes se les hizo una “santigua” después de finalizar el ritual, esto con la intención de asegurar que se haya retirado por completo el “aire” o “viento” de su ser y purificarlo de nuevo. El *j-meen* recalca que, en caso de no hacer la “limpia”, las personas podrían contagiar a alguien con su energía y ocasionar enfermedades que pueden matar a otros individuos, por eso es necesario de alguna manera “retirarla” del cuerpo.

Los rituales del *k’ax iik’* y *wach’ iik’* sirven también para establecer un “compromiso” con los seres de la lluvia. En esta comunidad después de hacer el rito de “petición de lluvia”, los que fungieron como *chako’ob* o adquirieron su energía tienen la responsabilidad de hacer por lo menos una novena en honor a la “santa cruz verde”, de lo contrario puede que los *chako’ob* “lleven” las almas de las personas por no cumplir el compromiso. En total son 9 novenas que se efectúan

⁵⁹ En una explicación del *j-meen* de Kanakon se pudo comprender ésta metáfora de estar “sentados en sus caballos”. Él explica que “los *cháak* son como los seres humanos, si una persona está sentada en un caballo él no se mueve, el “animal” es quién se mueve, así están los *chako’ob*, en el momento del ritual si está sentado la persona que representa su figura él imagina que está sentado en su caballo y lo único que hace es echar el agua, esto sucede cuando las personas que los representan están sentados en una piedra y sólo están arrojando agua, por eso tienen que pararse para que la energía de *cháak* se retire de su cuerpo, es por esta razón que tienen que ponerse de pie cuando terminen el ritual del *wach’ iik’*, (*j-meen* de Kanankon, Tiholop, Yaxcaba, 2014).

después del ritual, dividido entre los encargados *kuuch*, quienes cumplieron con el ritual y los que “representaron” la figura de *cháak*. Por lo tanto, la concepción del “dios de la lluvia” en esta comunidad contiene símbolos cristianos que se revaloran y se les da significado en la cultura local. Es por eso que se cree que la “cruz” es también “aire” o “viento” y propicia la abundancia de maíz para los agricultores. El “compromiso” termina con una procesión (Figura 11, apéndice)⁶⁰ de la “santa cruz verde” toda la comunidad porque se cree que está relacionada con la lluvia y el maíz. Es por esta razón que, las celebraciones a la santa cruz no sólo se puede observar durante el mes de abril y en mayo que es cuando se festejan, sino abarcan todo el ciclo agrícola, ya que se consideran “aliadas” de trabajo de los campesinos, “protegen” a las personas para que no les pase nada en sus milpas o en el monte.

4.4 Los *iik'o'ob* en la vida cotidiana y agricultura

Después de analizar los *iik'o'ob* “aires” o “vientos” entre los mayas de Tiholop, así como sus diversas manifestaciones y concepciones en el pensamiento, es preciso hacer hincapié en cómo la gente determina esta relación con estos seres en su vida cotidiana.

Ante estos poderosos entes que se conciben como seres sobrenaturales, energías, potencias, esencias, e incluso enfermedades, los que de alguna manera propician sucesos benéficos y maléficos, la vida y la muerte, los mayas de esta zona tienden a reaccionar y realizar acciones para su protección o la veneración de estos seres. En primera instancia, la noción de salud-enfermedad porque muchas veces los mayas tienden a tener miedo de andar a ciertas horas por caminos donde “pasan” estos entes y pueden ocasionarles algún daño. Enseguida, la idea de reciprocidad como medio de protección o veneración a través de los rituales para que estos seres “aires” o “vientos” no manden desgracias para los seres humanos. Por último, la noción de persona, que son tratados como humanos y que pueden reencarnarse en un cuerpo para manifestar su presencia; además, su connotación como entidades

⁶⁰ Véase imagen de la procesión de la Santa Cruz Verde en la comunidad de Tiholop en anexos. Después de las 9 novenas realizadas en relación al ritual de “petición de lluvia”.

“anímicas” o “almas” que habitan en el cuerpo humano que se pueden desplegar en ciertos momentos, define la existencia de la concepción de los *iik’o’ob* en la vida cotidiana y ritual.

Debido a la existencia de los *iik’o’ob* los mayas realizan eventos para su devoción, para establecer una relación con ellos o simplemente protegerse para que no les ocasionen enfermedades sobrenaturales o la muerte, e incluso sanar enfermedades que estos mismos seres han ocasionado en el cuerpo humano. Es así como cada “aire” o “viento” tiene una función diferente, la taxonomía de estos entes se divide en relación con su función y la energía que poseen. En efecto, la gente considera a estos seres como entes “sagrados” que son superiores a las personas por poseer un poder, y a nivel social existe la creencia que los *iik’o’ob* son entidades cotidianas que andan por todas partes. El conocimiento de los habitantes es muy arraigado, se sabe en qué lugares pueden encontrarse, quienes son y a qué horas pasan, así también la manera de actuar sobre los humanos. Por lo tanto, los mayas de Tiholop afirman que no es “bueno” invocarlos y mencionarlos en algunos lugares, para que no manifiesten su presencia y ocasionen alguna desgracia.

Por otro lado, también la relación de estos seres con los campesinos a través de la agricultura es muy relevante. La comunidad ha visto en los últimos años cambios climáticos y desgracias, como sequías o diferentes tipos de lluvias que han sido “maléficas” para los cultivos. En la mayoría de las ocasiones los campesinos mencionan que les “salen” gusanos a los elotes o se comienzan a pudrir en relación al tipo de lluvia que mandan los *iik’o’ob*. Por esta razón, los mayas de la comunidad de Tiholop piensan que se trata de “castigos” por no haber cumplido con alguna ofrenda o ritual durante el ciclo agrícola. Estos hechos se interpretan como “señales” o “avisos” de qué es necesario hacer un rito o cumplir con el compromiso de “darles” de comer a estos seres para establecer la relación de armonía con ellos.

Los habitantes mencionan que antes no sucedían sucesos de esa índole, y que éstos comenzaron ocurrir cuando muchos campesinos “dejaron” de alimentar a estos seres que habitan en su milpa o en el espacio donde realizaban sus cultivos.

Debido a esto, los habitantes de la comunidad señalan que es necesario invocar a todos los seres *iik'o'ob* que habitan en el monte para ofrendarles y permitir que el trabajo de la milpa sea un éxito. Los cambios ambientales determinan de cierta forma ésta relación con los *iik'o'ob* en la agricultura, que los mayas de Tiholop adaptan para continuar con su veneración a través de los rituales que el *j-meen* ejecuta para beneficio de todos los milperos. Además los agricultores están conscientes que no les pertenece el espacio que trabajan, sino que éste es propiedad de los seres *iik'o'ob* y tienen que cumplir con ciertas reglas para gozar de su usufructo.

Por último, entre los mayas de Tiholop la concepción de los *iik'o'ob* ha cambiado a lo largo de los años, pero nunca se ha negado su existencia. La influencia del mundo global, los cambios sociales y económicos, han hecho que muchos campesinos tengan que salir a trabajar para generar algún ingreso y mantener el sustento familiar. Esto ha provocado que abandonen la labor de la milpa durante 5 días y tengan que trabajarla sólo los fines de semana, por eso, los conocimientos sobre estos seres todavía se mantienen y son cotidianos. A lo largo del trabajo se encontró que indudablemente su concepción se ha modificado por la influencia de la religión católica, el pensamiento se relaciona, por eso algunos santos son considerados *iko'ob* seres “aires” o “vientos” que poseen una energía. Sin embargo, las creencias cristianas tienen sus repercusiones. La primera es que los santos trabajan para el beneficio del pueblo haciendo sus “milagros” y evitando castigos. La segunda es que la concepción de los *iik'o'ob* como agentes causales de enfermedades sobrenaturales se consideran como “malo”, *k'ak'as iik'*, y desde la percepción cristiana estos son los “malos vientos” o “castigos de los santos”. Sin embargo, cabe aclarar que desde la visión del pensamiento maya existen la dualidad de malo y bueno, por lo tanto, no se descarta la existencia de *iik'o'ob* buenos y malos. En efecto, ante los cambios el conocimiento sobre los *iik'o'ob* como ente “sagrado” todavía se mantiene, por eso invocarlos cuando no se debe puede ocasionar problemas en la vida cotidiana.

No obstante, vale la pena mencionar que hace falta recopilar más información, no sólo en la comunidad de Tiholop sino en otras regiones sobre la concepción de los “aires” o “vientos”, por lo que es necesario seguir investigando varios aspectos que se han encontrado en este estudio para profundizar más en los saberes locales de las comunidades mayas ante el fenómeno de los cambios globales y modernos que se presentan a nivel mundial y la presión social a nivel nacional, ante las cuales las comunidades indígenas tienen que adaptarse para continuar con sus prácticas cotidianas y rituales.

CONCLUSIÓN

El ser humano ha jugado un papel primordial al observar la naturaleza y generar un profundo conocimiento del ambiente que lo rodea. El reconocer la existencia de diferentes seres que habitan en un espacio como es el monte y los pueblos, permite ver que no sólo se posee un conocimiento sobre estos entes, sino de las conductas y los cambios climáticos, vegetación que, de una u otra forma, confirma la relación existente con los “otros” en un espacio-tiempo determinado. Aunque estos saberes producto de la propia cultura han modificado, las prácticas se han desarrollado a lo largo de los años y se ha sabido aprovechar e interpretar de acuerdo con los saberes locales y la visión que se tiene del mundo. Por lo tanto, es importante considerar que la lengua ha sido el medio primordial por el cual se van conservando los conocimientos desde una perspectiva social más que individual.

De esta manera, es posible concluir que en las prácticas cotidianas y rituales existe una cohesión social que permite ver que el ser humano no se encuentra aislado del entorno que rodea, sino que está en constante interacción y convivencia para generar conocimientos de su medio. Entonces, la cultura se complementa al establecer relaciones con múltiples seres que componen el universo y comparten la naturaleza con los seres humanos.

Entre los mayas de Tiholop los conocimientos acerca de los *iik'o'ob* se han mantenido desde la antigüedad. Por ejemplo, como vimos, algunas “deidades” del panteón maya de la época prehispánica, han mantenido su concepción, como *cháak*; aunque han cambiado los conocimientos sobre él, todavía se sigue venerando y su función continúa siendo uno de los aspectos más importantes para los mayas de esta zona. Esta relación de seres humanos y no humanos constituye la interacción que cada sociedad establece con los “sobrenaturales” que hacen efectivo la producción agrícola. Es ahí donde la reciprocidad se presenta, en consecuencia, los rituales son espacios “sagrados” donde se pueden encontrar las entidades *iik'o'ob*.

Además, todos los *iik'o'ob* que habitan el mundo maya sobrehumano son tratados como “personas” con cierta agentividad, voluntad, con la característica de manifestarse antropomorfa y zoomorfamente. Por eso, los campesinos vislumbran la vida de estas entidades como “humanos”, relacionándolos con los poderes y características sobrenaturales que poseen estos seres en el mundo de los humanos. Estos seres tratados como “personas” tienen que comer, beber, trabajar, descansar, entre otros hábitos cotidianos del hombre. Es sin duda una forma de identidad y relación, aspectos de la cultura como “costumbres” y “saberes” que son propios del pueblo y no de quién es ajeno a ello. En efecto, la concepción de un cuerpo se construye socialmente, la existencia de estos seres es gracias a la percepción y los conocimientos que se transmiten de generación en generación acerca de su forma como “seres vivos”.

Es necesario destacar que en cada cuerpo existen diferentes energías que dotan de vida al ser. La concepción de “almas” indígenas o “entidades” que animan el cuerpo es un tema aplicable a los mayas yucatecos, ya que el cuerpo no sólo es un elemento biológico sino un contenedor de seres que regulan el comportamiento humano. El saber cómo lidiar con estas energías y tener un control para que permanezcan dentro del cuerpo humano, es una forma por la cual los mayas aseguran estar “envueltos” por seres y estar en constante alteridad, relación con los “otros”.

A lo largo de la investigación se pudo convivir con especialistas rituales de varias regiones, conocedores del tema y de lo que se concibe como naturaleza. Todos ellos sabían exactamente qué se trataba de un espacio ajeno, pues todo tenía “dueño”: los seres *iik'o'ob* con los que establecen vínculos y diálogos. Esto es lo que se deslinda de los conocimientos académicos formales de la concepción sobre la naturaleza, y se sitúa más en saberes que se mantienen a través de experiencias cotidianas. También es una forma de reivindicar los saberes ancestrales de los milperos e indígenas que se encuentran dentro de la categoría nacional de ser una cultura antigua.

Para finalizar, este trabajo de investigación fue una manera de comprender las relaciones dialécticas entre seres sobrenaturales y humanos. Las formas en que las personas conciben a los *iik'o'ob* y les dan sentido a través de diferentes prácticas cotidianas y rituales; la complejidad de la coexistencia con estos seres y cómo los interpretan. Sin embargo, existen muchos aspectos sobre el tema en los que se deben profundizar con más detalle y es necesario investigar para ofrecer un panorama mucho más completo de estos seres considerados “aires” o “vientos”, como por ejemplo, la taxonomía de estos seres y los diversos rituales donde se hacen presentes. La concepción de este grupo mayence se sitúa en las diversas formas de comunicación con seres intangibles a través de los rezos, ofrendas, y rituales, que contienen y mantienen las maneras de pensar y los conocimientos profundos sobre los *iik'o'ob*.

BIBLIOGRAFÍA

Arzápalo Marín, Ramón

- 1997 *El ritual de los Bacabes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro De Estudios Mayas.

Aguirre Baztán, Ángel

- 1997 *Etnografía*. Barcelona: Alfaomega

Álvarez Asomoza, Carlos

- 2004 “Paisajes mayas”, *Revista Digital Universitaria*, pp. 2-17. Vol.5, No. 7. ISSN: 1067-6079. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Aneta, Zofia

- 2012 “Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca”, *Anuschka van 't Hooff (prod.), Lengua y Cultura Nahuá de la Huasteca*, pp-1-16. México: CCSYH UASLP/Linguapax/CIGA-UNAM.

Broda, Johanna

- 1997 *Graniceros: Cosmovisión y Meteorología Indígenas de Mesoamérica*, Contribuidores, Beatriz Andrea Albores Zárate. México: Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 2002 “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia, Estudio la Diversidad Religiosa en México*, pp. 14-28. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Barrera Vásquez, Alfredo

1980 *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida: Ediciones Cordemex.

Bracamonte y Sosa, Pedro

2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1680*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo.

2006 *La perpetua reducción: Papeles sobre la huida de los mayas yucatecos durante la colonia*. Mérida: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán.

Briceño Chel, Fidencio.

2002 “Lenguas e Identidad entre los mayas de la península de Yucatán”, *Los Investigadores de la Cultura Maya*, No. 10. Tomo II, pp. 370-379. México: Universidad Autónoma de Campeche.

Boccaro, Michel

2003 “Vivir es hacer. Volverse “viantepasado” o el dominio del espacio transicional”, *Espacios Mayas. Usos, Representaciones, Creencias*, Editores: Alain Breton, Aurore Monod, Mario Humberto Ruz. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

2004 *Los aruxes, captadores de antepasados: mitología de la fabricación de los dioses*. París: Ductus-Psychanalyse et pratiques sociales.

Barrientos, Tomás. *et. al.*

2006. “Hidráulica, ecología, ideología y poder: Nueva evidencia y teorías en el sur de Petén”, *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2005* (versión digital), pp.319-332, (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía). Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Balam Caamal, Giovanni

- 2013 “Las aves y la milpa en el pensamiento de los mayas actuales en la comunidad de San Francisco el Grande, Yucatán”, *Tesis de licenciatura en lingüística y cultura maya*. Valladolid, Yucatán: Universidad de Oriente.
- 2014 “Ensayo de Trabajo de Campo, Tiholop, Yaxcaba; Ichmul, Chikinzonot; Xbak’a Cenotillo; Kanxoc, Valladolid; San Francisco, Tinum, Yucatán; Santa Rosa, San Ramón, Kansepchén, Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo; Dzibalchén, Campeche”. Inédito.

Campos Thomas, Tania Hélene

- 2006 “Agua y enfermedad entre algunos grupos mayas durante la colonia”, *Antípoda No.3* Julio-Diciembre, pp.155-174. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cervera Montejano, María Dolores

- 2007 “Etnografías parentales, alma y enfermedades infantiles entre los Mayas de Yucatán”, *Estudios de Antropología Biológica*. Vol. XIII, pp. 731-750. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cólon, José

- 2008 “To Give Life to the Alux: Some Natural and Cultural Implications of a Self-Blood Sacrifice Ritual of the Yucatec Maya”, *The meetings of the International Society for the Study of Religion, Nature and Culture*. Morelia: Michoacán, México.

Chuchiak, J.F.

- 2001 “Pre-conquest ah kinob in a colonial world: The extirpation of idolatry and the survival of the Maya Priesthood in colonial Yucatán, 1563-1697”, *Maya Survivalism*, Acta Mesoamericana, Vol. 12, pp: 135-157, Hostettler y M Restall (eds.). Germany: Verlag Anton Saurwqein.

De la Garza, Mercedes

- 1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- 2012 *Sueño y Éxtasis. Visión chamánica de los Nahuas y los Mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Fondo de Cultura Económica.

Descola, Philippe

- 2001 “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”, *Naturaleza, Cultura y Sociedad: Perspectivas Antropológicas*, pp 101-123, Editores P. Descola y GísliPálsson. México: Ediciones Siglo XXI.
- 2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.

De Ángel García, David

- 2009 “Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre las fiestas de San Diego y el *Hanliko’ol* en una comunidad maya de Campeche”, *Península*, Vol. IV, No. 1. pp.75-92. Mérida: CEPHSIS
- 2013 “El pasado en el presente: Las moradas de “los antiguos” en la cosmología maya peninsular actual”, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XLIII, pp.99-126. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Dumond, Don E.

- 2005 *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos de Yucatán*, traducción de Luis F. Verano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plum sock Mesoamerican Studies, Maya Educational Foundation.

Eliade, Mircea

- 1979 *El Chamanismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1998 *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós.

Farris, Nancy

- 1992 "La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia", pp: 418-419, 442-536. Madrid: Alianza Editorial.

Freidel, D., L. Schele & J. Parker

- 1993 *Maya cosmos. Three thousand years on the Shaman's Path*. William Morrow and Co. 543 pp. Nueva York.

García Barrios, Ana

- 2007 "El dios Chaahk en el nombre de los gobernantes Mayas", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXIX, pp.15-29. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2008 "Chaank, el dios de la lluvia, en el periodo clásico maya: Aspectos religiosos y políticos", *Tesis de Doctorado en Antropología de América*. España: Madrid.

Garibay K., Ángel María

- 1989 *Llave del náhuatl*. México: Porrúa

García, H., A. Sierra y G. Balam.

- 1996 "Medicina maya tradicional. Confrontación con el sistema conceptual chino", pp. 340. México: Educación, Cultura y Ecología, A.C.

Geertz, Clifford

- 1996 "Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo", *Paidós Barcelona*, Traducción de Miquel Aramburu. Buenos Aires, México.

González De la Mata, Rocío

- 2003 "Los Chultunes de Chichen Itza", *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2002* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía), pp.994-1008. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Guiteras Holmes, Calixta

- 1965 *Los Peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*. Traducción de Carlo Antonio Castro. México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Estévez, Manuel

- 1992 “Mayas y ‘mayeros’: los antepasados como otros”, *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen, José Jorge Klor de Alva (editores), Tomo 1, Imágenes interétnicas, pp. 416-440. Madrid: Siglo XXI.

Guber, Rosana

- 2011 *La etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Argentina: Buenos Aires, Siglo XXI.

Gubler, Ruth

- 1996 “El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán”, *Revista Alteridades*, Vol. 6, pp. 11-18. Los Ángeles: Universidad de California.
- 2011 “La medicina tradicional en Yucatán: Elementos y entes sagrados que intervienen en la curación”, *Revista Itinerarios*. Vol. 14. pp. 185-211.

Güémez Pineda, Miguel

- 2008 “La lengua maya en el contexto sociolingüístico peninsular”, *Yucatán ante la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, Esteban Krotz (Coord), pp. 115-148. México: Edición INALI-Universidad de Oriente.

Hanks, William

- 1990 “Referential practice: Language and lived space among the Maya”, pp. 580. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2010 *Converting words, Maya in the age of the cross*. California: University of California Press.

Haviland, John B. y Flores Farfán, José Antonio

- 2007 *Bases para la Documentación Lingüística*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Harald, Thomas

- 2010 "Jeets' Lu'um: Asentar la Tierra. Análisis de un Rito Maya de Yucatán", *Revista Itinerarios* Vol. 11, pp. 35-54.

Hirose López, Javier

- 2008 "El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la Persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche", *Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Houston, S. y K. Taube

- 2000 "An archaeology of the senses: perception and cultural expression", *Ancient Mesoamerica*, Cambridge archaeological journal, 20: 261-294.

Izquierdo de la Cueva, Ana Luisa

- 1995 "Ritos ocultos. Documentos sobre idolatría en el archivo general de la nación", *Religión y sociedad en el área maya*. Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y María Yolanda Fernández Marquínez (coordinadores), pp.283-293. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

INEGI

- 2010 "Censo poblacional de las comisarías del municipio de Yaxcaba: Tiholop, Yucatán"

Jociles Rubio, María Isabel.

- 1999 "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico", *A gazeta de Antropología*. Madrid: Facultad de ciencias políticas y sociología, Universidad Computense.

Kaufman, Terrence y Norman, William M.

- 1984 "Anouline of Protot-Mayan Phonology, Morphology and Vocabulary" *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*. New York: Institute Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.

Kirchhoff, Paul

- 1960 "Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales II", *Suplemento de la revista Tlatoani* Núm. 3. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Los Libros del Chilam Balam de Chumayel

- 1985 Traducción de Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas por Mercedes de la Garza. México: Secretaría de Educación Pública.

Lorente, David

- 2009 "Trayectoria metodológica de una Investigación etnográfica en México", *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, No. 1, pp.85-110.
- 2010 "El remolino actuado: Etnografía contemporánea del Monte Tláloc", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. I.XV, No. 2. pp. 519-546.
- 2011 *La Razzia Cósmica: Una Concepción Nahuatl sobre el clima. Deidades del Agua y Graniceros en la Sierra de Texcoco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.

Love, Bruce

- 2010 "The Gods of Yucatán from A.D. 1560 to 1980", *Estudios de la Cultura Maya*, Vol. XXXVII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

López Austin, Alfredo

- 2012 *Cuerpo Humano e Ideología. Concepción de los Antiguos Nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Martínez Marín, Carlos

- 1976 “La Etnohistoria: Un intento de explicación”, *Anales de Antropología*, Vol. 13, No. 1. Pp. 161-184. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas,

Martínez González, Roberto

- 2007 “Entidades anímicas en el pensamiento maya”, *Estudios de la Cultura Maya*, Vol. XXX. Pp. 153-174. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2009 “Chamanismo y la corporalización del Chamán: Argumentos para la desconstrucción de una falsa categoría antropológica”, *Revista Cuicuilco*, No. 46, Pp. 197-220. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Marion, Marie-O.

- 1995 “La voz de lo infinito”, *Chamanismo en Latinoamérica*. I. Lagarriga, J. Galinier y M. Perrin (coords.), pp: 65-84. México: Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Manrique, Leonardo

- 2000 “Lingüística Histórica”, *Historia Antigua de México, el México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*. Coordinadores, Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan, Volumen I, pp. 53-93. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, edición *Porrúa*.

Mellado, V. y Cols.

- 1994 *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*. Tomo II, pp: 381-431. México: Instituto Nacional Indigenista.

Montes de Oca, Mercedes

- 1997 “Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, *Amerindia* , 22: 32-46.
- 2000 “Los difrasismos en el náhuatl del Siglo XVI”, *Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2001 “Los difrasismos en el náhuatl: Una aproximación lingüística”, *avances y balances de lenguas yutoaztecas*. Homenaje a Wick R. Miller, José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill, eds., pp. 387-397. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2008 “Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual”, *Estudios de cultura Nahuátl*, Vol. 39, pp. 225-238. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Nájera Coronado, Martha

- 2004 “Del mito al ritual”, *Revista Digital Universitaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2007 “Seres del viento”, *Revista Ketzalcalli*, pp. 35-48. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2015 *Dioses y seres del viento entre los antiguos Mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Oseguera, Andrés

- 2008 “De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México”, *Revista Cuicuilco*, Vol. 15, No. 42, pp. 97-118.

Okoshi, Tsubasa

- 2014 “Comunicación Personal”, *Seminario tradiciones culturales después de la conquista española*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pfeiler, Barbara y Hofling, Andrés

- 2006 “Apuntes sobre la variación dialectal en el Maya Yucateco”, *Península* Vol. I, No. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Peralta, Valentín

- 2004 “Metáforas del Náhuatl actual como una estrategia discursiva dentro de los eventos rituales”, *Metáforas en Mesoamérica*. Coordinadora, Mercedes Montes de Oca, pp. 171-191. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Pérez Suárez, Tomás

- 2004 “Las Lenguas Mayas: Historia y Diversidad”, *Revista Digital Universitaria*, Vol.5, No.7 pp. 1-11. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas Tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2000 “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”, *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 86, pp. 129-148.
2010. “Los dos cuerpos Mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, *Estudios de la Cultura Maya. Vol. XXXVII*. México: Universidad Nacional Autónoma De México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2013 *La cara oculta del pliegue*. Antropología Indígena. México: Artes de México.

Quintal Avilés, Ella F. *Et.al.*

- 2003 “U lu’umil maaya wíinikóob: la tierra de los mayas”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Alicia M. Barabas (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 275-359.
- 2013a “El cuerpo, la sangre y el viento: Persona y curación entre los mayas peninsulares”, *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual*, pp. 57-94. Coordinadores, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2013b “El nahualismo maya: los wáayo’ob”, *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual*, pp. 95-135. Coordinadores, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2013c “Los que hablan con los vientos: Los j-meeno’ob”, *Los sueños y los días, chamanismo y nahualismo en el México actual*, pp.143-195. Coordinadores, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2014a “Los que son como nosotros: Santos y pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, pp. 29-90. Coordinadoras Catherine Good Eshelman, Marina Alonso Bolaños. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2014b “Los vientos, las nubes y las lluvias en el cosmos maya”, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, pp. 97-156 Coordinadoras Catharine Good Eshelman, Marina Alonso Bolaños. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Recinos, Adrián

- 1960 *Popol Vuh: Las Antiguas Historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso

- 1964 *Chan Kom, a Maya Village*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rejón, Lourdes y Quiñones, Teresa

- 2011 “El óol y el *pixan*: Curación y muerte entre los mayas de la península de Yucatán”, *Chamanismo y Curanderismo: Nuevas Perspectivas*, pp.143-156. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras.

Romero Frizzi, María de los Ángeles

- 2001 “La Historia es una. Saberes y Razones”, *Revista Desacatos*, pp. 49-64. Oaxaca: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Romero, Laura

- 2011 “Ser Humano y Hacer el Mundo: La Terapéutica Nahua en la Sierra Negra de Puebla”, *Tesis de Doctorado en Antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ruz, Mario Humberto

- 2003 “Pasajes de muerte, paisajes de eternidad”, *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*. Editores: Alain Breton, Aurore Monod, Mario Humberto Ruz. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2009 “*Ch’a Cháak*, plegaria por la lluvia en el Mayab contemporáneo”, *Dioses de la Lluvia*. Vol. XVI, No. 96, pp. 73-76. México: Arqueología Mexicana.

Smailus, Ortwin

- 1976 “El concepto de los espíritus del monte (aluxoob) en la mitología de los mayas yucatecos modernos”, *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, volumen III, pp. 217-223. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Schneider, Marius

- 2010 *El origen de los animales- símbolos en la mitología y las esculturas antiguas. Ensayo histórico y etnográfico sobre la subestructura totemística y megalítica de las altas culturas y su supervivencia en el folklore*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Staines Cicero, Leticia.

- 1994 "Las Aves Mayas Continúan su Vuelo. Xuelén, su Cielo de Siempre", *Revista Ciencias*. No. 34 Abril-Junio: 12-16.

Sánchez Arroba, María Elena

- 2008 "Ergatividad en la familia lingüística maya", *Memorias del IV Foro Nacional de Estudios en Lenguas*, pp. 541-557. Quitana Roo: Universidad de Quintana Roo.

Sotelo Santos, Laura y Michela Cravery

- 2013 "La adivinación y las semillas: Modelos míticos en el universo k'iche'", *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Sosa, J.

- 1985 "The maya sky, the maya world: A symbolic analysis of yucatec maya cosmology", 498 pp. Ph. D. Dissertation, State University of New York at Albany, University Microfilms International.

Thompson, John, Erick

- 1986 *Historia y Religión de los Mayas*. México: Siglo XXI

Taube, Karl Andreas

- 1992 *The major gods of ancient Yucatán*. Washinton, D. C: Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, Dumbarton oaks Research Library and Colección.

Terán, Silvia y Rasmussen, Christian H.

- 2008 *Jinetes del cielo maya. Dioses y Diosas de la Lluvia*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2009 *La Milpa de los Mayas*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Oriente.

Tuz Chi, Lázaro

- 2009 “Así es nuestro pensamiento. Identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares”, *Tesis doctoral en Antropología Iberoamericana*. España: Universidad de Salamanca, Instituto de Iberoamérica, Facultad de Ciencias Sociales.

Tuz Chi, *Et. al*

- 2011 “Jóvenes Mayas y la Conservación de su Patrimonio Cultural en tres Comunidades de Yucatán”, *Revista Ketzalcalli*, No. 2, pp. 37-49.

Valdivia Dounce, María Teresa

- 2007 *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Velázquez García, Erik

- 2009 “Los vasos de la entidad política de *Ik'*: una aproximación histórico-artístico. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico”, *Tesis de doctorado en historia del arte*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Posgrado en Historia del Arte.
- S/A “Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión Maya Clásica”. Documento PDF.

Villa Rojas, Alfonso.

- 1978 *Los elegidos de dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. (Edición original en inglés de 1945)
- 1980 “La Imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, *Anales de Antropología, II Etnología y Lingüística*. Vol. XVII, pp. 31-46.

1984 "Valor histórico y etnográfico de los libros de Chilam Balam", *Anales de Antropología*. Pp. 47-60. Vol. 21. No. 1

Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz

2014 "La concepción de los aluxes, según niños de ascendencia maya Yucateca", *Revista de investigaciones regionales*, Vol. 36, No. 2, pp. 97-125. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Viveiros de Castro, Eduardo

2003 "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena", *Racionalidad y discurso mítico*, Chaparro Amaya, Adolfo, Christian Schumacher (eds.), pp. 191-243. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH,

Zuñiga Hamlet; Casanova, Eli; Ciau Rubí

2012 "K'asab, un ser que transita entre dos polos: la protección y la destrucción", *Memoria del congreso floklora y tradición Oral*, Coordinadores: América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ANEXOS

1. Rezo maya en el ritual de *Ch'a Ch'áak* para “Bajar” a los *iiko'ob* y darles vida en las cuatro esquinas del altar.

J-meen de Kanakon, Yaxcaba Yucatán. Tiholop, 2014. Don Abel

*TU k'aaba jesus nasareno, padre celestial
kolebil maria, kolebil asunción, kolebil natividad, bakan xan
kin ajkuntik santo sujuy saka bakan santo sujuy balche' bakan xan,
way tu noj lu'umil Tiholop, tsu lubul tu puksi'ik'al aj jo'olkabo'ob bakan Tiholop bakan.
Kin ki tasik santo sujuy saka bejlae' 28 bakan 29 bakan tu noj k'aaba bakan Santo de
San Pedro, San Pedro, San Pablo, kin ki k'atik ti espíritu santo, Santo jóoyab, ti trece
yuumtsilob santo sujuy saka kin k'ubik bakan
Kin ki ts'aik ti óoxlajun santo bakan xan in k'uuba
Once xan u yalak' bey xan u trece yuumtsil u santo sujuy primicia bey xan sáamal
bakan xan Veinticho de Julio tu noj k'aab san pedro, san pablo bakan xan...*

Canto

*Lak'iin bakan xan, kin ki payalchitik San Miguel Arcangel bakan xan in yuumen
Kilin bakan, ku ki titkuuba bakan xan tu noj chuun ka'an bakan xan in yuumen
Ku ki titkuba bakan San Antonio bakan xan ku kikibeetik u noj lu jaats', trece de Junio
bakan xane' in yuumen. Jach bin jasts'uts'i bakan xan ku ki péekskubaob bakan xan
tu noj chun ka'an lak'in bakan xane yuumen. Yeete bakan xan u santo k'ayi' bakan
xan kin ki wajsisko'ob bakan xane' in yuumen. Éets'enekak bakan xan, nokok
akakbaj bakan xan, ku ki k'uchlo'ob bakan xane' in yuumen. Yol ik' bakan xan, yo'
mundial bakan, tun ki k'uuchlo'ob way bakan xan tu kantits' meesa ka'anche' bakan*

xane' yuumen. Tu k'aaba mejen bilo'ob, nukuch biloo'ob, balam ik'o'ob bakan, kin ki wajsíisko'ob bakan xane' in yuumen...

Tu noj chuun ka'an nojol bakan xan kin ki wajsíisik San Bernarber bakan xane' in yuumen. Kilin bakan xan, ku ki' titkuba' bakan xan, tu noj chúun ka'an nojol bakan xane' in yuumen. Yeete bakan u santo k'aayi bakan ki ki wajsíisik tu noj chúun ka'an nojol bakan xane' in yuumen. Jach bin jats'utsi'i' bakan xan ku ki péekskubaj bakan San Bernarber bakan xane' in yuumen. Éets'entak aj bakan xan, nokok akakbaj bakan xan tun ki k'uch'ulo'ob bakan xan in yuumen. Yol ik' bakan xan, yo' munial, tun ki k'uuchlo'ob way bakan xan tu kantits' meesa ka'anche' bakan xane' yuumen Tu k'aaba mejen bilo'ob, nukuch biloo'ob, balam ik'o'ob bakan, kin ki wajsíisk bakan xane' in yuumen...

Tu noj chuun kaan chik'in bakan xan kin ki beetik u titkubaj bakan San Lázaro bakan xane' in yuumen. Ku ki titkubaj bakan San Isidro, kilin bakan xan ku titkutbubaj bakan San Bernardino bakan xane in yuumen. Bey xan ku ki péekskuba bakan San Bartolo bakan xan, kilin ku noj titkubaj wa aaktana' tu noj chuun kantits' ka'an bakan xane' in yuumen. Yeete bakan xan u santo k'aayi bakan ki ki wajsíisikob bakan xane' in yuumen. Jach bin jats'utsi' bakan xan ku ki k'uchlo'ob way bakan xan tu kantsits' meesa ka'ancheo', bajo santo sujuy saka' bakan xane' in yuumen. Éets'eknak bakan xan, nokok akakbaj bakan xan ku ki k'uchlo'ob bakan xane' in yuumen. Kaamba bakan xan kin ki wajsíisko'ob bakan xane' in yuumen

Kin ki' payalchi'tik bakan San pablo bey bakan xan San pedro bakan xan, kilin bakan xan ku ki titkubajob bakan xane' in yuumen. Tu noj lu'um jaaj bakan...tu noj lu'um jaaj bakan San Pablo bey bakan San Pedro bakan xan kin ki k'ubik Santo Sujuy Primicia bakan xane' in yuumen..sujuy saka' bakan xan sujuy balche' bakan xane' in yuumen. Éets'eknak bakan xan, nokok akakbaj bakan xan ku ki k'uchlo'ob bakan xane' in yuumen. Yol ik' bakan xan, yo' munial, tun ki k'uuchlo'ob, tu k'aaba mejen bilo'ob, nukuch bilo'ob, balam ik'o'ob bakan xan kin ki wajsíisko'ob bakan xane' in yuumen.

Tu kantits' ka'an bakan xan tu tanchumuk lu'um bakan xan, kin ki k'atik permiso bakan xan kin wajsíisik santo t'up cháak bakan xane' in yuumen. kilin bakan xan, ku ki titkubaj bakan xan tu kantits' u noj chumuk ka'an bakan xane' in yuumen. Yeete bakan xan u santo k'aayi' bakan kin ki wajsíisik bakan xane' in yuumen. Jach bin jats'utsi' bakan xan ku ki k'uchu bakan xan in yuumen. Éets'eknak bakan xan, nokok akakbaj bakan xan ku ki k'uchu bakan xane' in yuumen. Yol ik' bakan xan, yo' mundial bakan xan, ku ki k'uchu bakan xane' in yuumen

Yok'o bakan xan cuatrocientos oocheenta milloones kilometros tu kaantits' ka'an, tu noj chumuk ka'an, kin ki péesik santo trece ajkorrientalo'ob bakan xane' in yuumen...teen bakan xan José Abelardo kin ki beetik koompromiso, venti cuatro ooras bakan xan yeete saanto treese yuumtsilo'ob bakan xane' in yuumen

Rezo

Tu k'aaba José nasareno, Padre celestial, kolebil maria, kolebil asunción, kolebil natividad, kin ki ajkuntik santo sujuy saka ts'u lúubul tu puksik'al aj jóolkaabo'ob waj tu noj lu'umil Tiholop bakan xan, kin ki k'aatik ku ki sáas to'on le siipil yaan to'on way tu noj lu'umil k'eban, ku ki siij to'on bakan xan Saanto, Saanto ja' bakan trecee seco, santo sujuy ja' tuxta'aj bakan xan way tu noj lu'umil Tiholop Bakan xan...en el nombre del padre, del hijo, espíritu santo amén

2. Fotos de la comunidad de Tiholop, Yaxcaba, Yucatán, Junio-Agosto (2014).



Figura 10. Pueblo de Tiholop en vista general por el centro de salud



Figura 11. Procesión de la santa "Cruz Verde"



Figura 12. Veneración de la “Cruz Verde” en la Iglesia del pueblo.



Figura 13. Don José Cox, *j-meen* de Tiholop



Figura 14. Ritual del *jets' méek'* "ritual de iniciación" para los niños de 3 meses y 4 meses de nacidos, presenciado en el pueblo de Tiholop.



Figura 15. Don Manuel Dzul, Tiholop, Yaxcaba, 2014.

3. Relato de la relación del hombre con Cháak, recopilado en la comunidad de San Francisco el Grande, Tinum, Yucatán, en el 2012.

Don Mariano Balam (70 años).

Texto en Español

“Se entrega las gallinas porque es su forma de vida de ellos donde están. Como lo cuenta mi difunto papá, en un año cuando vuelvan a hacer la ceremonia, sí no se ha olvidado, sólo con las gallinas van a vivir las deidades. Él cuenta que hace tiempo un milpero se enojó porque estaba haciendo mucho sol (sequía) y dijo: sólo porque no soy el “dios de la lluvia”, si fuera el “dios de la lluvia” verán como a riego mi milpa, decía. Le hicieron una prueba por el dios de la lluvia, le dijeron a uno de los dioses que vaya por el al milpero de la tierra que quiere hacer su trabajo. El jefe mayor yuum cháak fue quien ordenó que fueran a buscarlo. El campesino estaba trabajando en su milpa cuando lo fueron a buscar, lo hablaron y se volteó a ver, vio que lo estaban hablando por un anciano, y preguntó: ¿qué pasa?, ¿Qué pasa? Le contestó el anciano y le dijo: me ordenaron que te venga a buscar. Y dijo el milpero: ¿Dónde me llevas señor? A verás donde, le contestó el dios de la lluvia, el milpero no le quedó más opción y dijo: pues vamos. Se fue con el anciano, sólo logró ver cuando salieron detrás de su milpa y salieron en un camino muy hermoso, como ir en una cueva. Cuando llegaron en el lugar hermoso, pareciera que se estaban entrando en un evento grande y las casas eran muy bonitas. Entonces cuando llegó a donde lo llevaron sólo vio a los dioses de la lluvia, lo invitaron a comer y sólo el pan de masa y la gallina que se entrega en la primicia comieron. Entonces le dijeron a uno de los *chakes* por su jefe, anda y entrega sus herramientas de trabajo el señor milpero. Le dijeron al milpero: toma tus herramientas de trabajo; le entregaron su machete y le dieron un caballo muy delgado, y que estaba viendo que había más y eran fuertes. Y que preguntó el milpero: ¿Por qué este caballo me entregan que no tiene ni fuerzas?, le dijeron: porque si llegamos a dar te los otros quien sabe cuánta desgracia va ocasionar y hasta te puede matar, ese es el que te corresponde. Mañana a las 4 de la madrugada te levantarás para trabajar, primero vas a desayunar; le dijeron los *cháakes* y él estuvo de acuerdo. Cuando terminó de desayunar

llenó su calabazo con agua para comenzar su labor, cuando estaba por subir encima de su caballo para comenzar a regar le dijeron: vas a empezar temprano tu trabajo con tu entusiasmo, pero dirígete por donde viniste, allá por tu milpa. Él dijo: puta madre los dioses me trajeron. Pues hoy voy a regar mi milpa que se está secando los elotes; cuando se subió encima del caballo vio que enseguida lo llevaron arriba en el cielo, y que se estaba sacudiéndose el caballo y haciendo ruido, le dijeron que se sacude también. ¡Dios mío! entonces se dirigió por donde está su milpa, estaba por llegar y destapó su calabazo para regar, dejó que caiga el agua y, Dios mío, al lado de su milpa terminó de llover, en su milpa de su compañero que estaba al lado de él llovió como si fuera una inundación, pero en su milpa no cayó ni una gota de agua y estaba al lado de la milpa de su compañero. El señor del al lado tuvo mucha cosecha, que dio muchas gracias a Dios diciendo: es muy bueno que llueva en mi milpa ojalá sea así todos los días. No tardó 6 días que lo tenían llevado y lo regresaron, pero que esos días allá eran 6 años. Hasta su escopeta que dejó asentado en su milpa en el momento cuando lo llevó el anciano quedó ahí, cuando pasó allá de nuevo sólo los restos vio, también su sabucán que tiró ni se veía donde quedó; y se fue en su casa y cuando llegó estaban haciendo el rezo de su cabo de 6 años de muerto. Que le preguntó a su esposa: ¿ya se gastó los elotes de mi milpa? La esposa contestó: no hubo ni un elote, que el señor que estaba su milpa a lado del tuyo tuvo mucha cosecha. Sólo eso le dijeron que cuente, le dijeron por los dioses: en un año deberás contar toda la historia porque si lo cuentas no durará tu vida. Entonces en un año lo contó todo. Por eso, nadie desea hacer el trabajo de los dioses, si no eres elegido no puedes desear hacerlo. Así pues, el señor que llevaron, no lo hizo como él deseaba, lo realizó pero no su milpa regó, ésta es todo una muestra que dieron los dioses para que vean los humanos que nadie debe desear hacer su trabajo de ellos, no es bueno que lo digas porque te vienen a buscar y llevarte, por lo tanto, no puedes hacer las cosas como lo piensas, ni que tener una riqueza. Esta es la razón por la cual se les alimenta con gallinas porque ellos viven en un año con ello y no puedes mentirlos.

Texto en Maya Yucateco

Ku k'ubul le kaaxo' tumen bey bin u estilo u kuxtalo'ob leti'ob bin tu'ux yano'obo'. Ma bey u tsikbatik otsil in papaji': ti un año bey lekéen betako' yéetel ti un año ken ka beeta'ak bey ma jach tu'usa'ako ki', chéen leti' yéetel kun kuxtalo'ob. Ku tsikbatik bin tun uche' juntúul le j-koonáal p'u'uj bin tumen tan u beetik k'in, ku ya'alik bine' chéen men ma yuum chakeni' wa yuum chakene' ja wilike'ex bix ken in joyat in koola, ki bin. Ka beta'aj bin jumpéel prueba ti', ka bin a'alaj ti'e yuum cháako', xen a ch'a le lu'un ka jach tak u beetik u meyajo', ku ya'alaj ti men u jefe ka bin tuxta'aj ch'a'abi'. Tan tun bin u meyaj tu kool ka k'uch ch'a'abilo', t'a'an bin: way a taale' lu'un ka', ka bin tu sutubaj, ku yike' juntúul nojoch wíiknik bin t'anik, ku ya'alik: ¿ba'ax tun?, ¿ba'ax tun tuxtaben in ch'aech ko'ox, ¿pero tu'ux ka bisken señor? Ann ja wilik tu'uxe' tu nukaj bin ti' le nojoch wíinko', pues ko'ox, ku ya'alik bin le lu'um kaabo'. Bin yéetel le nojoch máak bino', chéen bin jok'iko'ob tu yilaj pach u koolo, ka bin joko'ob tu jumpéel noj bej tu yilaj, pero ki'ichkelem beej bin, chéen bin bey u bin wínik ti jump'éel sajka' bin u yike, ka bin k'ucho'ob te lugaro' ki'ichkelem, bey a woko' ti jumpéel nojoch evento le nuckuch najo'obo' ki'ichkelem ichi ki'. Hay dios ku yilik bine' chen bin leti'e nukuch yuum chako'ob yanono'ob bino'o' ka bin invitartada bin te janaj beyo' chen bin leti'e waj ku xollaja yéetel k'olbi kax tu janto'obo'. Ku ya'alaj ti'e juntúul le cháak bino: pos xen tun a k'ub u nukul u meyaj le lu'um kaaba, ku ya'ala'aj ti men u jefe ka bin bin. Pos je'ela leti'e nukul ken a bis sámala', k'u'ub jump'éel u maska, ts'a juntúul u tsimin bin pero utsi ts'oya'an bin le tsimin ku yiko', ku yilik bine' yan bin u jelo'ob hast muk'ano'ob bin. Pos ba'en leti'e' tsimin a ts'aik ten bey na'an u yóola ki' bin, pues es que leti'e ku corresponder techó', tumen le je'ela' wa kik k'uchuk ts'aik tech'e' saa ba'ax kun jach uchu', lelo' mu'u beytaj tak tech je'el u kinskeche' ku ya'ala'aj bin ti'.

Sáamale' las 4 ken lik'ech uti'al chuns a meyaj, yan a uk'u' ka beyak a kajik a meyaj, pues ma'alo'ob ki' bin. Ka bin ts'o'ok u yuk'ule', ka bin chupaj bin u chuj, ku ya'alaj bin ti' te yan yok'ol le tsimino' tun tal u sáastal bin, xi' temprano tun ken a chun a meyaj bey jach tak a beetik le meyaja', pero dirigirta'abaj tu'ux talech, tu'ux banda yaan a koolo' ti a bini'i'. Puta ka bin tu ya'alej, maare leti'e yuumtsilo'ob tasena', ki bin. Pues bejla'a in joyatik in koola', tun kimil in u nalil ki bin, ka bin tu naat'a bin le tsimino', xi pero enseguida ka'ana bin tu yilaj bisa'aj tumen le tsimino', tu yilaj bin tan bin tak u chen pustik

u chan ba'axi' tu'ux ku kimbalo', chiktabaj tak tech ki bin ya'ala'aj, hay dios, tu tooji' bin u kool tu dirigirtubaj beyo', ta'atya bin u k'uchule' ka bin tu pots'paytaj bin u maak u chujo', ka tu yumch'intaj, puta hay dios, ku tsel bin u kool bino' ti bin maan u xul u k'axa bin le jao', maare juntúul bin u companiero yan bin tu tselo pero xi' bey bin bulkabal tu beetaj ichil u koole', pero leti'eo' ma bin ch'oj mix jump'ée gota ja' bin ti'o' ts'o'oke' tu tsel bin yaan u compañero. Ka bin tu yilaj bin le máako pero usti yanchaj u náal bin leti', tu seen ts'ik bin gracias ti' bin dios, buka'aj utsi u k'axa ja' tin kool kexi' wa sansamal beyo'. Hay dios ma sanchaji' 6 dias bin bisa'an ka ka suuti', le tu yilaj bey diaso' 6 años bin. Tak bin u ts'oon u najtkuntaj bin tun bisa'alo' ka maan bine'e ch'een bin u laabil tu yilaj, tak u sabukan bin u pikch'intaje' ay dios ma chikpaj bin tu'ux tu puli'i', ka bin tu naay, tan bin u beta'aj u cabo de 6 años ka k'uchi', maare ts'o'ok tun u xu'upul u naali' in koolo' ki bin ti u xviejao': ay dios mix un ts'it náal yanchaji'i', hay dios le máak bin yaan bin u kool ta tsele' hay maan yanchaj bin u náal. Chéen bin leti' a'alaj bin u tsikbatko', un año k'uckech ken a laj tsikbalt le historiao' ku ya'alaj bin ti'. Men wa ta tsikbataje' mu'un durar a vida ku ya'ala'aj bin ti'. Xi' un año ka tu laj tsola bin tu'ux bini'. Dios mio ma desearbili' le meyaj beyo' desde ma tech elegirtaneche' ma enajen a deseartik mu'un beytaj a beetik, pero ma tu beetaj je'ex bix u desearko'o', tu beetaj pero je'ex bix ya'aylik u kool tu joyajto' ma leti'i', tuláakal le muestra ts'a ti'o' uti'al ku yilej mu'un beytaj u deseartik máak u beetik, ma uts ka wa'ali' je'el u tal u ch'aech bin u bisecho'ob bine' pero ma mu'un beytaj a beetik bey ka seen tukulte'exo' mix ka seen yanak te'ex ba'a' . La'aten ku k'u'ubuj le kaaxo leti'e bin ku kuxtalo'ob un año yeetel. Ma ust bin u tu'usa'alo'bi' tumen je'el u taal u ch'aecho'obe'.⁶¹

⁶¹ Véase *Tesis de Licenciatura*, "Las aves y la milpa en la comunidad de San Francisco el Grande, Yucatán," (Balam Caamal, 2013).