



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

*WITS, MÚUL Y PUUC :*  
UNA APROXIMACIÓN AL COMPLEJO SIMBÓLICO  
DE LA MONTAÑA EN LA COSMOVISIÓN  
DE LOS MAYAS PENINSULARES

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

PRESENTA:  
ANA ORTIZ SÁNCHEZ RENERO

TUTORA  
DRA. MA. DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.





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

*WITS, MÚUL Y PUUC :*  
UNA APROXIMACIÓN AL COMPLEJO SIMBÓLICO  
DE LA MONTAÑA EN LA COSMOVISIÓN  
DE LOS MAYAS PENINSULARES

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

PRESENTA:  
ANA ORTIZ SÁNCHEZ RENERO

TUTORA  
DRA. MA. DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2018



“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

A mis abuelas, que con su  
ejemplo me enseñaron  
a cultivar el jardín  
de mi cabeza.

A mis dos brillantes  
Plumas de quetzal  
a quienes espero  
transmitirles eso.

A Miguel,  
mi compañero universal,  
mi incondicional  
ayudante de investigación  
y de vida.

Con amor y admiración



## AGRADECIMIENTOS

Agradezco sinceramente a doña Lupe Cohuo y su hija Verónica, así como a su familia por habernos recibido en varias ocasiones y especialmente por sus pláticas tan enriquecedoras y profundas, por enseñarnos generosamente sobre su mundo.

Agradezco a don Alfonso Dzib por hablar con nosotros y mostrarnos su pensamiento.

Agradezco especialmente a mi tía Susana Ringenbach y familia por alojarnos generosamente en su casa de Cholul, Yucatán y en su corazón, con todo y nuestros xoloitzcuintles.

Agradezco a mis profesores de la maestría de Estudios Mesoamericanos y a mis sinodales por sus invaluable enseñanzas y su apoyo en mi investigación: María del Carmen Valverde, Mercedes de la Garza, Ernesto Vargas Pacheco, David de Ángel García, Alfredo López Austin, Martha Ilia Nájera.

Agradezco la generosidad de Silvia Terán y Christian Rasmussen que nos convidaron en Mérida a unas sabrosas comidas y sobremesas en su casa, unos libros y unas enriquecedoras pláticas sobre antropología y pueblos mayas.

Agradezco a Daniel Salazar quien amablemente me proporcionó su tesis sobre las montañas en Balamkú.

Agradezco totalmente a Elvia Castorena y Miriam Fragoso de la coordinación del posgrado de Estudios Mesoamericanos y a Normita del Centro de Estudios Mayas de la UNAM por su ayuda para que mi obtención de grado fuera posible.

Agradezco a Elio Masferrer por darme la oportunidad para reactivar mi yo antropológico y mi espíritu académico, lo cual hizo posible que yo lograra la culminación de este trabajo.

Agradezco infinitamente a Rebeca González en particular y a Mauricio Ortiz, por su invaluable ayuda para la edición y formación profesional de mi tesis, y por siempre incentivar me el intelecto.

Agradezco cariñosamente a Eufrosina Rodríguez y a Elsie Rockwell por su apoyo y sus palabras de aliento y acompañamiento.

Agradezco a Maddy Vassallo por estar ahí siempre.

Agradezco a Laura Mandoki por toda su ayuda y por facilitarme mi “oficina” para trabajar muchas mañanas al lado de Frida.

Agradezco a Vanessa Loredo por su amistad y por sus reflexiones que fueron fundamentales para la culminación de mi tesis.

Agradezco a Vanina Tobar y Erick Sanabria por sus comentarios, por su apoyo, por su interés académico y por compartir.

Agradezco fraternalmente a Yamili Ramírez, Laura Gamboa, Diego González, Ana Álvarez, Héctor Zubieta y Emilienne Limón por su compañía en esta era de nuestras vidas, por hacer más amable el tránsito hacia mi titulación y por los *paros* cotidianos.

Agradezco eternamente a mi abuela Tilos por su amor, por inculcarme las ganas de conocer y estudiar más sobre el México profundo, por otorgarme la beca Sánchez Renero sin la que hubiera sido imposible lograr esto.

Agradezco calurosamente a Marcela Sánchez Renero y Manuel Oramas, su cariño y su apoyo omnipresente desde que elegí este camino académico.

Agradezco enormemente a Gloria por su apoyo franco y su cálida ayuda en nuestra familia.

Agradezco de corazón a Micaela y a Simona por su paciencia, y por su ayuda para ver que frente a otras cosas más simples y profundas de la existencia no queda otra que ponerse a trabajar y hacerlo de una vez por todas, sin olvidar que la vida es bonita.

Agradezco profundamente a Miguel Vassallo por su amoroso acompañamiento en este proceso, por su invaluable y erudita ayuda académica, por levantarme cuando tropezaba y por ser mi muleta cuando necesité apoyo para continuar andando, por su paciencia y por darme su caluroso corazón.

Elévese ligero vapor, fórmese una bruma imperceptible en el horizonte, déjese venir el sol, inclinándose, por la sombra, y esas hermosas montañas, esos ventisqueros, esas pirámides se desvanecerán gradualmente, ó en un abrir y cerrar de ojos. Las contemplábamos en todo su esplendor, y cádate que han desaparecido del cielo; no son más que un sueño, una incierta memoria.

Eliseo Reclús, *La montaña*



# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	15
El camino a las montañas de la Península de Yucatán .....	15
Mi caminar hacia las montañas de la Península de Yucatán .....	22
El camino a una mejor comprensión de la <i>Montaña</i> maya peninsular .....	25
CAPÍTULO 1- LA MONTAÑA .....	29
La <i>Montaña</i> en Mesoamérica .....	29
La <i>Montaña</i> : el tiempo en el espacio .....	30
La <i>Montaña</i> como eje del mundo .....	33
La <i>Montaña</i> en los mitos mesoamericanos: la superficie terrestre y el maíz ..	36
El agua .....	37
La abundancia .....	41
El interior de la <i>Montaña</i> y el <i>Dueño</i> .....	42
La <i>Montaña</i> de los mayas .....	47
Área Maya: Tierras Altas y Tierras Bajas .....	48
Fisiografía de la península de Yucatán .....	50
La <i>Montaña</i> en el cosmos y en el tiempo .....	57
Territorio .....	66
Agua, maíz y fertilidad en los mitos y relatos mayas .....	71
<i>Dueños</i> .....	77
El interior de la <i>Montaña</i> .....	83
Especialistas rituales .....	98
CAPÍTULO 2- <i>WITS</i> , LA MONTAÑA MAYA PREHISPÁNICA .....	103
<i>Wits</i> .....	103
Los primeros atisbos de <i>Wits</i> en los estudios mayas modernos .....	103



La identificación de <i>Wits</i> .....	112
Elementos iconográficos de <i>Wits</i> .....	115
Las diversas facetas de <i>Wits</i> .....	119
La <i>Montaña de los mantenimientos</i> .....	119
La <i>Montaña florida</i> .....	126
La condensación cósmica de <i>Wits</i> y la <i>Yaxhal Witsnal</i> .....	128
<i>Wits</i> , la pirámide .....	133
<i>Wits</i> , el edificio .....	143
CAPÍTULO 3- LA MONTAÑA EN LOS TEXTOS COLONIALES YUCATECOS DE TRADICIÓN HISPÁNICA .....	165
Precisiones lingüísticas .....	165
Primeras descripciones españolas de la península de Yucatán .....	174
Primeras impresiones de los españoles sobre las pirámides .....	178
CAPÍTULO 4- <i>WITS</i> (LA MONTAÑA) EN LOS TEXTOS COLONIALES DE TRADICIÓN MAYA PENINSULAR .....	201
Metáforas y difrasismos .....	203
Rituales en los <i>cerros</i> .....	212
Deidades, enfermedades y lugares relacionados con las montañas .....	216
La construcción de los cerros por los “antiguos” De linajes y montañas .....	227
CAPÍTULO 5- <i>WITS</i> / <i>MÚUL</i> : LA MONTAÑA EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN .....	232
Habitantes del <i>Múul</i> .....	249
<i>Yumtsiloòb</i> .....	250
<i>Aluxoòb</i> .....	252
<i>Yuum kakab</i> .....	258
<i>Iikòob</i> .....	265
El <i>Múul</i> , la casa .....	268
Las vírgenes y el <i>Múul</i> .....	272

El Múul y los “antiguos” .....	276
Las humanidades y el origen de los <i>cerros</i> .....	277
El Enano de Uxmal .....	281
La vida dentro del <i>Múul</i> .....	286
El <i>Múul</i> y los <i>jmeenòob</i> .....	292
La iniciación .....	293
El <i>saastún</i> .....	298
El <i>Múul</i> en el trabajo de los <i>jmeenòob</i> : las plegarias y las afecciones .....	301
Transgresión de <i>Múul</i> .....	305
Transgresión por descuido .....	306
Transgresión intencionada .....	308
RECAPITULACIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES .....	315
CUADRO DE FIGURAS .....	323
BIBLIOGRAFÍA .....	329



## INTRODUCCIÓN

¿Montañas en Yucatán? Los que conocen la península de Yucatán, saben que ese pedazo cuadrangular de tierra, que sale orgulloso e imponente como un cuerno que se aleja hacia el norte desde el territorio de México y Centroamérica, es, básicamente, plano.

Lo plano del terreno impresiona y por eso, oriundos y extraños, en muchas ocasiones han pasado por alto las montañas. Las montañas en la península de Yucatán son prácticamente inexistentes físicamente, sin embargo su carga simbólica sigue plantada en el *mayab* como las pesadas pirámides que se alzan obstinadas por toda su extensión.

### **El camino a las montañas de la península de Yucatán**

Muchos investigadores no sólo no le han dado importancia al asunto, sino que ni siquiera lo han visto. Como excepción, Villa Rojas habló del tema colateralmente al hacer una comparación de las prácticas culturales de los tsotsiles y tseltales<sup>1</sup> con las de los mayas peninsulares; ésta aparece en la antología *Estudios etnológicos*. En el apartado titulado “Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán” dice:

---

1 A pesar de que tradicionalmente se han escrito una gran cantidad de palabras de lenguas mayances con la grafía *z*, en este trabajo se utilizará el criterio de la Academia de la Lengua Maya, para el maya peninsular y de la postura de varios grupos que reivindican la autodeterminación de los pueblos indios, quienes dicen que el sonido *ɣ* debe escribirse con esa grafía y no con *z* pues esta aplica únicamente para el castellano y no refleja diferencia alguna en cuanto a sonido se refiere. Así, se escribirá *tsotsil*, *tseltal*, *ts’utujil*... y por lo tanto *wits*, aunque en toda la bibliografía se encuentre *witz*.

En comparación con el marcado carácter indígena que se observa en técnicas y cultura material, se ve el impacto del dominio español en todo lo relativo a organización social y política, sistema de parentesco, creencias y prácticas religiosas y conceptos cosmogónicos. En todo esto existe una honda diferencia con lo que todavía se puede observar en otros grupos mayenses, como los tzeltales y los tzotziles de Chiapas, los cuales observan vestigios de una organización unilateral, así como ideas cosmogónicas y prácticas religiosas en cuevas y cumbres y cerros que recuerdan las existentes en épocas prehispánicas. En la Península de Yucatán quedan vestigios pero ya muy apagados.<sup>2</sup>

¿Es cierto que estén apagados, o tal vez a nosotros se nos apagó la luz para poder ver lo que hay que ver?

Tozzer realizó un estudio comparativo entre mayas peninsulares y lacandones, los cuales son étnicamente muy cercanos, pero su nivel de exposición a la cultura dominante fue muy distinto. Aun así no se pueden hacer inferencias únicamente por saber que provienen de un núcleo cultural, en gran medida, común. Sin embargo, esta comparación hecha por Tozzer me dio pie para cuestionar aspectos de mi sujeto de estudio: los mayas peninsulares. Al leer la obra mencionada, me encontré con este fragmento que encendió en mí un foco en cuanto a las montañas en Yucatán se refiere:

Con una o dos excepciones los dioses son más o menos amigables y de buena disposición hacia los nativos. Son de ambos sexos, y a menudo se supone que habitan al interior de los peñascos. Se cree que los templos en ruinas, que se encuentran a lo largo de la región, son las casas y los santuarios de algunos de los dioses [...] Incluso ahora los indios hacen peregrinaciones frecuentes a las ruinas. Se hacen rituales ahí, como se muestra por el hallazgo de incensarios con restos de copal quemado dentro de los cuartos de las estructuras en ruinas.<sup>3</sup>

---

2 Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos. Los mayas*, UNAM-IIA, (Serie antropológica: 38), México, 1995, pp. 96-97.

3 Alfred M. Tozzer, *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*, Archaeological Institute of America/MacMillan, Nueva York, 1907, p. 81. (<https://archive.org>). (La traducción es mía).

Si para los lacandones que estudió Tozzer, tanto los templos y las pirámides como los peñascos son los lugares donde habitan los dioses, y para los tsotsiles y tseltales que estudió Villa Rojas las cumbres, cuevas y cerros también lo son, entonces ¿qué pasa en la península de Yucatán?

Para abordar esta pregunta me sirvió un párrafo de Vogt, quien trabajó con los tsotsiles de Zinacantán. Él sugirió en 1960 que las pirámides podían, tal vez, tener la misma función ritual que las montañas sagradas de los Altos de Chiapas y apuntó que “son, de alguna manera, conceptual y estructuralmente equivalentes en la cultura maya”.<sup>4</sup>

También al respecto encontré en mi investigación que, en algunos estudios iconográficos y arquitectónicos de la Península para la época prehispánica, además de algunos otros estudios epigráficos en general del Área Maya, se ha propuesto que algunas de las representaciones que se pensaban correspondían a Chaak o a otras deidades son en realidad *Wits*, la *Montaña*.<sup>5</sup> Esto definitivamente abonó a mis interrogantes sobre el tema. Stuart y Houston, retomando a Vogt

---

4 Evon Z. Vogt, “Ancient Maya and Contemporary Tzotzil Cosmology: A Comment on some Methodological Problems”, *American Antiquity*, vol. 30, N° 2 (Oct., 1964), pp. 192-195, Society for American Archaeology, Washington D.C., p. 194. (La traducción es mía).

5 Cuando en este trabajo utilizo *Montaña* me refiero al *complejo simbólico* más que al elemento geográfico: *Complejo simbólico* es un concepto que propongo tomando en cuenta la definición de *complejo* como un “Conjunto o unión de dos o más cosas que constituyen una unidad” (dle.rae.es); en este sentido el *Complejo simbólico de la Montaña* es el conjunto de los varios elementos, atributos y significados que esta tiene en la cosmovisión mesoamericana. Por lo tanto el uso de cursivas intenta reflejar que *Montaña* es un concepto en sí mismo; de ahí también el uso de la mayúscula pues no me refiero al elemento geográfico sino que es el nombre propio designativo del complejo.

Por otro lado, escribo *Montaña* en singular justamente por pensarla como un complejo simbólico. Estoy consciente de que ello puede no evidenciar la pluralidad de significados que tienen las montañas para los diversos grupos étnicos mesoamericanos, es más, dicha pluralidad puede acentuarse pues en muchos casos en un mismo grupo hay distintas creencias para los diferentes cerros que rodean sus asentamientos, a cada uno de los cuales se les confieren significados diversos y específicos. Sin embargo creo que la diversidad queda englobada en el concepto de *complejo*. Cuando escribo montañas (en plural y con minúsculas), me refiero a los accidentes geográficos.

y teniendo como base el desciframiento del glifo *wits* por el primer autor, dicen que “a lo largo de Mesoamérica, la arquitectura podría situarse en una relación metafórica con las montañas” y que “por ejemplo, el simbolismo arquitectónico de los edificios, como el Templo 22 en Copán, revela que eran vistos como *witsob* o montañas artificiales”.<sup>6</sup> Por otro lado Brady, citando y comentando a dichos autores, apunta que estos “enfataron que la expresión lingüística para referirse a la construcción hecha por el hombre es a menudo una metáfora de ‘cerro’” y dice que “el reconocimiento de la relación entre las pirámides y las montañas refuerza nuestra apreciación del significado y la importancia de ambas”.<sup>7</sup>

Sobre este tema de las pirámides y su asociación con la *Montaña* en Mesoamérica, sirve la reflexión hecha por López Austin y López Luján respecto a los templos como materialización de la cosmovisión:

Todo monumento es un gran símbolo. A su valor como obra material humana se suma un ingente cúmulo de relaciones mentales en juegos de espejos [...] Entre los monumentos más imponentes de la historia universal destacan los templos, síntesis materiales de una cosmovisión que se proyecta –se retroproyecta– en el orden humano. Es frecuente que tales construcciones representen secciones del universo, lugares míticos, alegorías morales o piezas esenciales del aparato cósmico. Cuando el templo impone durante siglos su masiva materialidad, los juegos especulares se multiplican, ajustando el paso de los tiempos a la prolongada permanencia. Si los significados se ratifican en la interacción ritual, el monumento se enriquece paulatinamente con cuerpos que se adosan y con obras que se yuxtaponen o se incluyen –a

---

6 David Stuart y Stephen Houston, *Classic Maya Place Names*, Dumbarton Oaks Library and Collection, Washington D.C., 1994, (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 33), p. 82.

7 James E. Brady, “La importancia de las cuevas artificiales para el entendimiento de los espacios sagrados en Mesoamérica”, en *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*, A. Breton, A. Monod Becquelin y M. H. Ruz, (editores), UNAM-IIFL-CEM/CEMCA, México, 2003, p. 143.

la vista de los fieles y ocultas a su mirada–, creando así un magno complejo arquitectónico de significantes.<sup>8</sup>

En este sentido, siguiendo la propuesta de López Austin y López Luján, podemos preguntarnos entonces si las pirámides son parte del gran complejo simbólico de la *Montaña* en Mesoamérica y, por supuesto, en el Área Maya.

Para seguir abonando al tema, vale señalar que Matos, en uno de sus trabajos, aborda las pirámides mesoamericanas desde un enfoque arquitectónico. Él dice que los estudiosos de la arquitectura prehispánica han entrado en la discusión, proveniente de los estudios arquitectónicos europeos, de qué línea es la predominante en las pirámides. Principalmente las opiniones apuntaban a que en algunos sitios, como Teotihuacán, era la línea horizontal, y en otros como Tikal, era la línea vertical. Matos propone la interesante idea de que en realidad la línea predominante en la arquitectura religiosa mesoamericana era la línea oblicua, de forma ascendente y descendente, esto en estrecha relación con el camino de los astros en el firmamento, así como con las montañas:

Las ciudades eran la réplica del cosmos y determinados edificios formaban el centro de centros, el *axis mundi* de la concepción universal, la montaña sagrada por excelencia, y por ello seguían la línea del movimiento solar: ascendente y descendente. Y ya que nos referimos a la montaña sagrada, no podemos pasar por alto que en muchos casos la pirámide se conjuga con su entorno natural adoptando la forma de los cerros circundantes. Sin embargo, y en apoyo a nuestra proposición, diremos que en lugares en que no existen montañas (como la Península de Yucatán), los edificios principales también guardan orientaciones específicas y el concepto ascendente

---

8 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “El Templo Mayor de Tenochtitlan, El Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”, en *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, M. T. Uriarte y L. Staines Cicero, (eds.), UNAM-IIE, México, 2004, p. 403.



está presente. De esta manera, el pensamiento del hombre prehispánico quedaba plasmado en su arquitectura.<sup>9</sup>

Concuerdo totalmente con esta propuesta, pero incluso creo que se puede ir más allá. La línea oblicua, aunque ascendente y descendente, es una línea, y en realidad, tanto el camino del sol en el firmamento como el contorno de las montañas, al igual que el de las pirámides, lo que dibujan es una parábola en donde se podría decir que el aspecto ascendente y descendente forman un recorrido ininterrumpido. Esta figura está presente simbólicamente en muchos ámbitos de la cosmovisión mesoamericana y maya, especialmente en el ritual, donde los arcos son fundamentales; bástenos mencionar dos ejemplos: el altar del *cha'chaak*<sup>10</sup> de los mayas peninsulares y el *moch* o maqueta ritual<sup>11</sup> de la fiesta del santo patrono del pueblo tsotsil de San Andrés Sakamch'en,<sup>12</sup> en los Altos de Chiapas.

En otros aspectos de este mismo tema, Broda, quien ha trabajado ampliamente sobre el culto a las montañas en el centro de México, planteó una vertiente interesante, la cual me pareció pertinente para abonar a la discusión de este trabajo. La investigadora propone que el culto a las montañas en la cuenca de México en la época prehispánica “estaba íntimamente vinculado con el ciclo estacional” y a las montañas

---

9 Eduardo Matos Moctezuma, “Arquitectura: hombres y dioses. La línea oblicua en la arquitectura religiosa de Mesoamérica”, en *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, M. T. Uriarte y L. Staines Cicero, (eds.), UNAM-IIE, México, 2004, p. 470.

10 Véase entre otros: Silvia Terán y Christian Rasmussen, *Jinetes del cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2008.

11 Véase: Kazuyazu Ochiai, “*Moch*: La maqueta de la cosmología tzotzil”, en *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*, University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio, 1989.

12 Optó por escribir San Andrés Sakamch'en en vez de San Andrés Larraínzar, puesto que el primero es el nombre indígena del pueblo y el segundo lleva el apellido de unos de los mayores terratenientes de la región, explotadores de indios.

[...] Se les propiciaba al comienzo de la estación de lluvias y su función generadora fue reconocida al término del ciclo agrícola, en Tepeilhuitl (correspondiente a fines de octubre) que en náhuatl significa precisamente “la fiesta de los cerros”. La gente del pueblo hacía imágenes en miniatura de los principales cerros de la Cuenca, en agradecimiento de la fertilidad agrícola y en memoria de los muertos. Esto último demuestra que existía un vínculo –poco explorado en los estudios antropológicos sobre Mesoamérica– entre los cerros repletos de riquezas, el ciclo agrícola, los muertos y los ancestros.<sup>13</sup>

La autora apunta en una nota que si bien López Austin, Heyden y Good han señalado la interrelación entre el cerro repleto de riqueza, el ciclo agrícola y los ancestros, “las implicaciones sociales y simbólicas de estos conceptos merecen una exploración antropológica más amplia en el futuro”.<sup>14</sup> Esta sería también una interrogante a seguir en la presente investigación, ¿se puede observar en Yucatán esta relación? ¿estos conceptos tienen implicaciones sociales y simbólicas en la Península?

Entonces me pregunté ¿el complejo simbólico de la *Montaña*, que se ha trabajado desde hace años en los grupos indígenas de los altos de Guatemala y Chiapas, es vigente para la península de Yucatán?, ¿tal vez en las pirámides, la versión humana de las montañas?

En este sentido, Molles habla sobre la continuidad de conceptos simbólicos y cosmológicos desde el concepto de disyunción, algo que puede ser útil para abordar el asunto de la *Montaña* en la Península:

En contextos que favorecen la disyunción, los significados pueden tener una tenacidad que no tienen las formas. Por ejemplo Miguel Covarrubias (1957) ilustró la evolución gradual que se dio de las formas iconográficas del dios olmeca de la lluvia a Chac, el dios maya de la lluvia.

---

13 Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México”, en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, J. Broda y B. Albores (coords.), UNAM-IIH/El Colegio Mexiquense A.C., México, 1997, p. 68.

14 *Idem.*

A pesar de cualquier continuidad probable en significados simbólicos, la disyunción en la función de los símbolos o de los rituales dentro del orden social fueron inevitables al sufrir, el sistema político, turbulencias radicales. La continuidad en el significado de los símbolos es un aspecto importante del cambio cultural, pero prácticas o símbolos, que en la superficie parece que tienen continuidad, pueden, de hecho, ser funcionalmente diferentes dentro del nuevo sistema sociopolítico. A la inversa, conceptos simbólicos o cosmológicos pueden tener una considerable continuidad aunque las formas puedan cambiar.<sup>15</sup>

Entonces ¿el complejo simbólico de la *Montaña* en Mesoamérica y en el Área Maya se encuentra de alguna manera presente en la península de Yucatán? Y si fuera así ¿está presente desde la época prehispánica hasta la actualidad? ¿Cómo fueron y son sus formas? ¿Qué cambió respecto a otras regiones del Área Maya? Yo creo que sí, el complejo simbólico de la *Montaña* está vigente en la península de Yucatán, pero ha tomado caminos distintos a los que estamos acostumbrados a ver en los trabajos etnohistóricos y antropológicos sobre el Área Maya, sobre todo de las Tierras Altas. De lo que trata este trabajo es precisamente intentar encontrar las veredas que nos lleven a una mejor comprensión de la *Montaña* maya en general y de la *Montaña* en la península de Yucatán en particular.

## **Mi caminar hacia las montañas de la península de Yucatán**

El inicio de esta investigación ilustra bien el recorrido que caminé para llegar a lo que aquí se presenta. En un principio mi proyecto estaba enfocado en el significado de las montañas de la región *Puuc* para los mayas que ahí habitan, pues las únicas elevaciones que podrían, según yo, llamarse montañas eran las que conforman la sierra *Puuc* o sierrita de Ticul. Entonces al llegar a Maxcanú,

---

15 Holley Moyes, *The Sacred Landscape as a Political Resource: A Case Study of Ancient Maya Cave use at Chechem Ha Cave, Belize, Central America*, tesis de doctorado, State University of New York, Buffalo, 2006, pp. 52-53. (La traducción es mía).

población donde arranca la sierra, me topé con que toda la información que según yo me iban a dar los pobladores que entrevisté, sobre el significado de sus montañas, no existía así como yo pensaba. Por alguna extraña razón los cerros que salían a relucir siempre en las conversaciones-entrevistas no eran las *witso'ob* (montañas) sino que eran *múulo'ob* (montículos o pirámides). Al visitar otros lugares, principalmente Xocén, por el interés de Miguel, mi esposo, en entrevistar a Don Alfonso Dzib (con quien amablemente nos contactaron Silvia Terán y Christian Rasmussen), me di cuenta de que las ideas sobre los *múulo'ob* (que invariablemente salían a relucir cuando yo preguntaba por los *witso'ob*) se extendían más allá de la zona Puuc y estaban presentes por toda la Península.

Cuando mi planteamiento cambió de plano fue el nueve de julio de 2009, un día que, en el camino de regreso del pueblo de Hunucmá a Mérida, nos desviamos al ver en la orilla de la carretera un letrero de zona arqueológica. El angosto camino daba al pequeño poblado<sup>16</sup> de San Antonio Ch'el, formado alrededor de lo que fue una hacienda. Después de aquel letrero no volvió a aparecer otro que nos guiara a nuestro destino arqueológico, así que nos decidimos a pedir indicaciones a la gente que caminaba por la orilla de la calle. Con sorpresa, desazón, y finalmente desconfianza, recibimos solo respuestas negativas, y aquellas personas nos miraban con extrañeza y ponían cara de que no tenían idea de qué les estábamos hablando. Al principio preguntamos por la zona arqueológica, después por la pirámide, por las ruinas... incluso hicimos alusión al letrero de la carretera y describimos el dibujo. Después de varios intentos y tras esperar un buen rato, pasó una señora de edad avanzada. Miguel y yo, tercetos, a preguntar de nuevo. Esta vez, después de lanzarle todos los sinónimos que se nos ocurrieron, la señora nos dijo con hermoso acento yucateco: "ah, ¿el *cerro*?". Y nos dio las indicaciones para llegar a las edificaciones del periodo Clásico de Sihunchen, que se encuentran en los terrenos de su comunidad. El diario de campo de Miguel de aquel día refleja lo que reflexionamos al respecto: "[...] ah el cerro... entonces se conecta con Lizana y con las lecturas donde le dicen

---

16 200 habitantes aproximadamente, la mayoría de ellos mayahablantes. El pueblo es parte del municipio de Hunucmá.

cerros a las estructuras prehispánicas... ¡epifanía! [...]”

Fue entonces cuando cambió el enfoque de mi proyecto. ¿Cómo que las pirámides eran cerros y las montañas por las que yo preguntaba siempre se transformaban, al transcurrir la conversación, en pirámides? El enfoque debía ser otro, había que intentar dilucidar qué significado tenían y tienen las montañas para los mayas peninsulares, y ver si este se inserta en el complejo simbólico de la *Montaña* maya en general.

Así pues, platicamos con personas en distintos pueblos de Yucatán, principalmente Maxcanú y Xocén. En Maxcanú tuvimos varios encuentros en distintas ocasiones con doña Lupe Cohuo, especialista ritual, así como con su hija Verónica,<sup>17</sup> desde el año 2009 hasta el 2014. En Xocén visitamos, en dos ocasiones en el año 2009, a don Alfonso Dzib, uno de los *jmeeno'ob* de la comunidad. Ellos nos dieron luz sobre el pensamiento profundo de su pueblo maya.

Para llevar a cabo la investigación hicimos un análisis exhaustivo de las fuentes coloniales mayas, tanto los textos de tradición indígena como de tradición hispana. De la misma manera se abordó la bibliografía arqueológica, iconográfica y etnográfica que tocara de alguna manera el tema de *wits* o la *Montaña* entre los mayas.

También contribuyeron a la construcción de este trabajo los comentarios de mis profesoras en la maestría de Estudios Mesoamericanos de la UNAM, especialmente de Carmen Valverde, Otto Schumann, Mercedes de la Garza, Martha Iliá Nájera y Alfredo López Austin, quien me dijo alguna vez que si alguien me cuestionaba la pertinencia de mi tema, le respondiera que sería lo mismo que cuestionar la importancia del jaguar para los mexicas, a pesar de que en la cuenca de México no habitaba ese animal.

Creo que es importante observar la diversidad y especificidad de cada pueblo, pero en este sentido se puede decir que en Mesoamérica hay cierta unidad

---

17 Durante nuestras visitas también han estado presentes otros familiares de doña Lupe, pero Verónica es quien funge como su ayudante cuando *trabaja* y es quien ha estado ahí todas las veces que hemos ido, además es quien ha sido nuestra traductora en las pláticas con doña Lupe.

en la diversidad,<sup>18</sup> y lo mismo se puede aplicar para el conjunto cultural maya. Esto también pasa con la *Montaña* y sus significados simbólicos, al ser parte importante de la cosmovisión mesoamericana y maya. Así pues, se hace necesaria esta investigación en donde se puedan observar los aspectos comunes mayas, así como los elementos particulares de los mayas peninsulares en cuanto a los significados y al simbolismo que tiene el gran complejo de la *Montaña* en su cosmovisión.

### **El camino a una mejor comprensión de la *Montaña* maya peninsular**

Esta tesis está planteada como un trabajo etnohistórico, en donde, además de intentar hacer un estudio diacrónico que abarca una temporalidad muy extensa, traté de exponer las voces de aquellos que nos dijeron algo sobre la *Montaña* maya en general y en particular sobre la Península: desde los lejanos y nebulosos creadores prehispánicos; pasando por los escritores de textos y documentos (algunos de los cuales por momentos parecen extensos y áridos) que registraron los propios conocimientos y narraciones orales de tradición maya, así como los españoles que detallaron las costumbres de aquellos a quienes querían comprender con diversos fines; y terminando con voces de etnógrafos y especialistas rituales mayas en un largo presente (s.XX y XXI). Todo esto para entrever aunque sea unos indicios de qué es la *Montaña* para los mayas yucatecos.

Al principio de este trabajo, en el primer capítulo, se intenta mostrar un panorama diacrónico de la *Montaña* en Mesoamérica; una vez abordado el tema de manera general se hace un recorrido por el Área Maya revisando los significados contemporáneos de la *Montaña* para distintos pueblos mayanenses. Para esto observé varias líneas generales y las organicé en los siguientes apartados: La *Montaña* en el cosmos y en el tiempo; territorio; agua, maíz y fertilidad en los mitos y relatos mayas; *Dueños*; el interior de la *Montaña*; y especialistas rituales. La lógica de esta organización fue reflejar que al investi-

---

18 Miguel Vassallo *dixit*.

gar una gran diversidad de fuentes provenientes de temporalidades y espacios diferentes dentro del Área Maya, se pudiera llegar a avisorar el complejo simbólico de la *Montaña*. La construcción de esta visión general no se contrapone a las particularidades con que los diferentes grupos mayenses definen la relación de cada grupo con la *Montaña*; tampoco niega los elementos culturales propios de cada pueblo en este ámbito. Es importante mencionar que las fuentes etnográficas son muy variadas y de diferentes temporalidades, pero justamente eso permitió lograr un panorama general y amplio del significado de la *Montaña* para algunos grupos mayenses.

En el segundo capítulo, se hace un esbozo de la *Montaña (Wits)* para los mayas de la época prehispánica, así como del camino que llevó a los investigadores a entender la iconografía de *Wits* y sus significados.

El tercer capítulo inicia haciendo algunas precisiones lingüísticas respecto a las palabras usadas para nombrar a las montañas desde la época colonial: por un lado, en maya yucateco que quedó registrado en varios diccionarios; y por otro lado, en el castellano que llegó a la Península, el cual está plasmado en los textos que se revisaron. La incursión a estos escritos comienza con algunos ejemplos de descripciones de la geografía yucateca escritas en la época colonial por españoles. Posteriormente se hace una extensa revisión de las menciones sobre los *cerros* que hay en los textos coloniales yucatecos también de tradición hispánica. Estos textos son tanto crónicas como relaciones, tratados, devocionarios, diccionarios y documentos jurídicos.

En el cuarto capítulo se abordan las apariciones de la *Montaña* en los textos coloniales de tradición indígena, específicamente en *Los cantares de Dzitbalché*, *El ritual de los Bacabes* y los *Chilam Balam*, sobre todo el de *Chumayel*. También se incluyen textos como el *Códice de Calkiní*, los *Títulos de Ebtun*, los *Papeles de los Xiu de Yaxá*. Las menciones de montañas y *cerros* se dan en ámbitos muy diversos e importantes para la vida de los mayas: en los rituales, las enfermedades y curaciones, los antiguos constructores de las ciudades, los linajes, el territorio y el poder.

Por último, en el quinto capítulo se habla sobre los significados de la *Montaña* para los mayas peninsulares en la actualidad; la relación de la *Montaña* con

los seres sobrenaturales (*aluxo'ob*, *yumtsilo'ob*, *i'iko'ob*) presentes en la vida de las comunidades. También se aborda cómo al interior —real o simbólico— existen restos de una humanidad pasada y estos “antiguos”, junto con los seres sobrenaturales mencionados, moran ahí, ayudando o perjudicando a los habitantes de las comunidades según su comportamiento con ellos. Por esto, funcionan como lugares donde se concentran múltiples aspectos de la cosmovisión de las comunidades mayas peninsulares.

La estructura y orden de los capítulos no se guía por la temporalidad, sino que va de lo general a lo particular, y se intenta articular el transitar de los significados de la *Montaña* a través del Área Maya y del tiempo. Se comienza por lo que está vivo en general para los pueblos mayenses y se termina igualmente con lo vivo pero particular, para los mayas peninsulares. El complejo simbólico de la *Montaña* en la Península no es algo obvio, pero precisamente por eso arroja información trascendente sobre el tema.





# CAPÍTULO 1

## LA MONTAÑA

### La *Montaña* en Mesoamérica

Para los pueblos de Mesoamérica las montañas han sido elementos de suma importancia a través del tiempo. Físicamente están presentes por casi todo el territorio y simbólicamente se encuentran situadas muy profundo en la cosmovisión de todos los grupos indígenas que integran esta área cultural.

Desde épocas muy remotas<sup>1</sup> hay evidencias del culto a la *Montaña* en Mesoamérica, pues se relaciona con elementos esenciales para la vida de las comunidades indígenas y campesinas: el agua, los alimentos, los animales, los ancestros, la salud. La *Montaña* como entidad es enormemente compleja, en ella se entrelazan, se imbrican y se complementan entre sí aspectos cosmológi-

---

1 A nivel *cuasi* universal podemos rastrear este culto hasta épocas anteriores al desarrollo de la agricultura y el sedentarismo. Mircea Eliade ha señalado que la montaña (y/o el árbol sobre ella) como *imagen mítica* del *centro del mundo* es probablemente de origen paleoasiático y por ello su distribución es tan cosmopolita. Así que es probable que esta idea fuese traída a América por los primeros emigrantes como parte de su bagaje cultural. Como en otros lugares del mundo, en Mesoamérica y otras regiones de lo que hoy es México y el Suroeste de los Estados Unidos, las sociedades de recolectores-cazadores de épocas remotas veneraban a los cerros; la gran cantidad de petroglifos y pinturas rupestres de la Etapa Lítica que se localizan en ellos nos muestran que para las sociedades de recolectores-cazadores tuvieron una gran relevancia. Las sociedades agrícolas posteriores agregaron elementos que reforzaron y volvieron más complejo el culto a la Montaña, transformándolo profundamente; la Montaña se volvió un sujeto con más atributos, pero podemos seguir ciertos rasgos de los pueblos recolectores-cazadores en las sociedades indígenas y campesinas contemporáneas, ya que éstas siguen practicando ambas actividades. (Miguel Vassallo, comunicación personal, noviembre 2014).

cos, espaciales, temporales, meteorológicos, míticos, agrícolas, espirituales, políticos, sociales y territoriales de las comunidades. Así, al hablar de la *Montaña* no se puede mencionar únicamente una de las facetas, dejando de lado las demás, puesto que no se podría entender cabalmente su lugar central dentro de la cosmovisión mesoamericana. Abordaré de manera breve las características que la conforman, para poder esbozar lo que es la *Montaña* en conjunto.

### La *Montaña*: el tiempo en el espacio

Las montañas aumentaron su importancia al inicio de la sedentarización en Mesoamérica. Antes de eso, cuando la población era nómada y migraba de un lugar a otro en ciclos estacionales, tenía como referencia al cielo y a los astros. Después, al asentarse las personas en lugares fijos, las montañas, que ya tenían una relevancia previa, adquirieron nuevos atributos; por ejemplo, empezaron a funcionar como marcadores del tiempo,<sup>2</sup> y “en un momento dado se deja de observar el cielo directamente y se voltea a ver el horizonte para medir el tiempo”.<sup>3</sup> Los cerros tuvieron un papel primario como calendarios de horizonte y marcadores astronómicos, y es a raíz de estas observaciones que se ubican los distintos centros religiosos y urbanos prehispánicos.<sup>4</sup> Muchos de estos sitios arqueológicos se encuentran orientados con respecto a los cerros circundantes, o bien se relacionan de alguna forma con ellos; de igual manera, en las cimas y lugares especiales de las montañas se han encontrado vestigios

---

2 Véase al respecto: Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros”, en: *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (coords.), UNAM-IIH, México, 1991, pp. 461-500.

3 Alfredo López Austin, comunicación personal en el seminario “La construcción de una visión del mundo” impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, de febrero a mayo del 2010.

4 Johanna Broda, “Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica”, en: *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, E. Vargas (ed.), UNAM, México, 1989, p. 45.



Fig. 1- Atardecer sobre la Malinche



Fig. 2- Tlachihualtepetl “cerro hecho a mano” en Cholula (donde ahora está la iglesia) y el Popocatépetl detrás



Fig. 3- vestigios arqueológicos del templo sobre el monte Tláloc



Fig. 4- Hallazgos arqueológicos de ofrendas dentro del cráter del Xinantécatl o Nevado de Toluca (piedra tallada, cono de resina, espinas de maguey para el autosacrificio).

arqueológicos<sup>5</sup> que van desde templos construidos<sup>6</sup> y marcadores grabados en la piedra,<sup>7</sup> hasta ofrendas de varios tipos.<sup>8</sup>

### La *Montaña* como eje del mundo

Mircea Eliade, en su obra sobre el chamanismo, nos plantea que la médula de la técnica chamánica es la capacidad de transitar entre las diversas regiones cósmicas. El universo es concebido *grosso modo* constituido por tres regiones: “Cielo, Tierra e Infiernos”, unidas por un *Eje Central*. Nos señala que el simbolismo mediante el cual se comunican las tres zonas es complejo y que a pesar de haber sido “contaminado y modificado” a través del tiempo por otros simbolismos cosmológicos más recientes continúa con un esquema esencial inalterado y “transparente”.<sup>9</sup> Eliade nos habla del cosmopolitismo de la idea del *axis mundi* y dice que la “experiencia chamánica [...] ha podido valorarse como experiencia mística

---

5 Véase al respecto, para el centro de México: Arturo Montero García, “Buscando a los dioses de la montaña: Una propuesta de clasificación ritual”, en: *La montaña en el paisaje ritual*, J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (eds.), CONACULTA/ENAH/INAH/UNAM/ICSH-UAP, México, 2001, pp. 32-34; Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero García, “La sagrada cumbre de la Iztaccíhuatl”, en: *La montaña en el paisaje ritual...op. cit.*, pp. 95-111; Osvaldo Roberto Murillo Soto, “Antecedentes históricos y arqueológicos del Monte Tláloc, Estado de México”, en: *Páginas en la nieve*, M. Loera, S. Iwaniszewski y R. Cabrera (coords.), INAH-ENAH, México, 2007, pp. 57-78.

6 Unos ejemplos muy importantes son los templos mexicas en el Huixachtépetl o Cerro de la Estrella y en el cerro Tláloc; este templo estaba dedicado principalmente al culto al agua.

7 Un ejemplo es el cerro Gordo que está a espaldas de la pirámide de la luna en Teotihuacán, allá, al igual que en otros cerros de ese valle, se han descubierto petroglifos con el mismo patrón de puntos formando una cruz, estos son marcadores astronómicos.

8 Para el centro de México los restos más comunes de ofrendas son aquellos relacionados con Tláloc y el agua, como por ejemplo, figuras de madera en forma de rayo y ollitas efigie de Tláloc. Arturo Montero García, *op. cit.*, pp. 32-34.

9 Véase al respecto: Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México, 2013, p. 213.

gracias a la concepción cosmológica de las tres zonas comunicantes”, esta “es una idea universalmente extendida, que se une a la creencia en la posibilidad de una comunicación directa con el Cielo. En el plano macrocósmico, esta comunicación se representa por un Eje (Árbol, Montaña, Pilar, etc).”<sup>10</sup> Este autor dice que la *Montaña Cósmica* es una “imagen mítica” del *axis mundi*, y que esta idea es incluso anterior a las civilizaciones paleo orientales.<sup>11</sup>

En Mesoamérica una de las principales características de la *Montaña* es que es un *axis mundi* que, como decía Eliade, constituye un eje que conecta los tres estratos del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo. Estos niveles del universo pueden tener subdivisiones, en el caso de Mesoamérica son trece del cielo y nueve del inframundo. Aunque parezca obvio es preciso señalar que este Eje, por tanto, une, atraviesa y comunica cada uno de los niveles que integran los tres estratos. También es el centro de las fuerzas opuestas y complementarias; a decir de López Austin y López Luján, “el *axis mundi* es la figura cósmica fundamental [...] es, en sentido estricto, la parte dinamizadora del cosmos, ya que impulsa el ciclo de la vida y de la muerte”. Hablando sobre este *axis* representado por la *Montaña* nos dicen que “en su parte inferior, el Mundo de la Muerte recoge las entidades anímicas de los fallecidos; almacena en su bodega central —bajo el Monte Sagrado— las semillas-corazones que surgirán de nuevo al mundo, y deja caer desde la fronda del Árbol Florido los gérmenes de la nueva vida”.<sup>12</sup>

Además, la *Montaña* abarca los cuatro rumbos del mundo (cinco, con el centro, atravesado por ese *axis mundi* del cual hablamos) y las proyecciones<sup>13</sup> de dicho eje central pasan por cada uno de los rumbos, existiendo en las esquinas proyecciones de la *Montaña*, las cuales son las responsables de soste-

---

10 *Ibidem*, p. 216.

11 Véase al respecto: *Ibidem*, p. 217.

12 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. INAH/IIA-UNAM, México, 2009, p. 93.

13 La proyección en este caso es coesencial, es decir, lo que se proyecta posee inherentemente la naturaleza o la esencia del elemento original que se proyectó. Véase: Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 45.

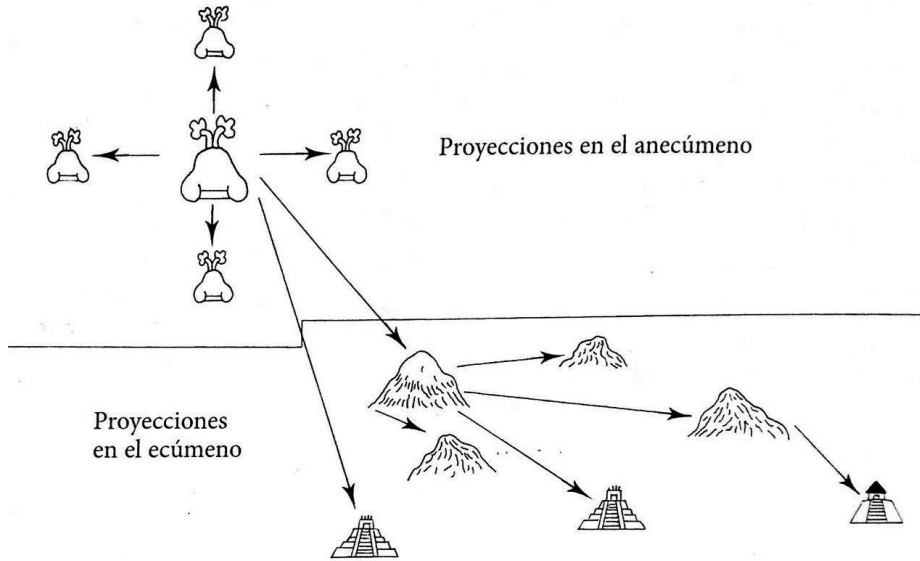


Fig. 5- Proyecciones de la montaña. Alfredo López Austin

ner el cielo para que no se junte con la superficie terrestre.

Aunque la *Montaña* pertenece a lo que López Austin denomina *anecúmeno* (espacio habitado por seres numinosos), también forma parte del *ecúmeno*<sup>14</sup> (espacio donde habitan las personas), por medio de proyecciones de la *Montaña* del otro mundo a este, “traslizando así su sacralidad al ámbito de las criaturas”.<sup>15</sup>

14 “Entendemos por *anecúmeno* el tiempo-espacio propio de los dioses y los muertos, y ajeno a las criaturas. Su ubicación corresponde a los cielos superiores (el *chicnauhtopan* de los nahuas), los pisos del inframundo (el *chicnauhmicltan* de los nahuas), el *axis mundi* y los extremos del mundo con los árboles cósmicos. El *ecúmeno*, en oposición, es el mundo habitado por las criaturas, aunque también está ocupado definitiva o transitoriamente por seres sobrenaturales. Entre una y otra dimensión se encuentran los umbrales, peligrosos sitios de comunicación, por los cuales los dioses circulan libremente.” (Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 43).

15 Alfredo López Austin, comunicación personal en el seminario “La construcción de una visión del mundo” impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, de febrero a mayo del 2010.



Es importante entender la idea de la *Montaña* como *axis mundi* porque en ella se encuentran umbrales por donde se puede acceder o salir del interior, real o simbólico, de ésta, por ejemplo las cuevas, los manantiales, los hoyos en las rocas, los abrigos rocosos, las cimas. Estas “puertas” encierran la posibilidad de que, al traspasarlas, se pueda acceder a un nivel distinto del cosmos. En muchos casos, los rituales y ceremonias que se llevan a cabo en los cerros se realizan precisamente en esos sitios, debido a que es ahí donde se puede dar la comunicación entre el ecúmeno y el anecúmeno.

La *Montaña* en los mitos mesoamericanos: la superficie terrestre y el maíz

La *Montaña* como idea de superficie terrestre tiene un lugar primordial en los mitos de creación de la era presente, pues después del gran diluvio y la inundación consecuente, surge de las aguas una montaña que conforma, en un principio, la superficie de la tierra. Esto es especialmente cierto en los mitos de creación de los pueblos mayenses antiguos y contemporáneos, bástenos como ejemplo que esta idea está plasmada en el *Popol Vuh*.<sup>16</sup>

En otra vertiente de los mitos mesoamericanos, la *Montaña* tiene un lugar preeminente: ésta, junto con el Rayo, son los actores que participan en los relatos sobre el origen del maíz y su distribución a las personas. Para entender esto es necesario abundar en la cualidad de la *Montaña* en tanto contenedora de alimentos. Esto es referido en un mito mesoamericano extendido por toda el área. El mito relata *grosso modo* que el maíz fue obtenido del interior de una montaña, la cual fue partida por el golpe de un rayo; para el centro de México contamos con la *Leyenda de los soles*<sup>17</sup> como evidencia de la presencia de este

---

16 “Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas”. *Popol Vuh*, FCE, México, 2003, (Colección popular 11), p. 25.

17 “Leyenda de los soles”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, R. Tena (paleografía y traducción), CONACULTA, México, 2002, Cien de México, p. 181.

mito en la región, y para el área maya está presente en el *Chilam Balam de Chumayel*,<sup>18</sup> entre otros.



Fig. 6- Fragmento del mural del paraíso de Tláloc en Teotihuacán. En la imagen se observa el Tonacatépetl conteniendo en su interior los granos de maíz.

## El agua

Además de referentes espaciales y marcadores astronómicos, las montañas tienen una cualidad importantísima para los pueblos agricultores: son fuente u origen del agua. Desde muy antiguo, los habitantes de esta área cultural concibieron a las montañas como generadoras y contenedoras de agua, la prueba

---

18 *Chilam Balam de Chumayel*, Mercedes de la Garza (ed.), CONACULTA, México, 2006, (Cien de México), pp. 101-102.

física de ello son los manantiales que surgen de sus entrañas y las nubes que *salen* de la cima o las faldas de los cerros; cuando va a llover o durante la tormenta, se pueden ver los rayos saliendo de su cúspide. Todo esto llevó a que, en la época prehispánica, el culto a las deidades acuáticas, en muchas ocasiones, tuviera lugar en las montañas.<sup>19</sup> Para el centro de México existe mucha información sobre estos rituales: se pueden destacar dos fiestas mexicas de las veintenas, una de ellas es *tepeílhuitl* y la otra *atemoztli*, ambas festividades estaban centradas en las montañas;<sup>20</sup> además existían muchas otras relacionadas con los cerros, una en especial es el *Xiuhmolpilli*, o celebración del fuego nuevo cada 52 años. Esta veneración a las montañas no desapareció en la Colonia, permaneció en algunos lugares de forma clandestina y en otros se mezcló con el catolicismo de forma sincrética. Ejemplo de ello son las capillas y las cruces situadas en la cima de los cerros, y las peregrinaciones que actualmente se dirigen a esos lugares de culto.<sup>21</sup>

---

19 Véase al respecto, entre otros: a) Arturo Montero, “Buscando a los dioses...” *op. cit.*, pp. 36-39. b) Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, “La sagrada cumbre...” *op. cit.*, p. 107. c) Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl”, en: *La montaña en el paisaje ritual... op. cit.*, pp. 113-138. d) Francisco Rivas Castro, “El culto a las deidades del agua en el Cerro y Cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México”, en: *La montaña en el paisaje ritual... op. cit.*, pp. 269-293.

20 Johanna Broda ha investigado *in extenso* este tema, véase por ejemplo: Johanna Broda, “Cosmovisión y observación...”, *op. cit.* También: Johanna Broda, “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños”, en: *La montaña en el paisaje ritual... op. cit.*, pp. 295-317.

21 Por ejemplo véase: Catharine Good Eshelman y Guadalupe Barrientos, “Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: Expresiones rituales de un modelo mesoamericano”, en: *Arqueología y antropología de las religiones*, P. Fournier y W. Wiesheu (coords.), CONACULTA/INAH-ENAH, México, 2005, pp. 51-74.

Esto no sólo ocurrió en el ámbito mesoamericano y andino. En Europa se pueden encontrar cientos de ejemplos de ermitas (sobre todo dedicadas a vírgenes) construidas en las cimas de los cerros o en lo profundo de los bosques, ubicadas estratégicamente por los religiosos para ocupar el espacio en el que se adoraba a las antiguas deidades paganas. Incluso hoy, se siguen haciendo procesiones a dichas capillas en periodos de sequía. David de Ángel García, comunicación personal, diciembre 2016.

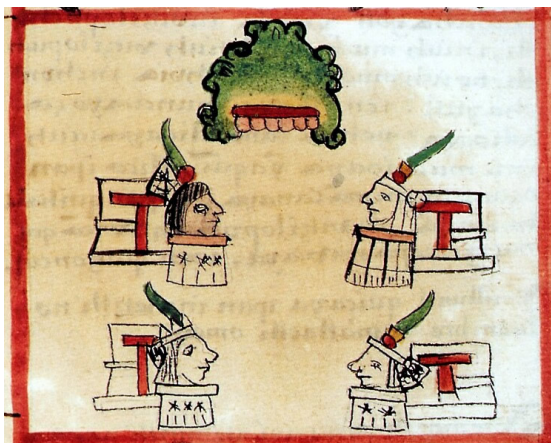


Fig. 7. Imagen de la fiesta de Tepeilhuitl hecha por Sahagún. Se observa el símbolo de montaña en color verde y cuatro efigies de montes importantes de los alrededores de Tenochtitlan, los cuales eran fabricados de tzoalli (amaranto y miel de maguey).



Fig. 8. *Tepeilhuitl* dibujada y descrita en el *Manuscrito Tovar*. Nuevamente aparece el símbolo de montaña en color verde.



Fig. 9. Fiesta de *atemoztli* o “descendimiento de las aguas”, también del *Manuscrito Tovar* y donde aparece probablemente Tláloc vertiendo el agua, posiblemente sea la misma deidad que aparece sobre el monte en la página anterior.

También en la actualidad existen especialistas rituales que trabajan con las deidades de las montañas e incluso con la *Montaña* como una deidad en sí. Para el centro de México es de suma importancia el trabajo de los *graniceros* o *tiemperos*,<sup>22</sup> quienes generalmente son “llamados” o adquieren su don al sobrevivir la descarga de un rayo; estos personajes trabajan en las montañas para regular los fenómenos meteorológicos en beneficio de sus comunidades. En este caso se observa la compleja relación entre el rayo, el agua y la *Montaña*. En diversos lugares de Mesoamérica, la *Montaña* es la casa del *Rayo*, y éste tiene la capacidad de regular la afluencia de agua para las personas; en la época prehispánica las representaciones del dios del agua portaban, en muchas ocasiones, un rayo en la mano, imagen que precisamente denota esta importante relación.



Fig. 10. Graniceros en la ladera norte del Popocatepetl.

22 Véase por ejemplo: Julio Glockner, “Las puertas del Popocatepetl”, en: *La montaña en el paisaje ritual...*, *op. cit.*, pp. 83-93; Julio Glockner, “Conocedores del tiempo: Los graniceros del Popocatepetl”, en: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Baéz-Jorge (coords.), FCE/CONACULTA, México, 2001, (Biblioteca Mexicana), pp. 299-334; Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, *op. cit.*

## La abundancia

En gran parte de Mesoamérica la *Montaña* es concebida como un lugar de abundancia, en donde hay toda clase de alimentos, agua, plantas y donde existen todas las especies de animales e incluso, en algunos lugares donde la cultura occidental ha permeado esta idea, se encuentran una gran variedad de máquinas, como por ejemplo electrodomésticos.<sup>23</sup> Estos bienes no tienen una forma tangible, sino que lo que está en la *Montaña* son las “potencias generativas y las semillas invisibles”<sup>24</sup> de todas esas cosas. Y no sólo eso: dentro de la *Montaña* se encuentran también los poderes de germinación y crecimiento, esenciales para la vida toda.

Un claro ejemplo de la idea de la abundancia contenida dentro de *Montaña* es relatado por don Epifanio, un tiempiero de una comunidad cercana a la Ciudad de México:

En el volcán [Popocatepetl], en lo espiritual, hay todo. Ahí está nuestro señor Jesucristo y a él no le hace falta nada. Ahí tiene de todo, semillas y de todo. Ahí está la abundancia y por eso tenemos que comer de ahí, del volcán. Por medio de las nubes ya lo vienen a regar y ya nosotros tenemos el pan de cada día. Es como si lo trajeran de allá, porque riegan, porque en lo espiritual así es, y entonces, en lo material, pss también... Allá en el volcán, le digo, de todo hay: calabaza, chile, maíz; de todos los alimentos hay. Ahí está la gloria, se puede decir; hay ríos, agua, todo lo que necesita uno hay, todo, todo.<sup>25</sup>

Al explicar don Epifanio un sueño en donde vio carbón, aclara aún más la asociación de riqueza y abundancia vegetal:

---

23 Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México, 2006, (Sección Obras de Antropología), pp. 35 y 37.

24 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 100.

25 Julio Glockner, *Así en el cielo como en la tierra, pedidores de lluvia del volcán*, BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Grijalbo, México, 2000, p. 146.



Es una riqueza que ni nos imaginamos lo que hay. Ya en lo espiritual el carbón viene siendo riqueza para el hombre, pero ¿qué riqueza? Porque nomás tiene [el Popocatepetl] carbón y buenos metales; aparte de eso tiene harta riqueza para la humanidad, tiene maíz, frijol, calabaza, ésa es la riqueza también.<sup>26</sup>

### El interior de la *Montaña* y el *Dueño*

La faceta de la *Montaña* como dadora de sustento y fuerza vital puede concretarse en un personaje muy importante para la vida de las comunidades: el *Dueño del monte* o *Señor de los animales*. Estos nombres son la traducción al español de los términos indígenas que lo designan y es como se le conoce generalmente en las etnografías, pero puede tener también distintos nombres. Su función es cuidar del interior de la *Montaña*, con todo lo que contiene, y repartir esa riqueza según el comportamiento de las personas en la comunidad. De hecho, “A las semillas-corazones se les conoce también, divinizadas, como los “dueños” o “jefes” de las distintas clases de criaturas, y como “naguales” o “dioses” de las criaturas. No es extraño, por tanto, que con mucha frecuencia suelen ser representadas como seres antropomorfos”<sup>27</sup>

Como parte del culto a la *Montaña*, las *entradas* a esta se han concebido como lugares de muy difícil acceso y generalmente son cuidadas por guardianes de aspecto terrible o bien, por el contrario, enormemente seductores, quienes normalmente están al servicio del *Dueño*; “ásperas barreras [...] que existían para disuadir a los ya salidos al mundo de cualquier intención de retorno a la fuente de origen, al interior del Monte Sagrado”<sup>28</sup> Generalmente los que han logrado entrar lo han hecho debido a algún accidente o descuido, y una vez dentro, toda su percepción cambia. El tiempo es otro, es decir:

---

26 Julio Glockner, *Así en el cielo...*, op. cit., pp. 153.

27 *Ibidem*, p. 61.

28 *Ibidem*, p. 55.

o pasa muy lento o demasiado rápido respecto al cálculo de la persona que está dentro, quien además no está totalmente consciente, vive una especie de sueño. Lo que sigue a esto es un gran asombro por todo lo que se ve ahí, generalmente se relaciona con abundancia, lujo y belleza, ya sea natural o con características culturales y a la imagen de pueblos; por ejemplo fiestas, casas bonitas o artículos de prestigio. Como ya mencioné anteriormente, todo esto es únicamente sustancia divina, las personas no pueden tomar esas cosas y hacer uso de ellas. En el caso de que alguien lo intente, si bien en el menor de los casos, se llevará una gran sorpresa al ver transformada toda aquella riqueza que tomó en cosas sin valor o incluso desagradables, y en el peor escenario sufrirá castigos, siendo el más grave la muerte. Por el contrario, si por medio de la interacción con los seres divinos de la *Montaña*, principalmente el *Dueño*, se concreta un pacto con ellos, la persona podrá adquirir cosas que la beneficien, como por ejemplo:

salud, vitalidad, oro, ricas cosechas, caza abundante o incremento en el ganado; buena voz o el manejo virtuoso de instrumentos musicales; conocimientos de medicina, hechicería o prestidigitación; suerte en el juego; destreza en el bordado; agilidad para torear, domar animales bravos y realizar actos de acrobacia; habilidad en el comercio; facultades para escapar de prisión o de la muerte, y hasta el incremento en el tamaño del pene. El pacto obliga al beneficiario terrenal a servir como peón, tras su muerte, a las fuerzas acuáticas y reproductivas.<sup>29</sup>

El interior de la *Montaña* puede ser también un lugar de impartición de justicia,<sup>30</sup> donde se castiga e imponen penas a los transgresores de las normas sociales de la comunidad. En este caso, ya sea el *Dueño* en cualquiera de sus

---

29 *Ibidem*, p. 65.

30 Véase por ejemplo: Julio Glockner, *Así en el cielo...*, *op. cit.*, pp. 33-34.



formas, o los ancestros, fungen de jueces.<sup>31</sup> A veces, el interior de la *Montaña* puede ser un símil de la sociedad, en donde se observan estrictamente las normas de esta, es decir, es una comunidad arquetípica, modelo.

Glockner ilustra perfectamente cómo los pueblos de raigambre mesoamericana conciben a la *Montaña* como sede del poder, dice que “la relación del Popocatepetl con la bandera nacional tiene un fundamento onírico-metafórico”;<sup>32</sup> y cuenta que algunos misioneros<sup>33</sup> han soñado al volcán como una inmensa oficina, por lo que esta revelación ha suscitado que se haga una analogía con el palacio del gobierno federal. Al respecto don Epifanio le dijo que

También en sueños se trabaja [...] y el primer lugar es el volcán, es como un palacio de gobierno federal; no es cualquiera, es lo federal. Son oficinas que están ahí, pero en grande. Son lo más sagrado, porque de ahí dependen nuestros alimentos.<sup>34</sup>

Si las montañas son concebidas como asiento del poder cósmico, su representación bien puede ser un símil del poder terrenal; pero no solamente sus poderes y atributos se restringen a los ámbitos político y económico, esto es extensivo al que rige en el interior de la *Montaña*, es decir al *Dueño*. Su figura es compleja y multifacética, López Austin y López Luján hacen una excelente

---

31 En los Altos de Chiapas esta idea es muy difundida. Véase al respecto: Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. FCE, México, 1979, p. 35; William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, INI/CONACULTA, México, 1990, (Presencias, 4).

32 El escudo de la bandera se relaciona con la lucha cíclica entre las *aguas* y las *secas*, ya que Águila y Serpiente son, cada una, símbolos de alguna de estas dos etapas del año. Los *tiemperos* trabajan justamente porque haya lluvias adecuadas para que sus pueblos tengan alimento suficiente, lo cual no se logra sin un siempre precario equilibrio entre lo ígneo y lo acuático, entre las lluvias y las secas. Miguel Vassallo, (comunicación personal, mayo de 2016).

33 En la región de Morelos estudiada por Glockner y de la que proceden estos testimonios los *Misioneros* son lo que en otras regiones adyacentes a los Volcanes, se conocen como *tiemperos*, *graniceros* o *controladores del tiempo*.

34 Julio Glockner, *Así en el cielo...*, *op. cit.*, pp. 33-34.

síntesis al respecto, aclarando que ésta no niega la enorme diversidad y las diferencias que existen entre los distintos *Dueños de cerros*, incluso en una misma región.

a) Señor de la lluvia, del rayo y del trueno, productor de la vegetación y protector de la agricultura. Dueño de la riqueza del inframundo y, como tal, identificado como el Corazón del Cerro.

b) Dueño de los animales, protector de los peces y las bestias del monte. Hay una fisión de la persona del Dueño que separa tajantemente su carácter de patrono de la humanidad y su carácter de señor del monte. Son opuestos complementarios [...]

c) Dios patrono de los pueblos. La relación dios patrono y monte de origen se dio en la antigüedad en juegos de proyecciones [...]

Los procesos mencionados vuelven muy compleja la figura del Dueño, que oscila entre la unidad personal y una multiplicidad de personas que no sólo son numerosas, sino en ocasiones contradictorias. El dueño es uno y multifacético, es dual, es un complejo de dioses o es el juego de seres divinos en lucha perpetua. [...] Al quedar ubicado en el *axis mundi* y en sus cuatro proyecciones, se conjugan en él los poderes de vastos ámbitos divinos. El Dueño es, además, la personificación del gran motor cósmico.<sup>35</sup>

La figura del *Dueño* tiene que ver con muchos ámbitos de la cosmovisión, se podría decir que tiene un papel central. Se ha hecho énfasis en el carácter agrícola y meteorológico tanto de la *Montaña* como del *Dueño*, sin embargo, como se puede ver en la cita anterior, también tienen una gran importancia política y social plasmada en la figura de santo patrono de los pueblos, así como el carácter de la *Montaña* como ordenadora territorial, *axis mundi* y asentamiento. Sergio Botta tiene un importante trabajo al respecto, en el cual aborda el problema de la introyección del naturalismo colonial en el pensamiento y en las investigaciones antropológicas contemporáneas, que impone

---

35 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, pp. 79, 80 y 136.

ideas preconcebidas e impide realmente comprender las culturas indígenas. En su trabajo aborda el caso del culto a Tláloc en el cerro del mismo nombre y dice que “la construcción de un paisaje ritual [...] aportaba una herramienta a través de la cual se podía adquirir un “control simbólico” del espacio”, era “una práctica ritual que orientaba la cultura mesoamericana en el territorio, creando una puesta en escena grandiosa de su cosmovisión”.<sup>36</sup> Junto con López Austin y López Luján, este autor ayuda a impulsar una mejor comprensión de la cosmovisión mesoamericana, así como a enfatizar la complejidad del conjunto *Montaña-Dueño*, tomando en cuenta que también de la *Montaña* emana el orden social, el poder y la autoridad.<sup>37</sup>

Como se ha visto hasta aquí, la *Montaña* en Mesoamérica es polisémica. Muchos elementos de la cosmovisión mesoamericana que se han observado como entidades separadas, se concentran en la *Montaña*. López Austin y López Luján nos brindan un ejemplo de esto entre los nahuas del Posclásico:

El Monte Sagrado ha sido llamado de muy diferentes maneras, cada una de ellas reveladora de sus variadas funciones y atributos. Pueden señalarse ejemplos significativos de la antigüedad y de nuestros días. Entre los nahuas del Posclásico se le dieron muy variados nombres: Tamoanchan fue el nebuloso sitio donde hundía sus raíces el Árbol Florido, eje del mundo y del ciclo de la vida y de la muerte; como Tlalocan, “Lugar de Tláloc”, fue el paraíso subterráneo de vegetación perenne; Chicomóztoc, “En las siete cuevas”, tuvo por función ser la cuna de los distintos pueblos; Colhuacan, “Lugar de curva”, indica metafóricamente el lugar de los antepasados; Cincalco, “Lugar de la casa de la mazorca madura de maíz”, era el repositorio de la máxima riqueza agrícola; Xiuhcalco, “Lugar de la casa de la hierba”, alude a la eterna verdura; Acxoyacalco, “En la casa de los abetos”, indica su sacralidad; Quetzalcallan, “En la casa de las plumas preciosas”, significa su valor y su vinculación con la vegetación, y Tonacatépetl, “Monte del

---

36 Sergio Botta, “De la tierra al territorio. Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc”, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 40, enero 2010, p. 179, UNAM-IIH, México.

37 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 111.

sustento”, nombra su estado inicial de bodega cerrada, previo al ciclo de distribución de riqueza en el mundo.<sup>38</sup>

Además de todos los significados ya abordados, la *Montaña*, después de los traumáticos eventos de la Conquista, adquirió también un papel vital como refugio, como espacio de libertad y para conservar la cultura, como espacio de resistencia, de recordatorio, de marcador del territorio y su defensa, como corazón del pueblo.

### **La *Montaña* de los mayas**

La importancia de la *Montaña* ha sido una realidad palpable en el Área Maya. Distintas disciplinas, como la geografía, la etnología, la historia, la epigrafía, la medicina, entre otras, han llevado a cabo investigaciones que han generado una gran cantidad de datos y estudios dispersos que tocan de alguna manera el tema de la *Montaña*. A pesar de las diversas aproximaciones al estudio de la *Montaña* en el Área Maya, no existe un trabajo que conjugue todos esos ámbitos, y que aborde de forma integral lo que es *la Montaña* para los grupos mayenses.

Las características de la *Montaña* en Mesoamérica, que abordé en la primera parte de este capítulo, en su gran mayoría están presentes en la cosmovisión de los pueblos mayas; si bien existe un sustrato común compartido de creencias en torno a la *Montaña*, cada comunidad los matiza con elementos propios que las diferencian de los otros.

Un problema que enfrentamos los investigadores del Área Maya es la falta de fuentes como las que existen para el centro de México, por ejemplo las obras de fray Bernardino de Sahagún o fray Diego Durán, que brindan un conocimiento detallado de las culturas indígenas prehispánicas, especialmente en lo tocante a la cosmovisión que, en su lógica, era de vital importancia para

---

38 Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 39.

combatir la idolatría. Si bien existen los escritos de fray Diego de Landa para Yucatán, estos no tienen los alcances que tuvieron los trabajos antes mencionados. Sin embargo, afortunadamente para el periodo colonial tenemos mucha información dispersa en documentos de diversa índole, como relaciones, crónicas, informes y documentos eclesiásticos, como por ejemplo constituciones diocesanas y visitas pastorales. Contamos además con fuentes importantes para entender la vida de los pueblos mayenses en los relatos de los que, en nuestro gremio, se conocen y agrupan generalmente como *viajeros*; casi todos estos pertenecen ya a la etapa independiente de México y Centro América. Por otro lado, para la época actual, en el área maya existe una gran cantidad de información, también dispersa, documentada por antropólogos en etnografías, especialmente desde mediados del siglo XX, que aborda la importancia de las montañas en la cosmovisión de los pueblos de la región y en sus prácticas rituales y ceremoniales.<sup>39</sup>

#### Área Maya: Tierras Altas y Tierras Bajas

Para entrar en materia en lo que a la *Montaña* maya se refiere, primero es indispensable conocer qué es el Área Maya geográficamente hablando. Ha habido un extenso debate sobre qué es esta zona, pero *grosso modo* apunto que lo que conforma dicha región es un lejano bagaje cultural común, así como una lengua protomaya de la cual surgen y se ramifican las familias lingüísticas y lenguas que hoy hablan las personas que viven en ese espacio. Como la lengua y la cultura no son estáticos, las fronteras del área en cuestión se han movido a lo largo del tiempo y, dependiendo del periodo histórico que se observe, tendrá su propia conformación. De todos modos, sí ha existido un núcleo central maya en donde no hay

---

39 Principalmente de las Tierras Altas.

evidencia de que haya estado habitado por grupos que no fueran mayas.<sup>40</sup> Según Clark, Hansen y Pérez Suárez “las porciones centrales del territorio maya parecen haber estado ocupadas siempre por pueblos de habla maya. En la parte central de las tierras bajas, se puede rastrear a los mayas hasta cerca del 1000 a.C.”<sup>41</sup>

A grandes rasgos, al igual que para Mesoamérica, podemos tomar de referencia la distribución territorial que había al momento de la conquista española, así el Área Maya se extiende “desde la franja oriental del Istmo de Tehuantepec hasta la parte occidental de Honduras y el oeste de El Salvador”. Para ese entonces, esta área cubría más o menos la mitad de Mesoamérica.<sup>42</sup> Los estudiosos, principalmente de la arqueología de la región, han optado por hacer una distinción entre las Tierras Altas y las Tierras Bajas del Área Maya,<sup>43</sup> puesto que además de las obvias diferencias geográficas del relieve, existen divergencias en los rasgos culturales. Las Tierras Altas corresponden a los Altos de Chiapas y al Altiplano Guatemalteco, las Tierras Bajas se dividen en dos: las Tierras Bajas del Sur, también llamadas Tierras Bajas Centrales o simplemente Tierras Bajas, que es el territorio comprendido por la selva Lacandona, el Petén guatemalteco y una porción de Belice y las Tierras Bajas del Norte, que corresponden principalmente a la península de Yucatán. Debido a que este trabajo se centra en esta región haré un acercamiento a la fisiografía

---

40 John E. Clark, Richard D. Hansen y Tomás Pérez Suárez, “La zona maya en el Preclásico”, en: *Historia antigua de México*, vol. I, L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), INAH/UNAM-IIA/Porrúa, México, 2000, p. 444.

41 *Ibidem*, p. 445.

42 *Ibidem*, p. 437.

43 Véase: John E. Clark, Richard D. Hansen y Tomás Pérez Suárez, *op. cit.*; Antonio Benavides Castillo, “El sur y el centro de la zona maya en el Clásico”, en: *Historia antigua de México*, vol. II, L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), INAH/UNAM-IIA/Porrúa, México, 2000, pp. 79-118; Antonio Benavides Castillo, “El norte de la zona maya en el Clásico”, en: *Historia antigua de México*, vol. II, *op. cit.*, pp. 119-160; Joyce Marcus, “La zona maya en el Clásico terminal”, en: *Historia antigua de México*, vol. II, *op. cit.*, pp. 301-346; Miguel Rivera Dorado, “Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico”, en: *Historia antigua de México*, vol. III, *op. cit.*, pp. 127-160.

de la Península.<sup>44</sup>

### *Fisiografía de la península de Yucatán*

Se dice generalmente que la característica más importante de este territorio es su relieve casi nulo, y en cierta forma esto es verdad, pero debemos ahondar un poco más para comprender cabalmente esa particular planicie y la importancia que conlleva la permanencia y adaptación del elemento cultural de la *Montaña* en ese lugar. La península de Yucatán es una de las áreas de formación más reciente, la mayor parte emergió del mar durante la era cenozoica, es decir hace aproximadamente 65.5 millones de años.<sup>45</sup> Su composición geológica se caracteriza por ser una extensa y sólida masa calcárea, formada por la consolidación de sedimentos fósiles de residuos conchíferos de origen marino, los cuales están constituidos, a su vez, por carbonatos de calcio y de magnesio.<sup>46</sup>

Para lo que concierne a este trabajo, lo más importante a destacar son las formaciones que se observan en el paisaje, y en Yucatán se pueden tomar en cuenta dos tipos de formaciones: los hundimientos y las elevaciones. Ambos están relacionados entre sí y son producto, tanto del sistema cárstico que impera principalmente en la zona norte de la Península, como de los movimientos tectónicos y de placas continentales que la han afectado. En el sistema

---

44 Esta región geográfica y fisiográfica es la porción septentrional de Mesoamérica que divide el Golfo de México del mar Caribe, se encuentra entre la parte norte de América Central y el sureste de América del Norte, teniendo una extensión de aproximadamente 145,000 kilómetros cuadrados. Esta región incluye no sólo los estados mexicanos de Yucatán, Quintana Roo y una gran parte de Campeche, sino apegándose estrictamente a la geografía física, parte de Belice y el Petén guatemalteco también la conforman. Sus límites geográficos siguiendo una línea este-oeste van de la laguna de Términos, en Campeche, al Golfo de Honduras.

45 Jorge Duch Gary, *Fisiografía del estado de Yucatán. Su relación con la agricultura*, Centro Regional de la Península de Yucatán-Universidad Autónoma Chapingo, México, 1991, p. 18.

46 *Ibidem*





Fig. 11- Mapa del Área Maya



cárstico la roca calcárea se disuelve por la acción del agua que tiene un cierto grado de acidez; lo que pasa en la península de Yucatán es que esa enorme masa de roca caliza tiene la capacidad de filtrar el agua, como si fuera una gran esponja, debido a que la permeabilidad de las rocas es muy alta y permite el paso rápido del agua de lluvia hacia el subsuelo donde hay corrientes subterráneas y donde abundan los sistemas de cavernas. Esta permeabilidad del suelo calcáreo peninsular otorga al área la singular característica de carecer de ríos superficiales, por lo que el retorno de las corrientes de agua al mar se da por las mencionadas corrientes subterráneas. Como es un sistema cárstico, el agua poco a poco va disolviendo las paredes y los techos de dichos conductos o galerías, al igual que las capas exteriores de la coraza calcárea, formando así hundimientos, también llamados por los geógrafos dolinas.<sup>47</sup> Cuando una parte del techo de una cueva se colapsa, se forma un cenote;<sup>48</sup> también existen sobre la superficie las hondonadas o rejolladas y las aguadas, formadas por la disolución de la capa exterior de roca calcárea formando una especie de presa natural, la cual tiene como fondo la roca madre impermeable que queda al descubierto al desaparecer la roca caliza. Por otro lado están las elevaciones del terreno, que en el estado de Yucatán tienen diferente altitud y amplitud, sin llegar a tener nunca una gran altura.

[Estas elevaciones] pueden deberse a combamientos de la corteza terrestre, a causa de ligeros plegamientos que acusan las capas horizontales de las calizas; o bien, a los efectos residuales que se producen en el paisaje como resultado de los hundimientos localizados que se mencionan antes. En cualquiera de los casos, salta a la vista la acción transformadora del agua sobre los materiales carbonatados, en el suave trazo convexo y bordes redondeados que muestran estas formaciones dómicas como son los altillos (Holu'um) que dominan el paisaje en la porción norte y noroccidental del

---

47 Véase: Richardson B. Gill, *The Great Maya Droughts, Water, Life and Death*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2000, pp. 255-258.

48 Palabra que es una castellanización del propio vocablo maya yucateco “ts'on'ot” con el que se designan estos accidentes geológicos.



Fig. 12- Vista de la planicie yucateca desde una estructura de Mayapán.

estado; los montículos (Butún o Muluch) en la porción central y oriente; la sierrita (Puuc) y los cerros o colinas (Huitz) localizados únicamente en el extremo sur [del estado de Yucatán].<sup>49</sup>

Es de resaltar que este geógrafo menciona que muchos montículos no son de origen natural, sino que son los vestigios de los antiguos edificios construidos por los mayas prehispánicos, y se pueden notar porque sus bordes no son re-

---

<sup>49</sup> Jorge Duch Gary, *La conformación territorial del estado de Yucatán. Los componentes del medio físico*, Centro Regional de la Península de Yucatán-Universidad Autónoma Chapingo, México, 1988, p. 239 y 240.

dondeados, sino que se ve claramente la forma del basamento piramidal. Esto es digno de mencionarse porque todo el territorio está lleno de estos montículos de piedras labradas.

Dentro de este paisaje salpicado de hundimientos y escasas elevaciones, el accidente más sobresaliente es la sierra de Ticul, también llamada sierra de Muna o Puuc, que en maya yucateco quiere decir justamente sierra. Ésta corre en dirección ONO-ESE<sup>50</sup> teniendo una posición transversal y midiendo aproximadamente 120 kilómetros de longitud. Aunque su altitud es relativamente escasa, ya que en promedio tiene 100 m s.n.m y el punto más elevado alcanza solamente 275 m s.n.m., la sierra domina por completo la llanura baja que la limita al norte, pues ésta no pasa de una altitud de 35 m s.n.m. al pie mismo de la serranía.<sup>51</sup>

No abundaré en la fisiografía de las Tierras Altas, únicamente me limitaré a decir que es una región llena de montañas, atravesada por la Sierra Madre Occidental. Así pues, teniendo como referencia un paisaje montañoso en las Tierras Altas Mayas, con sus enormes volcanes e imponentes cordilleras, efectivamente el paisaje yucateco aparece como una gran planicie. Sin embargo, sus pequeñas elevaciones, tanto las naturales como las construidas por los mayas prehispánicos, encierran aspectos enormemente significativos para la cosmovisión del pueblo maya peninsular.

Cabría aquí preguntarnos ¿cómo es que en una geografía tan extensa y distinta se puede encontrar una matriz cultural común?, y ¿cómo sabemos que estos primeros aldeanos sedentarios de los territorios mayas tradicionales fueron en efecto mayas? Recupero la respuesta a esta pregunta hecha por Clark, Hansen y Pérez Suárez en donde nos dicen que “aquí dependemos de la historia y la evidencia de prácticas culturales. Tanto en la región montañosa

---

50 En la rosa de los vientos, además de los puntos cardinales y los intercardinales, suele marcarse un punto intermedio entre ambos generando otra subdivisión más. En este caso, ONO, corresponde a la dirección que se encuentra entre el oeste y el noroeste; mientras ESE es el punto entre el este y el sureste.

51 *Ibidem*, pp. 244 y 245.



Fig. 13- Vista desde una estructura de Calakmul, a lo lejos se puede apreciar la leve silueta de la sierra

como en las tierras bajas, los especialistas han demostrado una continuidad histórica en las prácticas culturales y estilos artísticos del Clásico desde un milenio atrás”. Ellos hablan desde la arqueología y dicen que “el arte y la arquitectura más antiguos en estas áreas parecen ser prototipos de las formas mayas posteriores, y haber evolucionado en éstas. Así, los especialistas asignan la misma autoría étnica a los prototipos y a las formas evolucionadas”.<sup>52</sup> Creo que esto podría hacerse extensivo a la cosmovisión y, como ya se mencionó, a

---

52 John E. Clark, Richard D. Hansen y Tomás Pérez Suárez, *op. cit.*, p. 445.

las prácticas culturales. En este sentido el complejo simbólico de la *Montaña* podría tener esta continuidad tanto regional como temporal, sin dejar de tener en cuenta sus particularidades.

En las Tierras Altas existen muchas expresiones de la cosmovisión en donde la figura de la *Montaña* tiene un papel principal, pero también en las Tierras Bajas ha estado presente la *Montaña* en muchos ámbitos, principalmente durante la época prehispánica.

Para los mayas,<sup>53</sup> la *Montaña* concentra elementos importantísimos de su cosmovisión, remite directamente a ámbitos primordiales de su cultura, tales como: el cosmos, el tiempo, el territorio, el agua, el maíz, la fertilidad, la abundancia, la salud y la enfermedad, los ancestros, los nahuales y *animales compañeros*, las normas sociales, los *Dueños* y los seres sobrenaturales, los especialistas rituales, el temazcal.

La *Montaña* aparece por un lado en los mitos, y por el otro lado en oraciones, cantos, rituales y ceremonias. En las Tierras Altas es innegable su papel central en el discurso de los especialistas rituales y en las historias locales. Las celebraciones de la Santa Cruz o las *Pedidas de agua* se nos revelan como los principales eventos donde las montañas tienen un rol preponderante; sin embargo, en muchas otras fiestas también aparece la *Montaña*, de alguna u otra forma.

Para sumergirnos más en el tema de la *Montaña* maya podemos observar ejemplos<sup>54</sup> de cómo están integradas sus características a la cosmovisión de los distintos pueblos mayenses que habitan actualmente en el Área Maya

---

53 En este caso me refiero, en un sentido muy amplio, a los pueblos que habitan e integran toda el Área Maya y no a un grupo en particular.

54 Estos ejemplos surgen de una profunda investigación de fuentes etnográficas de diversa temporalidad, lo cual puede extrañar al lector. Sin embargo, la decisión de hacerlo así se debe a un intento por aproximarnos al problema de forma diacrónica; al privilegiar este enfoque por encima de lo sincrónico creemos que se puede lograr una mayor profundidad observando procesos más que datos.

y así lograr tener un panorama general<sup>55</sup> de este complejo simbólico. Al ser un tema tan extenso abordé el asunto en subtemas importantes para la mejor comprensión de este, mencionando ejemplos concretos de los pueblos y sus concepciones y prácticas, por ser estos aspectos significativos para observar los enormes alcances de la *Montaña* dentro de sus cosmovisiones. Este ejercicio no niega la diversidad que existe, sino por el contrario, con las especificidades propias de cada pueblo podemos llegar a comprender hasta dónde llega el ámbito de la *Montaña*.

### La *Montaña* en el cosmos y en el tiempo

La *Montaña*, junto con sus proyecciones, delimita al mundo y funciona como referente cósmico. En la región de los Altos de Chiapas la *Montaña* ha tenido un papel principal dentro de la cosmovisión de los pueblos que ahí habitan y que le han dado un matiz especial a este elemento del paisaje. La mayoría de las montañas que rodean a las comunidades en esa región tienen connotaciones sagradas. Por ejemplo, Köhler recopiló en los 70s, entre los tsotsiles de San Pablo Chalchihuitán que *Vaxakmen*, deidad creadora y sostenedora del mundo:

[...] creó el mundo y dio su forma presente a la región montañosa por medio de una lluvia de fuego que hizo derretirse los cerros que crecían hacia el cielo con demasiada rapidez. A continuación cubrió con tierra las rocas desnudas y puso plantas en ellas. Para terminar creó a los dioses de la serranía (uno para cada cerro).<sup>56</sup>

Así, cada montaña contiene una divinidad propia, cada montaña fue

---

55 Esto sin el afán de hacer generalizaciones, sino observando las particularidades y teniendo en cuenta que en muchos casos existen similitudes, pero que también hay grandes diferencias.

56 Ulrich Köhler, *Chonbilal Ch'ulelal- Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmovisión y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, UNAM-IIA, México, 1995, pp. 14-15.



dotada de una esencia sagrada. Las montañas, aparte de poseer sus propios dioses, tienen una gran cantidad de atributos que enriquecen ese carácter sagrado, por ejemplo: “simbolizan los meros macizos pilares del mundo”.<sup>57</sup> Köhler relata que su “informante” Mariano Gómez Takiwah le dijo que, además de los cuatro pilares del cielo, existía uno en el centro. Éste se encuentra en el ombligo del mundo y su ubicación exacta se sitúa sobre la sierra de San Pablo en toda su extensión, desde *K'an Ech'* hasta alcanzar el *Muk'ta Sisim*.<sup>58</sup>

Por otro lado, según Holland, para los tsotsiles de San Andrés, las montañas sagradas simbolizan el cielo, por lo que subir a una de ellas es como llegar a este. Las montañas sagradas también tienen 13 niveles, cada uno presidido por una deidad ancestro y toda la *Montaña* está comunicada por una gran escalera.<sup>59</sup> Esta idea invita inmediatamente a hacer un paralelismo con las pirámides prehispánicas mayas.

También para los ch'orti, en las Tierras bajas del sur, las montañas tienen un importante papel al ordenar el cosmos, tal como lo relata Rafael Girard:<sup>60</sup>

Cada sacerdote-astrónomo lleva un registro cuidadoso de los movimientos del sol, sirviéndole de marcadores altos cerros, accidentes topográficos o monumentos (cruces), tanto en el oriente, como en el occidente. La foto [...] muestra al sacerdote de Cayur, Alcario Alonso, señalando al autor los puntos de salida del astro durante los solsticios, en la Cordillera del Merendón. Allí están los “mojones” correspondientes a los “topes” (literal) del sol, que delimitan los ángulos del mundo.<sup>61</sup>

El espacio y el tiempo no son aspectos separados en la cosmovisión mesoamericana, más bien actúan juntos, se imbrican, se unen, y coinciden muchas veces;

---

57 Juan López González, *Peregrinación de nuestros antepasados*, CONECULTA Chiapas, 2003, (Sección Historia-Tradición oral, Biblioteca Popular de Chiapas 46), p. 64.

58 Ambos son nombres de montañas. Ulrich Köhler, *op. cit.*, p.88.

59 William Holland, *op. cit.*, p. 110.

60 Girard trabajó entre los ch'orti en los años 60.

61 Rafael Girard, *Los mayas eternos*, Libro Mex Editores, México, 1962, p. 45.

“el tiempo se expande sobre la tierra”, como dice López Austin.<sup>62</sup> La *Montaña* justamente es un elemento en donde se da esto. El calendario, o más bien dicho los calendarios, se plasman en las montañas, por ejemplo haciéndose tangible el paso de los astros en los distintos puntos de los cerros y cordilleras, como ilustró el relato anterior.

Las montañas en esta región tienen, además, investidura calendárica en muchos casos, y como tal, tienen jerarquía; generalmente las montañas con nombres calendáricos poderosos tienen, para los pueblos, gran importancia dentro de esta estratificación. Un ejemplo de esto se da entre los ixiles:

Es en los santuarios de la montaña y en el cementerio donde se elevan las plegarias y se hacen dones de velas e incienso [...] La asociación de deidades con una ubicación geográfica es rasgo poderoso de la religión maya. Una de las montañas circundantes, Laaw Wic, es llamada el ‘iqlenaal, término calendárico. Hoy el guatemalteco de más alto rango, el presidente, también es llamado ‘iqlenaal.<sup>63</sup>

En un sentido, la jerarquía calendárica coincide con la jerarquía espacial; ciertos cerros particulares, que tienen carácter calendárico, también tienen un papel específico dentro del cosmos, no existen en abstracto, sino que para los pueblos son elementos concretos de su entorno. Así, lo que sucede en esas montañas también tiene lugar en el calendario y viceversa.

Un claro ejemplo de esto se puede ver en una etnografía de los k’iche’ de Momostenango de los años 60s:

Por el alto cargo que desempeña y para diferenciarlo de los otros días, llaman al Regente o Portador: *Mam*, término equivalente a “Alcalde”, jefe de la comunidad indígena, y se aplica también al presidente de la República.

---

62 Comunicación en clase el 27 de abril de 2011, perteneciente al seminario *Mesoamérica: La construcción de una visión del mundo*, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

63 Benjamin N. Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, FCE, México, 1986, (Sección Obras de Antropología), pp. 61 y 77.





Fig. 14- Verificación de lugares sagrados en Nahualá, Guatemala.

Significa: “El Padre de todos” (Cristóbal Ixcoy). Los cuatro Regentes, *Mam* o Alcaldes del calendario de Momostenango son: *Ik'*, *Kiej*, *Ee*, *Noj*.

Son los dioses de los cuatro rumbos cósmicos, asociados a cuatro montañas: El Tamanco, el Kilajá, el Zocop y el Pipilj, que corresponden respectivamente a *Ik'*, *Kiej*, *Ee* y *Noj*. [...] No sólo los quichés, sino también los quekchis y pocomchis veneran al dios Mam, asociado a uno de los cerros cósmicos.

[...] Dentro del cuadrángulo cósmico, orientado hacia los solsticios, hay otro, réplica de aquél. Está limitado por 4 cerros menores: El Kak loté, el Panik takaj, el Bacan y el Kek buchui o Paturas.

[...] En dichos cerros menores se desarrollan diversos ritos calendáricos que ponen de manifiesto la constante asociación que hacen los indígenas de los factores: Tiempo-espacio. Allí dramatizan, por ejemplo, el ciclo de 52 días, articulados en 4 secciones de 13 días, mediante un viaje ceremonial que realizan a cada uno de dichos cerros, a intervalos de 13 días. Al circundar, de este modo el cuadrante cósmico, cierran a la vez un sector del Tzolkin.<sup>64</sup>

Se debe aclarar que esta conjunción de tiempo y espacio en la *Montaña* se da en toda Mesoamérica, pero en las Tierras Altas de Guatemala, como se ha podido ver con los distintos ejemplos antes expuestos, es algo muy notorio. Debemos tener en cuenta la particularidad que existe en muchos de los pueblos mayas de esa región en cuanto a la conservación del calendario ritual de 260 días, también llamado *Tzolkin*. Este conocimiento se transmitió de generación en generación de los *aj'q'ij*, cuyo nombre quiere decir contador de días. Este calendario ritual no tuvo la misma suerte en otros pueblos mayenses, aquellos que habitan en Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Belice<sup>65</sup> ya no lo mantienen como tal.

Sobre las proyecciones de la *Montaña*, podemos ver un ejemplo en una etnografía sobre los mam de Colotenango, Guatemala, de finales de los 50s:

Ordinariamente los colotecos se comunican con los Dueños, yendo hasta la cumbre en donde residen; allí les ofrecen velas, pom y sangre de aves, que queman en el incensario. También pueden invocarlos de lejos. En una *costumbre*, el chimán “llamó” desde un cerro al Dueño de otra cumbre distante, y dijo que era como si fuera a invocarlos a dicho lugar.<sup>66</sup>

---

64 Rafael Girard, *op. cit.*, p. 330 y 334.

65 El uso del calendario ritual se perdió en la mayoría de los pueblos indígenas que habitan en esta nación, como los mayas mopanes y mayas peninsulares, sin embargo los q'eqchi', asentados al sur del país y que también habitan en la vecina Guatemala aún utilizan el calendario ritual de 260 días.

66 León A. Valladares, *El hombre y el maíz, etnografía y etnopsicología de Colotenango*, Costa-AMIC, Guatemala, 1957, pp. 200 y 202.

Al ser muchas de las montañas proyecciones de la *Montaña cósmica-eje del mundo*, es posible realizar lo que se relata en el párrafo anterior, en cuanto a que es equivalente rezar, ofrendar o invocar a una montaña estando en otra, pues son proyecciones de la *Montaña*, lo cual implica que tienen en sí la esencia de aquella. Aunque esta esencia se pueda presentar fisionada en montañas específicas con sus atributos peculiares, también pueden, en sentido inverso, apelar a la *Montaña* desde cualquier cerro por la cualidad de fusión de las entidades numinosas mesoamericanas.

La proyección no se da sólo en las montañas, sino que también se puede dar dentro del pueblo en ciertos momentos y lugares liminales, por ejemplo:

En San Antonio Suchitepéquez los arcos pintados de blanco y negro han alimentado discusiones entre los católicos y sus vecinos evangélicos, quienes creen que esos arcos son obra del diablo. Los católicos que participaron en la erección de los arcos dijeron que para ellos es importante continuar esta tradición porque pertenecía a sus antepasados. El color de los arcos recuerda a la iconografía precolombina en donde los cuadros blanco y negro simbolizaban montañas (Furst 1978; Reents-Budet 1998). Los arcos con frutas colgantes pueden tener sus antecedentes en las tradiciones religiosas de las Tierras altas cercanas, donde, como expliqué arriba, la cueva que entra al mundo de los Señores de la Tierra está marcada con las mismas frutas (Christenson 2001).<sup>67</sup>

Respecto a las proyecciones de la *Montaña*, el 25 de mayo del 2002,<sup>68</sup> pude observar-participar en una ceremonia con los ts'utujiles de Santiago Atitlán en el Cerro de Oro, una de sus montañas más sagradas. Este cerro tiene dos nawales, uno masculino que se concreta en una gran roca de forma fálica que se encuentra en la *barriga* del cerro, y otro femenino que no es más que una cueva de

---

67 Cameron L. McNeil, "Traditional Cacao Use in Modern Mesoamerica", en: *Chocolate in Mesoamerica. A Cultural History of Cacao*, C.L. McNeil (ed.), University of Florida Press, Florida, 2006, p. 359. (La traducción es mía).

68 Ese día era 2 Noj, de acuerdo al calendario ritual maya.

forma yónica<sup>69</sup> al pie de la montaña; además, en la *cabeza* del cerro se encuentra el centro del *amak* (este vocablo es el pueblo y/o comunidad y su territorio) concretado en una serie de piedras que representan a los cerros circundantes más importantes. La ceremonia, en la cual se realizó una ofrenda, se llevó a cabo en este último lugar, pues representaba en miniatura a su territorio, con el lago y sus montañas principales. El *aj'qij* Antonio decía, cito de memoria: “hacer ofrenda aquí, es como hacer ofrenda al mismo tiempo en cada uno de los cerros de la tierra ts'utujil, que se miran en la seña de la piedra”. Era estar en el centro del *amak*, que me fue explicado por Antonio como una especie de red en forma de telaraña cuyas intersecciones son los lugares importantes del territorio ts'utujil, en donde predominan los cerros. Las piedras, una representación a la que describían como una *maqueta*, se convertían, en el momento de la ofrenda, en todos y cada uno de los puntos territoriales importantes, entre los cuales los cerros son preponderantes.

La importancia de las montañas en la conformación del territorio ts'utujil se evidencia en un fragmento que describe una invocación que hace un sacerdote maya, en una ceremonia donde se realizan peticiones a una serie de *nawales*, dentro de los cuales uno de los más relevantes es el *Rilaj Maam* o *Gran Abuelo*:

Posteriormente va mencionando a los diferentes pueblos del área del lago con sus respectivos territorios de montaña y planicie relacionándolos a sus autoridades mencionando al alcalde cerro de Panajachel, alcalde cerro de Tz'ununa' planicie, alcalde señor, San Pablo cerro, San Pablo, San Marcos, San Marcos planicie, San Pedro cerro, San Pedro Planicie, San Juan cerro, San Juan planicie. Así quedan plasmados los elementos constitutivos de cualquier pueblo que debe tener su alcalde cerro, es decir su montaña mirador desde donde se observe el amanecer, y planicie donde sembrar. Con estos elementos los pueblos tendrán entonces un alcalde, un gobierno y una historia, de manera tal y como prosigue la invocación los nawales pi-

---

69 Este término se refiere a la forma de vulva y es poco usado en nuestro idioma; viene de la palabra en sánscrito *yoni* que significa vulva o genitales femeninos.



Fig. 15- Ceremonia en Cerro de Oro, Santiago Atitlán

san, montan la cima de los cerros, la cima de la planicie, sobre este volcán, entrada al cerro [...] se nombra en la invocación a los nawales montañas reyes, se levantó en sus manos, se levantó en sus pies, señor dueño de la montaña, señor rey Monarca, rey Diego Kayetano, rey Matek Su'un [...] <sup>70</sup>

---

70 Alberto Vallejo Reyna, *Dialogando con los antepasados. Identidad étnica y discurso nawal entre los mayas tz'utujiles de Guatemala*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM-FFyL-IIFL, México, 2004, pp. 202-203.

En varias oraciones ts'utujiles se hace mención a los distintos cerros-planicie que integran el *amak*. Al invocar todos esos lugares en su oración, el *aj'qij* o especialista ritual extiende su plegaria a todo el territorio. Asimismo, aparecen en la oración los *nawales* y las montañas reyes-ancestros, seres poderosos que llenan de fuerza a dicho territorio.

Para muchos pueblos mayas la montaña y la planicie son un binomio que conforma el territorio, de manera semejante al *altepetl* (literalmente agua-cerro) en el centro de México. Esta palabra náhuatl es un difrasismo que contiene también el concepto de *montaña*, y que engloba la noción de territorio y de un pasado común con los ancestros como soporte de cada grupo o pueblo, así como la protección de una misma deidad patrona. El vocablo *altepetl* era ampliamente utilizado en el México central prehispánico y de los primeros tiempos de la dominación española.

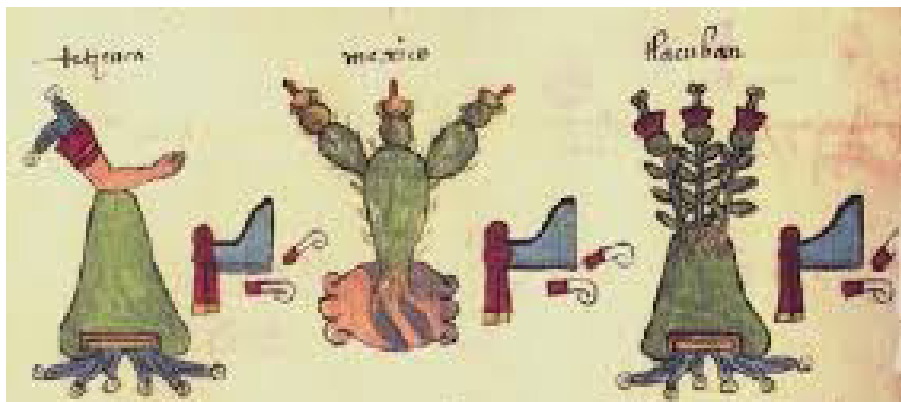


Fig. 16- Glifos mexica de los *altepetl* de Tezcoco y Tacuba

En la actualidad existen expresiones similares, donde aparece la *Montaña* como referente, para nombrar al *pueblo*; por ejemplo, los nahuas de la Huasteca utilizan hoy en día el difrasismo *in tepetl in tlacatl* (el cerro, la gente) para referirse a la comunidad. Montes de Oca ha encontrado que en otros idiomas mesoamericanos como el otomí, el totonaco, el mixteco y los popolucas de



Sayula y Oluta, se utiliza la misma fórmula *agua-montaña* para hablar de pueblo o comunidad y su territorio. También nos dice que “el difrasismo in ātl in tēpetl ‘el agua’ ‘el cerro’ es uno de los que tiene mayor frecuencia y puede aparecer bajo distintos procesos morfosintácticos”,<sup>71</sup> agregando que su representación gráfica “rebaso la representación de cualquier otro par [léxico]”;<sup>72</sup> todo lo anterior nos habla de la profundidad y preeminencia de la *Montaña* para los pueblos nahuas. Esta investigadora, que ha estudiado a fondo el difrasismo mesoamericano, hizo una reflexión sobre *altepetl* en donde dice que la “conceptualización del pueblo o asentamiento como agua-cerro [...] se forma con dos lexemas [...] que remiten a elementos indispensables para la vida” y “para una sociedad agrícola, ambos elementos eran esenciales para su subsistencia. En la construcción de este difrasismo se asocian aspectos míticos, económicos y geográficos, y la referencia se extiende tanto al territorio como a sus habitantes”.<sup>73</sup>

## Territorio

Las montañas como marcadoras del territorio, así como pilares identitarios de los pueblos, son fundamentales en los procesos culturales de estos. Un ejemplo es el caso de los chuj, un grupo emblemático en cuanto a la unidad cultural regional México-Guatemala, en las Tierras Altas, que, al igual que los mam y los jacaltecos, quedó, territorialmente hablando, en ambos lados de la frontera. Los chuj han ocupado las estribaciones más norteñas y occidentales del macizo montañoso de los Cuchumatanes, teniendo como centros político-religiosos a San Mateo Ixtatán y San Sebastián Coatán. Su territorio comprende tradicionalmente estos municipios guatemaltecos, además de los

---

71 Mercedes Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, UNAM-IIFL, México, 2013, p. 51.

72 *Ibidem*, p. 376.

73 *Ibidem*, p. 368.

de Nentón y Barillas, así como parte de la Trinitaria en México. A partir del genocidio que en la década de los ochenta del siglo XX emprendió el estado guatemalteco contra la población indígena, se generó un flujo migratorio hacia el estado mexicano de Chiapas acrecentando la población chuj originalmente asentada en la zona de los lagos de Montebello, en el municipio de La Trinitaria. Habiendo habitado por siglos en una zona de grandes montañas no es de sorprenderse que éstas ocupen un papel preponderante en su cultura. En la actualidad los chuj siguen venerando a los cerros y sus *dueños*, quienes son los articuladores del territorio y, en el caso de los refugiados en México, anclaje de identidad en la distancia.

En un texto sobre los chuj, Limón Aguirre dice que el territorio es “en el cual y desde el cual es posible entenderse como pueblo y proyectarse en la historia. Este espacio no sólo es físico, ambiental y geográfico, sino también imaginario y simbólico”. Para los chuj la reterritorialización<sup>74</sup> conllevó “la posibilidad de intercambios y comunicación con toda clase de seres significativos particularmente los dueños de los elementos del entorno [como las montañas] y los difuntos antepasados”. El centro cultural de los chuj mateanos es San Mateo Ixtatán en Guatemala, pues “es un lugar de gran significación simbólica al ubicarse ahí, precisamente en las cimas de esos cerros, el templo y la imagen de San Mateo, el santo chuj”.<sup>75</sup> Los chuj otorgan un papel central en su cultura a los cerros; si bien el principal, simbólicamente hablando, se encuentra en San Mateo Ixtatán, en muchos cerros circundantes al lugar donde habitan es posible tener comunicación con el Dueño de la montaña. Asimismo, la *Montaña* se puede fisionar y hacer presente en diversos cerros que tienen, dentro de la cosmovisión chuj, cierta jerarquía. Es por ello que hay la posibilidad de acceder a San Mateo desde cerros ubicados en México o desde los altares domésticos. Al respecto, Li-

---

74 Este autor se refiere con reterritorialización al proceso que actualmente se desarrolla entre los refugiados chujes guatemaltecos que decidieron permanecer en territorio mexicano y que se han reagrupado en comunidades exclusivamente chujes.

75 Fernando Limón Aguirre, “La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades”, *Alteridades*, vol. 18, núm. 35, enero-junio 2008, UAM, México, p. 8.



món Aguirre apunta que “incluso puede ser mediante la realización de rituales de oración ante altares de piedra en las puntas de algunos cerros propicios para ello (o desde el altar dentro del hogar)”.<sup>76</sup>

El Cerro Poderoso, conocido antiguamente como Zacatepec, es uno de estos lugares. “*Acá venimos porque el dueño-su espíritu- de este cerro se pone de acuerdo con san Mateo y con el Padre Eternito [la Santísima Trinidad que es patrona de La Trinitaria, o Zapaluta como le dicen los chuj] para que nos mande lluvias y que no sean muchas ni tan pocas.* En mero San Mateo Ixtatán o en cualquier parte donde habite su gente dentro de su territorio, en los cerros del entorno está el *dueño de la montaña* quien convive con otros seres, con los dueños específicos de algunos cerros, a quienes se les reconoce y se les puede seguir respetando [...]”.<sup>77</sup>

Dentro de este proceso de reterritorialización, familias chujes que habitaban dentro del campamento de refugiados El Porvenir adquirieron tierras cerca de la comunidad de Tierra Blanca, en el municipio mexicano de La Trinitaria. En los linderos de este nuevo asentamiento se encuentra el ya mencionado cerro Zacatepec; el autor recoge el siguiente testimonio de un habitante chuj de esta población:

Pascual, al respecto, evoca un recuerdo que lo llena de simbolismo. [...] *Comentó ese sacerdote de este doctor Zacatepec, de este cerro donde estamos ahorita. Ahí dice: “es el santo san Mateo da orden al Zacatepec para que reciba los mensaje y ya este lo manda los mensajes al Padre Eterno, aquí de Trinitaria. Tienen la idea de que el Zacatepec se va, pide orden en San Mateo y lo manda razón a Padre Eterno. Para celebrar ceremonial, comen, queman cuete. [...] Y los rezadores saben qué día hay reunión en el cerro Zacatepec. Este cerro es la casa de reunión.”*<sup>78</sup>

En un esfuerzo del gobierno mexicano por alejar a los refugiados chuj de la frontera (pues se consideraba que eran bases de apoyo de los grupos guerrille-

---

76 Fernando Limón Aguirre, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

77 *Idem*

78 *Ibidem*, pp. 91 y 92.

ros guatemaltecos), algunos fueron reubicados a cientos de kilómetros de distancia, en la península de Yucatán. Este desplazamiento se dio en 1984 hacia los estados de Campeche y Quintana Roo, donde se fundaron los campamentos de Santo Domingo Kesté, Maya-Tecún 1 y 2 y Los Laureles. Limón Aguirre nos dice que “no han reconocido aún a los dueños específicos de algunos de los poquísimos y bajísimos cerros de su peninsular lugar”.<sup>79</sup>

Los chuj son un pueblo mayanese emparentado muy cercanamente, cultural y lingüísticamente, con los kanjobales y los tojolabales, con los que han compartido un área geográfica cuyo centro son los Cuchumatanes pero que se ha extendido por diversos procesos históricos a lo que hoy son los municipios chiapanecos de La Independencia, Altamirano, las Margaritas, Comitán y La Trinitaria (Zapaluta<sup>80</sup>).

Las dos variantes dialectales del chuj (mateanos y coatecos) y los tojolabales ocupaban un mismo espacio geográfico cuyo centro eran las minas de sal y el sitio prehispánico de Ixtatán, pero hacia el 400 de nuestra Era el grupo se fragmentó. Una parte no se alejó tanto, ni geográfica ni lingüísticamente, y son los actuales habitantes de San Sebastián Coatán; la otra fracción bajó de los Cuchumatanes a las planicies de Comitán y a las cañadas de Altamirano y son los tojolabales.<sup>81</sup>

Este pueblo que dejó su territorio original en un momento incierto durante la época prehispánica o colonial temprana, sufrió condiciones extremas de dominación explotación y despojo, viviendo una época sumamente dura con los trabajos de *baldíos* en las fincas. Despojados y desplazados, los integrantes de este pueblo peregrinan año con año a centros ceremoniales en zonas fuera de sus lugares de residencia [...]. Amigos chujes me han contado que los tojolabales regresan anualmente a San Mateo por la fuerte nostalgia de su lugar de origen y porque ahí en esos cerros se les conceden

---

79 *Ibidem*, pp. 54 y 55

80 La cabecera municipal, la antigua Zapaluta, estuvo habitada posiblemente por tseltales sureños que podrían haber sido los coxoh.

81 Véase al respecto: Fernando Limón Aguirre, *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*, ECOSUR, San Cristóbal de Las Casas, 2009.

lluvias adecuadas, y que también por dicha añoranza del territorio original lloran ritualmente año con año [...]. Es de hacer notar que aunque los tojolabales celebran ceremonias en cerros durante su peregrinaje en las romerías, también veneran cerros domésticos a los que consideran reguladores de lluvias y aguas en general, así como centros de la riqueza vegetal donde habita el *Dueño del monte*. Son notables los casos del cerro Najlem, para los habitantes de la colonia Satillo y el del cerro Ixk'inib' para los pobladores de Lomantam, que los consideran además marcadores territoriales y tienen una relación con los ancestros.<sup>82</sup>

Sobre estas peregrinaciones de los tojolabales a territorio actualmente chuj dicen que “es san Mateo el que manda las lluvias, por eso tenemos que pedir a él”; Limón Aguirre reporta que “este sentimiento [...] es refrendado año tras año por los *tzapalutas*, que en romería van desde sus comunidades tojolabales concentrándose primeramente en La Trinitaria, en México, para pedir este líquido “que da vida”. Ahí también está Wajxaklajunh, que es el centro precolumbino de los chuj mateanos; ahí están sus raíces”.<sup>83</sup>

Cabe anotar que Ruz planteó que la peregrinación a San Mateo Ixtatán pudiera ser de inicio reciente, o que pudiera ser una reintroducción o reapropiación, pues debido a problemas internos de la comunidad, “para conjurar el mal se realizaron varios rituales [...] y se convenció al grupo de volver las cosas a su cauce anterior. Una de ellas fue la de realizar una peregrinación anual a San Mateo Ixtatán, “como era la costumbre de los antiguos”, facilitándose de esta manera no sólo la visita al santo sino la obtención de “su sal” [...]”.<sup>84</sup> Además de esto, el autor reporta que “según algunos informantes el objeto primordial de la visita es mantener contento al santo, evitando que su cólera encienda nuevamente el volcán Santa María”.<sup>85</sup> Aquí se puede ver la clara re-

---

82 Comunicación personal de Miguel Vassallo (octubre de 2012).

83 Fernando Limón Aguirre, *op.cit.*, pp. 52 y 53.

84 Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres*, vol.II, UNAM-IIFL-CEM, México, 1990, p. 54.

85 *Idem*

lación que establecen los tojolabales entre la peregrinación a San Mateo y la *Montaña* (en este caso el volcán Santa María).

Otra faceta de la relevante relación ritual que tienen los tojolabales con los cerros, de igual forma relacionada con las romerías y también recabados por Ruz, es la tercera romería: su destino es San “Bartolo” patrono del pueblo tzotzil de Venustiano Carranza (antes San Bartolomé de los llanos) y el objetivo principal de la visita es solicitar agua a este santo. “El ceremonial seguido es prácticamente el mismo de las romerías antes descritas: pero aquí se agregan una visita al “volcán”, un cerro cercano al pueblo de San Bartolomé donde se ofrendan velas y flores”.<sup>86</sup>

Estos ejemplos ilustran muy bien la gran importancia que tienen las montañas para la concepción del territorio de un grupo. Si bien los cerros funcionan como marcadores geográficos como si fueran enormes mojoneras, la mayor trascendencia en el ámbito simbólico se da por constituir en sí mismas un elemento de cohesión social y de pertenencia espacial, que en algunos casos permanece muy alejado físicamente (como en el caso de San Mateo Ixtatán para los tojolabales) y en otros se reelabora con montañas cercanas conocidas posteriormente (como el caso del cerro Zacatepec para los chuj).

### Agua, maíz y fertilidad en los mitos y relatos mayas

La *Montaña* es de suma importancia para que haya el agua necesaria para la vida y principalmente para obtener el maíz, el cual tiene además una estrecha vinculación con la *Montaña* por su origen y por ser esta también contenedora del importante grano. Por esto, la *Montaña* se asocia con la fertilidad en un sentido amplio, así como con la abundancia. En el Área Maya existen gran cantidad

---

86 Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres*, vol.I, UNAM-IIFL-CEM, México, 1981, p. 228.

de relatos<sup>87</sup> en donde se hace patente la relación de la *Montaña* con el agua y con el maíz. Si bien en Mesoamérica existen cuatro estructuras míticas básicas del origen del maíz,<sup>88</sup> en los pueblos mayas el mito preponderante, y que se ha registrado en casi todos los pueblos, es en el que aparecen como actores principales la *Montaña*, las hormigas y el *Rayo*. La *Montaña* en la cosmovisión de los pueblos mayas está relacionada de múltiples maneras con el maíz y su origen; un gran ejemplo se encuentra en el *Popol Vuh*, libro de tradición indígena, que recoge ideas fundamentales de la cosmovisión de los pueblos k'iche', pero también de los grupos mayas en general. Específicamente la montaña de los mantenimientos, cuyo nombre es Paxil, aparece ya en las líneas del *Popol Vuh*:

De *Paxil*, de *Cayalá*, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas.

Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: *Yac* [el gato de monte], *Utiú* [el coyote], *Quel* [una cotorra vulgarmente llamada choco], *Hoh* [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil.

Y así encontraron la comida y ésta fue la que entró en la carne del hombre creado, del hombre formado; ésta fue su sangre, de ésta se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los progenitores.

Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables

---

87 Uno especialmente ilustrativo es “Los hermanos Rayo y Relámpago”, de Ramiro Hernández Rodríguez, en: *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, A. Gómez Hernández, M. R. Palazón y M. H. Ruz (eds.), UNAM/UNACH, México, 1999, pp. 187-192.

88 Véase al respecto: Alfredo López Austin, “Cuatro mitos mesoamericanos del maíz”, en *Sin maíz no hay país*, G. Esteva y C. Marielle (coords.), CONACULTA, México, 2003, pp. 29-35.

zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá.

Había alimentos de todas clases, alimentos pequeños y grandes, plantas pequeñas y plantas grandes. Los animales enseñaron el camino.<sup>89</sup>

Los relatos de Paxil o de una montaña como centro de origen del maíz se encuentran, como había señalado, en toda Mesoamérica, pero de manera especial en los pueblos mayanses contemporáneos de las Tierras Altas. Sería muy extenso citar los innumerables ejemplos de ello que se han logrado registrar, pero una buena colección de los mismos se encuentra en la obra de Carlos Navarrete *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, referencia obligada para quien desee profundizar en la relación entre el origen del maíz y la montaña.<sup>90</sup> Para los mam de Colotenango, Guatemala, este mito, en donde se relaciona la *Montaña* con el maíz, junto con el rayo y el agua, se hace palpable al observarlo inmerso en rituales y ceremonias que muestran aún viva la idea de la montaña de los mantenimientos:

La *Madre-Maíz* vive en un cerro llamado *Paxil*, (su etimología en mam equivale a agua —que corre— debajo) situado en el municipio de La Libertad, siempre del departamento de Huehuetenango. Las tradiciones mames cuentan que el maíz “vino” de este cerro por conducto de los animales [...]; pero también de las “llamadas de los Dueños” [...] la Madre-Maíz llega de *Neibaj* o *Nebaj*, de donde igualmente cuentan otras tradiciones colotecas, “vino” el maíz por intermedio de los zompopos. [...] La Madre-Maíz es llamada corrientemente *Paxil*, pero según unos su verdadero nombre es *Calina*. *Paxil* “tiene marido” y se llama *Cakwó’j*; este nombre corresponde al de un cerro pedregoso del que es dueño [...] La Madre-Maíz reside localmente en el pico más alto del *Twi Escuint*. Esta eminencia montañosa cubierta de espeso bosque de robles tiene unas grietas rocosas que son “las

---

89 *Popol Vuh*, op. cit., pp. 103-104.

90 Carlos Navarrete Cáceres, *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*, UNAM-IIA, México, 2002, (Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua 3).

puertas de la casa de *Paxil'*. Por ser esta cumbre morada de la Madre-Maíz celebran cerca de ella la pedida de la lluvia.<sup>91</sup>

Para los mam del lado mexicano, también las montañas son parte central de su vida; el volcán Tacaná tiene una gran importancia y está relacionado principalmente con la dotación de agua para los cultivos y por lo tanto estrechamente ligado a la fertilidad:

[...] pueden rastrearse los rasgos propios de la cultura mam en general como el culto a los volcanes y a los cerros [...] Los adultos radicados al pie del volcán [Tacaná] de ambos lados de la frontera, todavía realizan peregrinaciones para agradecer la cosecha del año que finaliza y a pedir por las lluvias desde enero hasta el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. En la creencia mam sobre los volcanes, al Tacaná lo consideran una representación femenina de la fertilidad dadora de la cosecha, mientras que el Tajomulco representa la masculinidad, es el dueño de los animales de caza. Ambos volcanes configuran el paisaje religioso junto al Santa María que hizo erupción en 1902 y hoy es parte de los eventos narrativos históricos de los adultos y ancianos mames. El Tacaná sigue siendo un lugar para realizar mandas. Allí se celebran ceremonias de nacimiento, salud y muerte.<sup>92</sup>

---

91 León A. Valladares, *op. cit.*, pp. 196-197.

92 Cecilio Luis Rosales, *Etnografía de la práctica religiosa mam del Soconusco. Del ajq'ij al pastor evangélico*. Tesis de maestría en antropología, IIA-UNAM, México, 2003, pp. 99 y 100.

En este fragmento se observa también lo que López Austin llama fusión y fisión<sup>93</sup> de los dioses mesoamericanos. En este caso la Montaña como deidad<sup>94</sup> se fisiona en dos, una parte femenina y otra masculina, cada una con alguna de sus cualidades importantes: por un lado la fertilidad y por el otro la existencia de los animales silvestres, ambos relacionados con la idea de abundancia y de vida.

En los cerros, como parte de la densidad simbólica de la *Montaña*, también se llevan a cabo las ceremonias de *pedidas de agua*, en muchas ocasiones el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo. Los q'eqchi' ponen en los cerros ofrendas llamadas *mayejac*, sobre todo al iniciar un nuevo ciclo de producción de maíz:

Todavía oscuro, los emisarios de la comunidad salen para hacer sus ofrendas, que consisten especialmente en candelas, en los lugares ya pre-establecidos, casi todos ellos, templos colocados en los cerros. Los más comunes son: El santuario de “Kacua Chixim” en Tactic, el Calvario de Cobán, el Calvario de San Pedro Carchá y para las aldeas aledañas, la ermita de Cojaj. Antes los principales lugares de las ofrendas, junto con las iglesias antes citadas, eran las cavernas existentes en los cerros de casi todas las comunidades.<sup>95</sup>

Esta misma idea se observa en los ritos petitorios ch'orti:

---

93 Véase al respecto: Alfredo López Austin, “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica.” *Anales de antropología*, volumen XX, número 2, pp. 75-87, IIA-UNAM, México, 1983.

94 Sobre la polémica de si la *Montaña* es o no una deidad yo me adscribo a los que piensan que sí. Si bien, estrictamente para los mayas prehispánicos, siguiendo la clasificación de Schellhas, no aparecería como una de las figuras de los dioses, para mí es innegable la divinidad de la *Montaña*. Broda apunta para el caso del centro de México: “Para los mexica las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia”. Johanna Broda, Lucrecia Maupomé y Stanislaw Iwaniszewski, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México, 1991, p. 466.

95 Luis Pacheco, “Religiosidad kekchí alrededor del maíz”, *Guatemala indígena*, vol. XVI, núm. 3 y 4, IIN/Ministerio de Educación, Guatemala, 1981, p. 57.



Principia la ceremonia con la llamada “reverencia” al “puesto nombrado”. Luego se entabla un prolongado coloquio entre sacerdotes y dioses en el que se destacan los siguientes conceptos: “En este día llegado, en este día plazeado” piden a los “dueños” de las ofrendas, un buen año de lluvias, abundancia de alimentos y buena salud para todo el grupo comunal. Alimentos y salud son bienes siempre asociados en cada rito petitorio.<sup>96</sup>

También los jacaltecos tienen concepciones similares, Hermitte, citando a La Farge y Byers, toca el tema de las montañas, haciendo una comparación con las creencias q'eqchi' donde se habla de la importancia del rayo vinculado con las montañas y el maíz:

La misma importancia fundamental del rayo se encuentra en las siguientes líneas que se refieren a las creencias de los mayas de Jacaltenango, Guatemala: “Los pueblos mayas parecen haber atribuido siempre poder e influencia de una u otra clase a las montañas. Entre los modernos se puede mencionar a la leyenda kekchí de las ‘montañas de maíz’ registrada por Burkitt (1920). Para ellos, las montañas y los rayos se hallan ligados; los jacaltecos, al asociar los rayos con los riscos y las rocas, reflejan quizá una idea fundamental semejante.”<sup>97</sup>

La montaña se perfila así como un elemento simbólico central para los grupos mayas y sus comunidades pues, como se vio en este apartado, concentra aspectos fundamentales para las sociedades campesinas: la dotación de fertilidad y agua, y con ello la abundancia de alimentos tanto vegetales como animales. Esto está extensamente plasmado en los mitos regionales.

---

96 Rafael Girard, *op. cit.*, p. 20.

97 Esther Hermitte, “El concepto de nahual entre los mayas de Pinola”, en: *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, N. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds.), INI/CONACULTA, México, 1989, (Colección Presencias 7), p. 382.

## *Dueños*

Una parte de la faceta divina de la *Montaña* son los *Dueños*. Estos son la *Montaña* en sí, y en su personificación pueden adquirir todas, o algunas de sus cualidades. Para los pueblos mayas son deidades de suma importancia, y tienen diversos nombres, por ejemplo entre los q'eq'chi' se llama *Tzultaká*.

Los mam de los Cuchumatanes, parte montañosa de Guatemala fronteriza con México, otorgan también a los *Dueños del cerro* un papel preponderante:

Entre las deidades indígenas, los que reciben mayor atención son los que residen en los cerros que, por su altura, llaman la atención de los pobladores; se les considera como “Dueños del Cerro”. En [...] Todos Santos Cuchumatán (departamento de Huehuetenango), [...] la cabecera, que se supone estar situada en el centro del Universo, está rodeada de cuatro cerros de gran sacralidad cuyos “dueños” son los dioses a los que se rinde culto especial. Se les supone forma antropomorfa y se les llama alcaldes del mundo, por considerárseles los Portadores o Cargadores del año dentro del calendario aborigen de 360 días [...] Los otros cerros de menos altura tienen, también, sus “dueños” aunque no de tanta significación.<sup>98</sup>

Otro ejemplo es el que nos da Valladares para los mam de Colotenango:

Cada uno de estos cerros tiene su *Dueño (Tajawil)*, que mora sobre el lugar. La verdadera religión de los indígenas de Colotenango, y posiblemente de toda la región mam, y quién sabe si hasta del área cultural maya, se puede apreciar en el gran número de estas deidades y en la devoción que se les profesa. “Que nunca desaparezcan” (*Jápe'le najke'ye*), “los que moran sobre las cimas de los cerros o al pie (*txe*) de los lugares”, dice el chimán. Y ellos son muchos. “¡Cuántos sois vosotros!” (*Jte'quie quiájalal*). Los hay que ha-

---

98 Alfonso Villa Rojas, “Configuración cultural de la zona noroeste de Guatemala”, en: *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*, M. Messmacher, S. Genovés, M. Nolasco (eds.), FCE, México, 1986, p. 178.

bitan desde el occidente medio de país, hasta el sur del territorio mexicano [...].<sup>99</sup>

Acercándonos al área de interés para esta investigación, descendiendo a las Tierras Bajas, encontramos a los chontales de Tabasco,<sup>100</sup> también de la familia mayanese, a medio camino entre las Tierras Altas y las Tierras Bajas del norte. Para los chontales los *Dueños*, tienen un papel preponderante para la vida de las comunidades, e Incháustegui nos habla de algunas de sus características:

Acerca de los *dueños de la tierra* del cerro de Santa Rosa, se cuenta lo siguiente.

Estos son los mentá'ak. Esos son ídolos: son los dioses de la tierra. Viven en Santa Rosa. Están enterrados cosas malas que le hacen daño a las personas. Pero se tiene que hablarlo y darle la recompensa para que se sane así aquella persona.

Allí sí hay agua, está en la profundidad bajo la tierra, porque ahí no se ve nada de agua. Lo que se oye es cantar al gallo. Cantar a la profundidad de la tierra. Se oye cantar adentro, porque arriba hay puro monte. [Allí] es tierra entreverada de ladrillo. Es un templo que hubo, pero son de los antepasados, quedaron ahora sepultados. [...]

Opinan algunos que ahí en Santa Rosa, viven los señores que abren las compuertas de las grandes corrientes de agua que unen las lagunas con el mar y que las abren para que salga pescado y que decidan cuántos animales deben pasar. Luego cerraban su compuerta, por eso ni hay agua ni hay pescado.

---

99 León A. Valladares, *op. cit.*, p. 200.

100 Tabasco es, en gran parte de su territorio, una planicie donde ya no se encuentran montañas orográficamente hablando, pero sí existen promontorios rocosos y montañas artificiales que funcionan como aquellas simbólicamente hablando; por esto podemos encontrar un cambio significativo en las ideas sobre la *Montaña* en la cosmovisión de los chontales de Tabasco. Pero lo importante para la comprensión integral de la *Montaña* maya es que sigue saliendo a la superficie este complejo cultural y continúa apareciendo la palabra *wits/uits* vinculada con seres que viven en su interior. Carlos Incháustegui, *Las márgenes del Tabasco chontal*, Gob. del Edo. de Tabasco, Villahermosa, 1987, p. 275.

Así está ese cerro. También una temporada el Lic. Garrido lo mandó a destruirlo, pero con pala no con maquinaria. ¡Quizá con palas mecánicas podría excavar, pero así!, palas de mano no se puede.

No ves que ahí donde comenzaron estaba buena la tierra, pero después de tres días de trabajo amaneció *lleno de chichimecas*\* [hormigas chichimecas] ¡Quién va a poder entrar! ¡No hay quien pueda entrar! Ya no se siguieron escarbando y ahí se quedó. ¡esas son cosas misteriosas... Bueno... Es que... quizá son mandados por *esa gente*.<sup>101</sup>

De la Garza recabó también un interesante relato sobre el *Dueño del monte* entre los chontales de Tamulté de la Barranca.<sup>102</sup> En él se habla de Tamul, y se dice que es “el rey del bosque”; este personaje también funge como *Dueño*, pues dicen que es un “dios para las necesidades” y se le propicia con ofrendas y “devociones”, él es quien da o niega permiso para cazar animales o cortar plantas.

Sobre las advocaciones del *Dueño de la tierra*, el relato recogido por Incháustegui refleja una importante vinculación con la montaña (*uits*) y su relación con el viento y el remolino, lo cual para Yucatán aún está vigente:

El genio de la tierra —pues— es el duende, el chibompam, el Dueño del Monte, el duende también. Ese es uno mismo. Yumkáa es el mismo también...

O sea también como que hay varios grados, son distintos.

---

101 Carlos Incháustegui, *op. cit.*, pp. 284 y 285.

102 Consúltese el relato en: Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM-IIF-CEM, México, 1984, p. 86. Tamulté de la Barranca es un pueblo chontal que quedó ya subsumido dentro de la mancha urbana de la ciudad de Villahermosa. Tamulté de la Barranca y Tamulté de las Sabanas son dos de las cuatro cabeceras del *payolel* de Potonchan. Véase al respecto: Ana Luisa Izquierdo, “Las jurisdicciones de la chontalpa en el siglo XVI”, en: *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, T. Okoshi, A. L. Izquierdo y L. A. Williams-Beck, (coords.), UNAM-IIFL-CEM/UAC/FAMSI, México, 2006, pp.159-182.

UITSON IT, es el dueño del viento, el remolino, ¡Bien bonito levanta el remolino: [...] ¡Es el Duende que anda por ahí [...]!<sup>103</sup>

En Tamulté de las Sabanas encontramos información sumamente interesante que nos ilustra el gozne que representa la chontalpa entre los pueblos mayas de las Tierras Altas y los de las Tierras Bajas, en cuanto al complejo de la *Montaña* se refiere. Existe entre los chontales un personaje que tiene características de *deidad de la tierra*, *Dueño del monte* y *Señor de los animales*, aparece en las etnografías como “dios patrón de Tamulté” y su nombre es Kintepec, Kantepec, Kantepek o Cantepec.<sup>104</sup> Van Broekhoven<sup>105</sup> recogió información de que en Tamulté de las Sabanas existía una gran piedra o roca que era la morada de Kintepec, esa roca tenía la forma de una montaña y también tenía una “ventanita” como una cueva con todas sus atribuciones como umbral. Este caso es paradigmático porque siendo la chontalpa una planicie, esa piedra era la única elevación en el terreno en donde se conjugaban todos los elementos propios de las montañas como en las Tierras Altas. Esta gran piedra estaba en un lugar que también era un “bosque” o “selva sagrada”, pero tanto la roca como el “bosque” fueron destruidos, como el cerro del otro Tamulté, de la Barranca. Sobre este hecho, Uribe Iniesta recogió el testimonio del chontal Álvaro de la Cruz Salvador, habitante de Tamulté de las Sabanas:

En aquellos tiempos abundaban muchas cosas, se dice que se celebraba Kantepec. Hubo una montaña que se llamaba sagrada. Y en esa montaña

---

103 Carlos Incháustegui, *op. cit.*, pp. 307.

104 Se han propuesto (*vgr.* Van Broekhoven) varios significados del vocablo buscando en palabras y raíces chontales, sin embargo salta a la vista que la partícula *-tepec* esté presente en el nombre de este numen. En la planicie costera de Tabasco existió, por siglos, presencia de hablantes de nahua, por lo que no sería extraño que dicha partícula fuese un préstamo del nahua e hiciera alusión a la *Montaña*. Recordemos que *-tepec* es un locativo del nahua que quiere decir *en el cerro*.

105 Laura N. K. Van Broekhoven, “Bridging the Generation Gap: Creation (Hi)Stories and the Visual Arts in Tamulté de las Sabanas, México”, *Religion and the Arts*, num. 13, pp. 496-520, Brill, Leiden, 2009.

se ha venido celebrando. Esa creencia es muy poderoso cuando pedimos que haya gracia para sembrar el maíz. [...] En ese tiempo hubo mucho gracia porque estábamos de acuerdo con el dueño de la tierra Kantepec, pero ahora todo se fue olvidando. Hubo nueva ley y nueva generación que no cree. Nos quedamos sin gracia porque al rey Kantepec le tumbaron la casa y la gran montaña fue derribada por el Gobierno y el Presidente Municipal de la época de Garrido en 1935. La usaron para construir carretera. La montaña fue destruida, el INI le construyó una escuela encima, pero quedo una parte todavía...

[...] Ahora ya no está el rey, la nueva generación ya no cree, pero estamos dispuestos a llamarlo. Se necesita que vayan los viejos a rezar, a encender vela al rey Kantepec en la montaña. Se necesita llamar al dueño de la tierra, dueño de los árboles, del agua y de todo para que se acerquen a recibir la Santa Misa. Se tiene que bendecir a San Francisco, a Cristo y a todos los apóstoles para que venga a ayudar al pueblo y dar gracia...<sup>106</sup>

Desde la época colonial hay registro de la costumbre de hacer ceremonias y llevar ofrenda a Kantepec. Navarrete publicó un documento colonial que habla sobre la prohibición de la danza del tigre en Tamulté de la Sabana, ahí se menciona que el párroco:

[...] tuvo informes de que en dicha representación los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec, donde hacen música y gritan y beben fermentos que los dejan en estado lastimoso hasta caer rendidos; y como sabe de buenos informes que en lugar del indio sacrifican gallinas, que es lo mismo, pues es mal arraigado en las viejas costumbres gentiles de sus antepasados [...]<sup>107</sup>

---

106 Rodolfo Uribe Iniesta, "Los tiempos de producción en la vida de los yokot'anob de Tabasco", en <http://132.248.35.1/cultura/ponencias/pon7.htm>. (consultado en junio de 2016).

107 Carlos Navarrete, "Prohibición de la danza del tigre en Tamulté, Tabasco en 1631", *Tlalocan*, vol. VI, num. 4, UNAM-IIFL, México, 1971, pp. 374-376.

En la chontalpa se conjugan muchos de los elementos propios de la *Montaña* como en las Tierras Altas: Kĩntepec o Kantepec no sólo es *Señor de los animales* o *Dueño del monte*, también es quien le dio el maíz<sup>108</sup> a los *yokoyinikob*,<sup>109</sup> es quien controla el manejo de las aguas (según unas versiones, además, llegó a Tamulté en una tormenta eléctrica con los rayos), es el protector del pueblo y quien vigila que se cumplan las obligaciones rituales.

Cabe destacar algunos datos recabados por Rubio que ponen de manifiesto que en la cultura maya-chontal los pequeños promontorios del terreno de la planicie costera son lugares donde habita el o los *Dueños*:<sup>110</sup>

En Tamulté se le rendía culto [a Kantepec] en un promontorio enclavado en la parte más alta de la comunidad donde, se dice, existía una cueva, tres piedras a las que se les dedicaba cierta veneración y una exuberante vegetación tropical. Conforme a la tradición regional, que a menudo asocia la morada de los “dueños de la tierra” (entidades sobrenaturales del panteón mitológico chontal) con pequeños promontorios diseminados en los pueblos y ranchos, el lugar de residencia de *Kantepec* era también una elevación geológica en torno a la cual aún hoy prevalecen numerosos mitos y relatos, y en donde se llevaban a cabo distintas ceremonias [...]<sup>111</sup>

---

108 Véase el subcapítulo “Agua, maíz y fertilidad en los mitos y relatos mayas” dentro de este mismo capítulo, p. 68.

109 Autónimo de los chontales de Tabasco.

110 En el caso específico de este númen esto es evidente, nos dice Rubio: “Cuando los chontales de la comunidad se refieren a *Kantepec* suelen hacerlo en plural y en singular. Esto pareciera no ser extraño para ellos, pues la mayoría de las entidades sobrenaturales de su panteón mitológico son referidas bajo ese mismo carácter de dualidad”. Miguel Ángel Rubio, “El culto a Kantepec en la comunidad maya-chontal de Tamulté de las Sabanas”, *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, núm. 66, pp. 96-103, abril-junio de 2002, p. 98.

Por otro lado Miguel Vassallo (mayo de 2016) me ha hecho notar que el vocablo chontal *yumkaòb* el cual designa a lo que se traduce en español por *Dueños* podría ser un cognado del termino en maya peninsular *yumkab*.

111 *Idem*.

En una tierra llana, como lo es la mayor parte de Tabasco, estos promontorios jugarían el papel que tienen las montañas en los pueblos mayenses de las Tierras Altas, pues en su interior mora “una deidad que se encuentra asociada con los elementos del agua, el fuego (el rayo), el viento y el maíz, y se le identifica como creador y propietario de las plantas y animales”.<sup>112</sup>

Así pues, los *Dueños* son númenes directamente relacionadas con la *Montaña*, no sólo porque ahí habitan sino porque su campo de acción se asocia con todos los elementos que integran el complejo simbólico de la *Montaña*, de hecho ellos mismos son parte de dicho complejo.

### El interior de la *Montaña*

De los grupos mayenses son los tsotsiles y los tseltales de quienes disponemos de mayor información sobre la idea de la existencia de un mundo paralelo al interior de la *Montaña*. En general, en el mundo tsotsil las montañas sagradas son el hogar de los dioses encargados de la lluvia, del patrón del maíz, del *Dueño* de los animales, de los animales compañeros o *vayjeletik*. En las montañas vive también el *Rayo* y el *Anhel* o *Ahnel*, y es ahí donde se produce la lluvia, que manda este último por medio de nubes que salen de las bocas de las cuevas. En la *Montaña* hay abundancia de alimentos, tanto de animales como de plantas, a los cuales cuida celosamente el *Dueño* del cerro. En la *Montaña*, además, viven los ancestros, quienes cuidan de los animales compañeros de los habitantes del poblado y sus parajes; estos personajes también vigilan que se cumplan las reglas de la comunidad, y que sean castigados aquellos que las transgreden.

Por esto las montañas son dadoras y guardianas de la vida de los pueblos; dan la vida otorgando el agua y los alimentos, y, al mismo tiempo, vigilan que las personas cumplan con su deber de darles de comer ofrendas, así como recordarlas por medio de las oraciones. También cuidan de la gente mediante la custodia de los animales compañeros, los cuales están guardados y atendidos

---

112 *Ibidem*, p. 102.



en uno o varios corrales en determinadas montañas; esto repercute directamente en la salud-enfermedad de los pobladores.

Existe la creencia generalizada de que los ancestros habitan en las montañas. Por lo general su imagen es la de ancianos que viven de la misma forma que los indígenas en los pueblos, y que son el modelo de cómo los habitantes de las comunidades deberían de llevar a cabo sus vidas, en cuanto a las reglas y a las costumbres, sobre lo permitido y lo prohibido. Según Vogt,

[...] en un pasado mitológico los Dioses de las Cuatro Esquinas les ordenaron [a los ancestros] que se fueran a vivir dentro de los cerros. Son representados con la apariencia y el comportamiento de ancianos zinacantecos que viven eternamente en sus casas de los cerros, donde se reúnen y deliberan, cuidan de los asuntos de sus descendientes vivos y esperan ofrendas de pollos negros, velas, incienso y aguardiente, con lo cual se mantienen”; los zinacantecos “modelan su conducta de acuerdo a lo que se cree que hacen sus antepasados de los cerros.<sup>113</sup>

También:

Esos antepasados son a la vez repositorios de conocimientos sociales y culturales y celosos y activos guardianes del estilo de vida zinacanteco. Las desviaciones de las costumbres sociales y culturales por parte de los zinacantecos vivientes son observadas y castigadas por los dioses ancestrales.<sup>114</sup>

Estas son las deidades más importantes y a las que más se dirige la gente en sus rezos y oraciones en algunos de los municipios tsotsiles. “Estos dioses ancestrales son los más importantes de las deidades zinacantecas, juzgando por la frecuencia con que la gente piensa en ellos, les reza y realiza rituales en su honor.”<sup>115</sup>

---

113 Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, SEP, México, 1973, (colección SepSetentas, 69), p.15.

114 Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses...*, *op. cit.*, p. 35.

115 Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos...*, *op. cit.*, p.15.

Los *totilme'iletik*, que literalmente quiere decir los padres-madres, son los que cuidan de los *vayjeletik* de cada uno de los habitantes de la comunidad, los cuales se encuentran guardados en unos corrales en donde se les atiende y alimenta. Si una persona ha incurrido en alguna falta grave, los ancestros tienen la potestad de dejar salir al animal compañero de la persona, poniéndola así en grave peligro porque su *vayjel* o nahual podría ser herido o podría morir mientras se encuentre suelto por las montañas, lejos del corral. También los *totilme'iletik* pueden ayudar en la curación de alguien que haya caído enfermo debido a que su animal compañero salió, de alguna manera, del corral; aquellos pueden encontrarlo, regresarlo al corral y cuidarlo mientras se encuentre convaleciente.

Alzándose a más de 3 mil metros al este del centro ceremonial hay un magnífico volcán al que llaman El Gran Cerro Anciano. Dentro de este cerro hay toda una serie de grandes corrales sobrenaturales donde habitan 8 mil<sup>[116]</sup> “espíritus animales compañeros”, uno para cada persona de Zinacantán. En un corral hay jaguares, en otro coyotes, en otro ocelotes y en un cuarto los animales más pequeños como los tlacuaches. Estos “espíritus animales compañeros” están al cuidado de los dioses ancestrales, que les dan de beber y de comer bajo la supervisión del Gran alcalde sobrenatural, que es la contrapartida celestial del rango más alto de la jerarquía religiosa en Zinacantán. Su casa está situada dentro del cerro y su cruz está en el adoratorio en lo alto del volcán, el cual visitan los zinacantecos para ciertas ceremonias.<sup>117</sup>

Vogt apunta que en Zinacantán hay una montaña sagrada llamada *Kalvario*, en la cual se reúnen los dioses ancestrales “de manera enteramente semejante a como los oficiales religiosos se reúnen en el cabildo en el centro”.<sup>118</sup> Hay muchos *kalvarios* por todo el municipio de Zinacantán; este autor señala que estos

---

116 En *Ofrendas para los dioses...*, Vogt hace una corrección a este número, estimando en 11400 animales compañeros aproximadamente, probablemente respondiendo al crecimiento demográfico que tuvo lugar en 10 años entre la publicación de *Los zinacantecos...* y esta obra.

117 Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos...*, *op. cit.*, p. 24.

118 *Ibidem*, p. 27.

“simbolizan unidades de la estructura social y la relación con las deidades ancestrales que están a cargo de estas unidades”. Pues el *Kalvario* que se encuentra cerca del centro ceremonial de la cabecera, representa el lugar de reunión de los dioses ancestrales (de todo el municipio) que viven en los cerros en torno al centro ceremonial. Los otros *kalvarios* representan, cada uno, un linaje o grupo de un ojo de agua.<sup>119</sup> Cada linaje tiene una montaña sagrada donde se reúnen todos los antepasados de ese grupo para supervisar los asuntos de sus descendientes y esperar ofrendas.

Lo que reporta Holland en San Andrés varía un poco, pero también tiene que ver con el paralelismo entre la comunidad y el espacio sagrado de las montañas.

Los dioses del linaje y de los ancestros dirigen y controlan las actividades que se realizan en el mundo del espíritu de las montañas sagradas. Los primeros son los animales compañeros y los nagueles que corresponden a la élite de Larraínzar; los segundos son deidades que simbolizan los espíritus de sus ancestros inmediatos que no son tan remotos como los ya incorporados a las deidades del cielo. Ambas formas de la deidad ancestral se confunden con el panteón de santos católicos.<sup>120</sup>

Tanto los animales compañeros de los principales más poderosos como los ancestros ocupan los lugares más importantes del nivel más alto de la *Montaña*. Por lo general hay una correspondencia entre la edad del individuo y el nivel que le toca (así como el lugar dentro de ese nivel) a su animal compañero, sin embargo puede subir de nivel si sube el estatus de la persona dentro de la comunidad, por ejemplo si se vuelve curandero. “Los animales compañeros de la élite —curanderos y principales— son llamados *petometik* (abrazadores) y *kuchometik* (portadores) de los animales inferiores. Junto con los dioses ancestros, tienen el nombre colectivo de *totilme’iletik* (padres y madres)”.<sup>121</sup>

---

119 Los grupos de ojo de agua a los que se refiere Vogt, corresponden a uno o varios patrilineajes que tienen su propio ojo de agua así como su propia montaña sagrada y sus cruces. En un paraje puede haber varios grupos de ojo de agua. *Ibidem*, pp. 75-79.

120 William R. Holland, *op. cit.*, p. 110.

121 *Ibidem*, p. 113.

Al igual que las deidades mayas, los dioses del linaje tienen un papel dual. Por esta razón, algunos de sus 13 espíritus son naguales malignos que ejercen un control social sobre los animales compañeros inferiores en la montaña sagrada. Otros como el jaguar, el puma, el ocelote y el coyote, son los protectores de sus linajes. Por la noche dejan la montaña sagrada y el guía del grupo los lleva por una cueva u otra abertura hasta donde pueden cazar venados, borregos, cabras, jabalíes, vacas, etc. En la noche siguiente los conduce a otro lugar para evitar las represalias de los dueños de los animales; traen de regreso la presa a sus montañas sagradas y los guías se encargan de la preparación y distribución del alimento entre los animales compañeros inferiores.<sup>122</sup>

Los ancestros cuidan del orden en la sociedad mediante la observación de la conducta de los animales compañeros. “En cada escalón de la montaña sagrada, hay una habitación donde los dioses ancestros enjuician el comportamiento de los compañeros animales”. Los dioses del linaje funcionan como intermediarios entre los compañeros animales de las personas y los dioses ancestros, de la misma forma en que “los curanderos y principales actúan entre el hombre y sus dioses”.<sup>123</sup> A su vez, los dioses del cielo cuidan del orden en la tierra pero también en el mundo de los espíritus en las montañas. “Las deidades superiores [el dios Sol y los santos patronos de los diferentes municipios] mantienen un contacto ininterrumpido con las inferiores así como con los principales dioses ancestros de cada montaña sagrada”.<sup>124</sup>

En San Andrés, los *vayjeletik* que habitan en los escalones más altos son también los más importantes y poderosos. “El nagual que corresponde al *principal* de *principales* es el más importante de los dioses del linaje y a su cargo están todas las actividades de la montaña sagrada.”<sup>125</sup> Las jerarquías que hay en la sociedad se reproducen dentro de los espíritus habitantes de la montaña sagrada, o viceversa, pero ambas van paralelas.

---

122 *Ibidem*, p. 114.

123 *Ibidem*, p. 115.

124 *Ibidem*, p. 122.

125 *Ibidem*, p. 113.

Las montañas también reflejan la organización social y sobre todo las relaciones de parentesco que existen en las sociedades tsotsiles. Holland explica el término, referente al parentesco, que designa a las montañas que contienen en su interior un corral de *vayjeletik*:

Los animales compañeros de la gente de Larráinzar tienen sus dominios en las montañas más altas y distantes del municipio. Estas montañas sagradas reciben el nombre de *ch'iebal* en varios dialectos emparentados; este término es, indudablemente, una cognada de la palabra del antiguo maya yucateco *ch'ibal*, que, de acuerdo con Roys, designa al patrilinaje o al patrilán de un individuo [...] Actualmente este concepto no sólo se refiere al grupo patrilineal del individuo, sino también al lugar de su nacimiento y a la montaña sagrada donde sus ancestros mitológicos se establecieron por primera vez [...] Las montañas, sus deidades y probablemente los grupos de descendientes, estaban —y tal vez lo están aún— clasificados según su relativa importancia. Son, por lo general, montañas *bankilal* (hermano mayor) e *its'inal* (hermano menor), que llevan el mismo nombre.<sup>126</sup>

Así, las montañas también delimitaban un territorio no sólo como puntos de referencia, sino como lugar escogido por un patrilinaje para establecerse. La montaña sagrada sería, en un principio, únicamente de ese grupo, marcando así también un territorio espiritual.

Holland estudió detalladamente ese aspecto de las montañas sagradas en San Andrés: “cada grupo familiar tenía su propia zona delimitada en el municipio y los animales compañeros del grupo ocupaban la misma montaña sagrada. Indudablemente, los miembros de cada grupo estaban bastante seguros en cuanto al lugar de su montaña sagrada”.<sup>127</sup> Este autor hace la observación de que debido a la creciente presión demográfica en los parajes de San Andrés más próximos a la cabecera, el sistema de calpulli y la explotación comunal de la tierra fueron sustituidas por la propiedad privada, resultando de esto una “atomización de las unidades sociales”. Esto también repercutió en la estructura sagrada de las comunidades:

---

126 *Ibidem*, pp. 105-107.

127 *Ibidem*, p. 108.

Así como los parajes ya no se componen exclusivamente de un grupo familiar, tampoco los animales compañeros de la montaña sagrada pertenecen necesariamente a los miembros de un mismo grupo familiar [...] La tendencia hacia la atomización de las unidades se explica al decir que los animales compañeros de varios patrilinajes viven, en la actualidad, en la misma montaña sagrada, aunque vivan en lugares separados y diferenciados dentro de ella. La misma regla de residencia se observa en el mundo de los animales compañeros y en el de los habitantes de Larraínzar.<sup>128</sup>

Es interesante la observación que hizo el antropólogo en cuanto al paralelismo entre la vida en las montañas sagradas y en las comunidades, por ejemplo:

cuando una mujer se casa, su animal compañero abandona la montaña sagrada de su patrilinaje y se traslada a la de su marido. Cuando excepcionalmente un indio viste ropas ladinas, aprende a hablar español, abandona su grupo y pasa a residir en una comunidad ladina, su animal compañero deja la montaña sagrada de su patrilinaje y entra a la montaña sagrada de los ladinos, lejana y desconocida para los indígenas.<sup>129</sup>

En la actualidad probablemente esto último ya no ocurra de la misma manera, puesto que ahora hay gran cantidad de indígenas que usan ropa de ladino, hablan español, etcétera.

Por último, habría que agregar que las almas de las personas visitan la montaña sagrada en sueños donde descubren cuál es su *vayjel*, “generalmente es durante la infancia cuando el zinacanteco descubre qué clase de “compañero” tiene; esto se suele revelar en un sueño, cuando su “alma interna” va de visita y ve a su “espíritu compañero animal” cuando visita a los dioses ancestrales dentro del Gran Cerro Anciano”.<sup>130</sup>

Entre los tseltales aplican muchas de las características de la *Montaña*

---

128 *Ibidem*, p. 109.

129 *Ibidem*, pp. 109 y 110.

130 Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos...*, *op. cit.*, p. 25.

que mencionamos para los tsotsiles, pero un aspecto que salta a la vista por la importancia que tiene para el mundo tseltal es el del *ch'iibal*, o corral en el interior de la montaña donde residen las almas-*ch'ulel*<sup>131</sup> de las personas. Para los cancuqueros (habitantes de la comunidad de Cancuc con quienes trabajó Pitarch) existen cuatro *ch'iibal*, cada uno perteneciente a una de las cuatro fraternías diferentes de Cancuc.

La forma de los *ch'iibal* es piramidal por estar dentro de la montaña; están divididos en 13 pisos o niveles horizontales. También entre los tseltales sucede que en el interior hay una gran abundancia de todas las cosas, tanto de origen natural como de origen cultural. Esto se ha extendido al ámbito del mundo ladino, como por ejemplo dinero y objetos producidos industrialmente; pero, como ya había mencionado como característica de la *Montaña* en Mesoamérica, la cualidad de estas cosas es intangible, es sólo su esencia la que se encuentra dentro de aquella.

En el caso de Cancuc, los *ch'ulel* sólo ocupan de manera permanente los tres niveles superiores de la *Montaña*, y toman su lugar de acuerdo a su edad “en “generaciones” lógicas de veinte años cada una”: “en el tercero residen los *muk'-bik'it* (“grandes-pequeños”), los *ch'ulel* de los cancuqueros que tienen menos de veinte años; en el segundo residen los *me'el-mamal* (“madres-padres”), de edad entre veinte y cuarenta años, y en el primero se hallan los *ch'ulel* de los *me'il-tatil*, los mayores”.<sup>132</sup>

En el *ch'iibal* esta jerarquía es respetada estrictamente al contrario de como sucede realmente en la comunidad, en donde si una persona desempeña un cargo de autoridad o es rezador o principal, puede subir en la estructura jerárquica sin importar la edad. Esto, como se observó anteriormente, no

---

131 Un amplio estudio del *ch'ulel* se puede encontrar en el libro de Pedro Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, *op. cit.* Valga explicar para tener un panorama más claro que el *ch'ulel* o “alma” es, según Pitarch, “lo otro del cuerpo”; y éste se compone a su vez de tres clases de seres: *mutil ko'tanik* o “ave de nuestro corazón”, *batz'il ch'ulel* y *lab*. En el *ch'iibal* residen los *batz'il ch'ulel* de los tseltales, y me referiré a ellos únicamente como *ch'ulel*.

132 Pedro Pitarch, *op. cit.*, p. 37.

sucede en lo que está reportado para las comunidades tsotsiles, en donde los *vayjeletik* de las personas conservan, al interior de la montaña, el estatus que tienen en la comunidad.

Como refiere el autor, retomando a uno de sus “informantes”, Lorenzo Lot, la información que se tiene sobre el *ch'iibal* proviene de las oraciones de protección o curación que los rezadores dirigen a tales lugares. Pitarch infiere de una

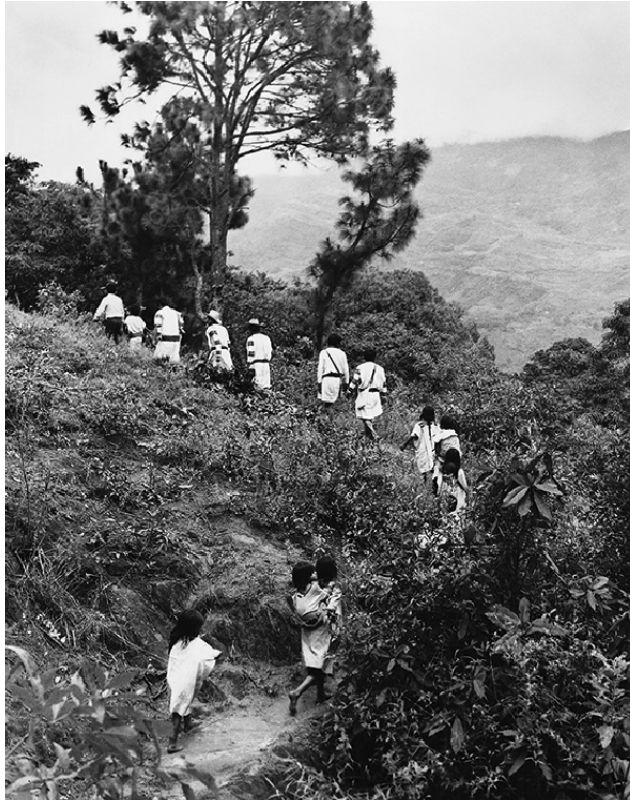


Fig. 17- Tseltales cancuqueros caminando en un cerro.



bella oración<sup>133</sup> *smajtan me'il tatil* (“obsequio para los madres-padres”), que registró él mismo en una ceremonia de curación de un niño, que:

En el texto se reconocen dos aspectos que toda descripción de *ch'iibal* subraya. En primer lugar, son lugares donde crecen los *ch'ulel* de los niños de cada fratría. La más destacada autoridad allí no es un hombre sino una mujer, *te sme'il ta ch'iibal*, (“la madre en el *ch'iibal*”), quien cada cierto número de años es seleccionada entre las mujeres más ancianas y con más aptitudes (los *ch'ulel* poseen por tanto calidades distintivas), y cuyo papel es el de abuela cariñosa [...] Los *ch'ulel* de las mujeres más jóvenes (*me'el wixil*) dan de mamar a los niños. Y las mujeres de menos de veinte años (*muk'-bik'it*) cargan y abrazan a los niños, al igual que lo hacen en Cancúc las hermanitas un poco mayores. Los varones, por su parte, se ocupan de los niños, les proporcionan comida, juegan con ellos, los llevan de paseo...

De acuerdo con Xun P'in, cuando nace un niño en Cancúc también aparece su *ch'ulel* en el *ch'iibal*, por lo que transcurridos uno o dos meses (de veinte días) después del nacimiento conviene ejecutar una ceremonia en el altar doméstico, donde se ofrece a los miembros del *ch'iibal* un cuarto o un medio litro de aguardiente, velas, incienso, tabaco, y a cambio se solicita que cuiden al *ch'ulel* del niño, que lo abracen, que lo sostengan. En el *ch'iibal* hay quienes no se portan bien con los niños o son inconstantes en sus cuidados. Puede ser que, casi jugando, los fastidian, los pellizcan, los dejan caer; en ocasiones pierden la paciencia y les pegan. Cuando los bebés en Cancúc lloran sin razón aparente es que sus *ch'ulel* son maltratados en la montaña. Por esta razón conviene obsequiar periódicamente a los miembros del *ch'iibal* y con delicadeza recordarles sus obligaciones.<sup>134</sup>

Toda esta información recabada a partir de las oraciones de rezadores aporta muchos datos interesantes sobre las características de las montañas *ch'iibal* de Cancúc. Un aspecto que cabe resaltar es el relacionado con el parentesco, pues

---

133 Una parte de la oración dice así: “[...] /12. sagradas montañas con vida/ 13. reverenciadas montañas con vida [...]”.

134 Pedro Pitarch, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

difiere de aquello reportado para los tsotsiles de San Andrés. Para los cancuqueros cada fraternidad tiene su *ch'iibal*, y los *ch'ulel* de las personas no cambian nunca de *ch'iibal*, ni siquiera cuando se casan aunque los matrimonios son exógamos:

Me extrañaba escuchar sobre la “madre” del niño en el *ch'iibal* —lo que en principio parece impracticable dado que las fraternidades son exógamas y las mujeres mantienen la pertenencia a su fraternidad original después del matrimonio—, pero que a K'aal le extraña que a mí me extrañe puesto que en el interior de la montaña las cosas no son como aquí, sino que están permutadas (*selo sba*), no son auténticos “cristianos” (*kirsanoetik*) sino sólo *ch'ulel*. De manera que son las mujeres-*ch'ulel* de la fraternidad quienes atienden a los niños-*ch'ulel*, no los *ch'ulel* de sus madres de Cancún, quienes se hallan en otra montaña y cuidan las almas de los hijos de sus hermanos.<sup>135</sup>

Además, como sucede también en algunas comunidades tsotsiles, el *ch'iibal* funciona como un tribunal en Cancún, e incide de manera directa en la vida de las personas de la comunidad:

[...] las descripciones del *ch'iibal* no dejan de recalcar su carácter de consejo de fraternidad y tribunal de almas. Cada cuatro años los *ch'ulel* eligen entre sí sus cargos políticos: alcaldes, regidores, escribanos y policías (*chajpanwanetik*, “cuidadores de grupo de parentesco”), todos los cuales están subordinados a la “gran madre”. [...] Allí deciden sobre asuntos de la fraternidad, pero cuando las decisiones son difíciles consultan con las autoridades de los otros tres *ch'iibal* con los que se comunican “como a través del telégrafo”, dado que los *ch'ulel* no pueden abandonar la montaña. En muchos aspectos su organización es análoga a la del cabildo de autoridades de Cancún, mas los *ch'ulel* que ocupan las posiciones de autoridad allí no son necesariamente los de quienes desempeñan cargos en Cancún; su verdadera identidad, pese a que hay quienes presumen de lo contrario cuando están embriagados, es desconocida incluso para sí mismos [...] <sup>136</sup>

---

135 *Ibidem*, pp. 40 y 41.

136 *Ibidem*, pp. 41 y 42.

[...] Entre las funciones de las autoridades almas figura la de jueces. [...] si, como resultado del juicio, el alma es encarcelada, entonces sufrirá, al igual que su doble en Cancúc —son lo mismo y no lo son, dos manifestaciones de un mismo ser—, y en consecuencia el cuerpo de la persona se resiente, enferma y puede llegar a morir. El objetivo declarado de las ceremonias cuyo destino es el *ch'iibal* consiste en ofrecer a sus autoridades ciertos regalos —un pollo, dos o tres litros de aguardiente, junto con palabras, todo ello frente al altar doméstico— para convencerlas de que liberen el *ch'ulel* [...] <sup>137</sup>

El sistema político y económico en el que han vivido los pueblos mayas se ha transformado a lo largo de la historia. El sistema actualmente imperante se refleja en cómo se concibe el poder dentro de la *Montaña*, por eso no es de extrañar que los cancuqueros hablen de jueces, alcaldes, regidores... lo mismo sucede con otros pueblos mayenses:

He visto en diversas ceremonias de la autonombra "religión maya", para ser precisos entre quichés y tzutuhiles, cómo en ceremonias realizadas en cerros se pagan multas con moneditas de Cuilco (un tipo de copal amasado) por faltas cometidas, apelando a los antepasados como si fuesen abogados para que intercedan o peleen por la causa del que ha sido merecedor de los castigos por su conducta. Esto hace del cerro o montaña una especie de sede del tribunal donde los jueces son las entidades que allí habitan y la fuerza de los días del calendario ritual. Si bien estas ceremonias no se realizan en los Altos de Chiapas, la Montaña sí es concebida como sede de la comunidad ideal de los antepasados que velan porque las normas de la comunidad y su relación con la naturaleza sean cumplidas. La montaña es concebida en diversas regiones de Mesoamérica como sede del poder, y como las relaciones sociales y de producción han cambiado, la forma en que se concretan o conciben también, por eso en Guatemala se habla ya no de los cargos prehispánicos del poder, tal vez solamente se mencionen a los "reyes" antiguos como Moctezuma o Tepepul, pero actualmente en las "ceremonias mayas" se habla de alcaldes, jueces y abogados como un

---

137 *Ibidem*, p. 42.

claro reflejo del sistema judicial imperante, de un origen exógeno pero totalmente introyectado por los pueblos “mayas”. El sistema de poder que generalmente padecen las comunidades indígenas se refleja en cómo ven el interior de los cerros sagrados y los númenes que la habitan.<sup>138</sup>

Las montañas *ch'iibal* de los cancuqueros se encuentran lejos de la comunidad y no alrededor de ella como sucede, por lo menos, para los tsotsiles de Zinacantán y de Chamula, siendo San Andrés una excepción.

Respecto a esto, Gary Gossen, en un relato sobre su llegada a Chamula, refleja cómo entre los tsotsiles se da la cercanía física con las montañas *ch'iibal* en relación con la comunidad.

A pesar de su reputación de ser hostiles con los forasteros, ellos nos dieron, a mi esposa y a mí, un lugar para quedarnos, y racionalizaron nuestra presencia como visitantes frecuentes quienes, aunque extraños e incómodos, cuando menos no cumplíamos sus peores temores iniciales: que fuéramos misioneros protestantes o espías del gobierno mexicano (buscando destilerías clandestinas) o ingenieros, buscando formas de cambiar a su comunidad sin su aprobación. La ansiedad sobre los ingenieros fue causada por supuestos problemas que surgieron después de que el gobierno mexicano instaló una antena de transmisión de radio en la cima del Tzontevitz, una montaña sagrada en Chamula, la cual alberga a los animales compañeros de las personas y también a varios *Dueños*. Se dice que una severa sequía fue la consecuencia de la violación de los dominios del Dueño del monte; él tiene el control de la lluvia y no estaba contento con la intrusión.<sup>139</sup>

Por otro lado, Pitarch habla también del interior de la montaña,<sup>140</sup> según lo que le refirieron las personas con quienes trabajó en Cancuc. Reporta que se parece

---

138 Miguel Vassallo, manuscrito inédito, 2016.

139 Gary H. Gossen, *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Routledge, Nueva York y Londres, 1999, p.12. (La traducción es mía).

140 Estas ideas son desarrolladas por Pitarch en una versión en inglés de su libro *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. Pedro Pitarch, *The Jaguar and the Priest*, University of Texas Press, Austin, 2010, pp. 79-86.

a una ciudad grande como la Ciudad de México y se comparan los pisos del *ch'iibal* con los de los grandes edificios de las ciudades. Esta idea es una endoexplicación de la abundancia de cosas en el mundo interior de la *Montaña* y la comodidad a la que pueden acceder las almas-*ch'ulel* con los objetos modernos, de la misma manera que sucede con la gente en las ciudades.<sup>141</sup> Un aspecto importante en esta idea de la *Montaña* es la posibilidad de diversión y alegría para los *ch'ulel*. De hecho, la vida dentro de la montaña se desarrolla como una eterna fiesta en donde los excesos son permitidos. Por ejemplo, el acercamiento, tanto físico como emocional, entre las personas (pláticas, bailes, caricias, besos, sexo), el exceso de ruido y el tipo de música (no propiamente indígena: nortea, tropical). Esta idea encuentra su contraparte en aquella a la que nos referimos anteriormente sobre la estricta vigilancia de las normas morales de la comunidad. En palabras de Pitarch: “La montaña *ch'iibal* es, simultáneamente, normalidad y exceso, contención e incontinencia”.<sup>142</sup>

Otro grupo mayanese de Chiapas es el *ch'ol*. Habita en la parte noreste del estado de Chiapas y sureste del estado de Tabasco, una región montañosa y cálida. En las etnografías que existen sobre ellos no hay una información tan abundante respecto a las montañas como en las referidas para los *tsotsiles* y *tseltales*. Sin embargo, se pueden hallar datos de que los *ch'ujlel* (*ch'ulel* para las lenguas *tseltalanas*) pueden estar dentro de la *Montaña* y que hay ciertos seres poderosos que habitan ahí, que en su nombre llevan subsumido el vocablo *wits* (montaña).

Es como otro mundo que está su lugar abajo de la tierra. El otro mundo que tiene su nombre *Wits Ch'en* el mundo que está abajo de los cerros.

[...] ¡Alegre *Wits Ch'en*, ese mundo que está abajo de la tierra! Es su lugar donde se vive la paz. Ahí se viven todos los *Wits Ch'en*: Los hombres y las

---

141 Aquí podemos observar una relación con el poder, en donde los aspectos ciudadanos toman mayor estatus que los rurales; en este caso se plasman en la *Montaña* y en el nivel alcanzado por las diferentes almas-*ch'ulel*.

142 Pedro Pitarch, *The Jaguar and the Priest...*, op. cit., p. 79. (La traducción es mía).

familias, los animales, el maíz y los árboles; todos los que antes se vivieron en esta tierra como nosotros que vivimos.

[...] Pero son poderosos los Wits Chèn. Tienen poder que les dio Ch'ujtiat. Porque Ch'ujtiat les dio los cuatro rayos que sirvieron para sacar al maíz: Yuyux Chajk, Chuchuk Chajk, Susuk Chajk, Kunkun Chajk [...].<sup>143</sup>

Aquí se ve que para los ch'òl en el interior de la *Montaña* existe un mundo de abundancia y felicidad ligado a los ancestros.

Los *witz'ò*, que son los seres que habitan al interior de la *Montaña*, están directamente relacionados con la salud-enfermedad de los ch'òl:

Entre las enfermedades que conllevan la pérdida del *ch'ujlel* encontramos el *espanto* o *susto*. En estos casos, provocados sea por un accidente (caídas, principalmente) o por alguna emoción fuerte (por ejemplo, ser arrastrado por el río, enfrentarse a un animal o una situación de peligro), se dice que el *ch'ujlel* se separa del cuerpo, su recinto cotidiano, para quedarse atrapado o retenido en los montes, ríos, caminos, cerros o cuevas. Al separarse, los *witz'ò*, “responsables de las cuevas, de las piedras, de los cerros” son los que guardan o “toman como rehén al espíritu”. Para persuadir a los *witz'ò* de que suelten al *ch'ujlel*, es necesario ofrecerles una “reposición” o “trueque”.<sup>144</sup>

Para los tojolabales también el interior de la *Montaña* está relacionado con los ancestros. Hay un relato ubicado en el cerro Ixk'inib' del pueblo de Lomantam, en donde se narra que los que entran a la montaña son los abuelos, y son aquellos quienes después de morir se quedan a vivir ahí dentro en una fiesta permanente;<sup>145</sup> esto ilustra la relación *Montaña*-ancestros. La narración habla de que

---

143 Jesús Morales Bermúdez, *On o t'ian antigua palabra. Narrativa indígena chol*, UAM-Azcapotzalco, México, 1984, (Ensayos 13), pp. 103 y 104.

144 Gracia María Imberton Deneke, *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, UNAM-PROIMSE, San Cristóbal de Las Casas, 2002, (Científica 5), p. 106.

145 María Roselia Jiménez, “Lo que contaron nuestros abuelos y tatarabuelos”, en: *Jna'jeltik/Vivencias tojolabales*, C. Montemayor (coord.), INI/TRF, México, 1996, (Colección Letras mayas contemporáneas: Chiapas, 2ª serie, vol. 5), pp. 48-49.

la casa del Relámpago, y a donde tienen acceso los *rayos*, es el interior de una montaña en donde hay abundancia de cosas; es muy revelador el tipo de frutas: plátanos, cañas, naranjas, limas, papayas; éstas son propias de la tierra caliente y por tanto de difícil acceso en las tierras templadas o frías, y es por esto que esas frutas no sólo se refieren a la abundancia sino también a la riqueza. Esto se vincula al trabajo de los tojolabales en las fincas en la tierra caliente.

Por lo general siempre hay consecuencias para los que intentan tomar sin permiso los productos que se encuentran al interior de la *Montaña* y este relato no es la excepción: el hermano menor queda para siempre al servicio del Relámpago, viviendo junto con todos sus ayudantes, incluyendo su mujer que en un principio tiene forma de sapo, el animal acuático por excelencia y el cual, en la cosmovisión mesoamericana, es siempre el ayudante de la deidad de la lluvia y el agua.

Citaré también un fragmento de otro relato tojolabal sobre un hombre que tenía como nahual un rayo verde:

Un hombre rayo verde acudió a la romería de San Bartolo, donde observó los fértiles cultivos de maíz. Decidió entonces robar el *altz'il* del grano, para llevarlo a su colonia; aprovechando un descuido de los hombres rayos, sustrajo la pequeña mazorca de la cueva donde estaba guardada y huyó [...] <sup>146</sup>

Aquí es muy interesante el abordaje de la sustancia intangible de las cosas que posee el *Rayo* o el *Dueño* de la *Montaña*, en tojolabal es llamado *altz'il*, que es el corazón o espíritu, en este caso del maíz. Es obvia también la relación entre este relato y el mito del origen del maíz antes referido.

### Especialistas rituales

Así como los especialistas rituales conocen los sitios donde se concentran de alguna forma todas las montañas del territorio, de igual manera deben conocer y reconocer cada una de las montañas importantes de su entorno y más

---

146 Mario Humberto Ruz, *op. cit.*, p. 60.

allá, así como a sus *Dueños*. Este conocimiento del territorio se debe adquirir durante la formación del futuro especialista ritual por medio de una serie de ceremonias en las montañas:

Acompañando al maestro en su actividad religiosa el aspirante enriquece su conocimiento diariamente [...] Tiene que realizar junto con él un número variable de ceremonias en diferentes cerros y cuevas, con el fin de presentarse a los *nawales* de cada lugar; pueden ser nueve o trece ceremonias, como excepción se permite que sean solamente tres.<sup>147</sup>

De la misma manera, para los k'iche' de Momostenango, está reportada por Girard la obligatoriedad de estas peregrinaciones para todos los aspirantes a algún cargo de especialista ritual, pues de este modo eran presentados al *Mundo*:

Esta peregrinación comienza en un día 8 Kiej, siendo estrictamente obligatoria para todo aspirante al cargo sacerdotal. Realiza este viaje “alrededor del mundo” que finaliza al centro, donde será consagrado como “oficiante” (sic) durante la ceremonia inaugural del Tzolkin. Dicha ceremonia se realiza en el quemadero llamado *Chuti sabal*, contiguo al Paklom, situado simbólicamente en el centro del Universo [...] De este modo el chuch kahau “entrega los principiantes al mundo, para que el Mundo los conozca y se entere de que cumplirán sus deberes como oficiantes”.<sup>148</sup>

De esta forma la *Montaña* también otorga conocimiento y poder, de tal manera que es el asiento de la autoridad, tal como sucedía desde la época prehispánica.

Estas son, a grandes rasgos, las características de la *Montaña* para varios de los pueblos mayas. Aunque con diferencias, se aprecia un núcleo maya respecto al significado que tiene la *Montaña* para los mismos. Así como para Mesoamérica en general, la *Montaña* se erige como una columna vertebral

---

147 Walburga Rupflin Alvarado, *El tzolkin...es más que un calendario*, Fundación CEDIM, Guatemala, 1999, p. 149.

148 Rafael Girard, *op. cit.*, p. 334.



que conecta aspectos tan importantes para la vida de las comunidades mayas como son: el orden cósmico, el tiempo y el calendario, el agua, el maíz y los alimentos, la fertilidad y la abundancia, los animales, el territorio, el orden social, la salud, los ancestros, los seres sobrenaturales, entre otros.

Con los chontales de Tabasco se perfila ya un cambio grande en las creencias sobre la *Montaña* respecto a aquellos pueblos que tienen como hábitat (o acaso como referencia) las Tierras Altas. Aunque el actual estado de Tabasco posee cadenas montañosas, en su mayor parte está conformado por la gran planicie costera, formando así, geográfica y culturalmente hablando, una bisagra entre las Tierras Altas y las Tierras Bajas del Norte. La entrada a estas últimas implica una modificación de ese conglomerado cultural que es la *Montaña*, el cual se adapta a las condiciones del medio –sin caer en un exagerado determinismo geográfico– pero que permanece presente en un lugar medular dentro de la cultura maya peninsular.

Pero ¿cómo es que los mayas yucatecos, teniendo como espacio físico esa gran planicie, le dieran tal importancia en su cosmovisión a las montañas? Para responder parcialmente esta interrogante, creo necesario mencionar que en todas las teorías sobre el poblamiento de la península de Yucatán se da el paso por tierras llenas de montañas. Además, puesto que las culturas no están aisladas unas de otras, se dio desde el inicio un gran intercambio de ideas con otros pueblos; así pudieron haber compartido y absorbido la concepción de la *Montaña* como un elemento cultural central, presente en toda Mesoamérica. La conformación de este “bagaje cultural” maya, con todos sus elementos, se dio desde un inicio:

¿Pero cómo sabemos que estos primeros aldeanos sedentarios de los territorios mayas tradicionales fueron en efecto mayas? Aquí dependemos de la historia y la evidencia de prácticas culturales. Tanto en la región montañosa como en las tierras bajas, los especialistas han demostrado una continuidad histórica en las prácticas culturales y estilos artísticos del Clásico desde un milenio atrás. El arte y la arquitectura más antiguos en estas áreas parecen ser prototipos de las formas mayas posteriores, y haber evolucionado

nado en éstas. Así, los especialistas asignan la misma autoría étnica a los prototipos y a las formas evolucionadas.<sup>149</sup>

Para los mayas peninsulares prehispánicos la *Montaña* encerraba un valor cultural similar al del resto de los pueblos mayas, teniendo, sin embargo, la particularidad de que en su entorno físico no contaban con el referente tangible en la naturaleza. Esta carencia fue suplida con la construcción de cerros artificiales, es decir: *proyecciones* de la *Montaña*.

Antes de entrar de lleno al ámbito peninsular es necesario ver de forma general, y hasta donde es posible, qué era la *Montaña* para los pueblos mayenses en la época prehispánica.

---

149 John E. Clark, Richard D. Hansen y Tomás Pérez Suárez, “La zona maya en el Preclásico”, *op.cit.* p. 445.



## CAPÍTULO 2

### *WITS, LA MONTAÑA MAYA PREHISPÁNICA*

#### **Wits**

La *Montaña* maya como un complejo simbólico central en la cosmovisión de los pueblos mayenses actuales, hunde sus raíces en la época prehispánica. Desde esos tiempos, un ente que encarnaba a la *Montaña*, condensaba la mayoría de los significados abordados en el capítulo anterior: su nombre era *Wits*,<sup>1</sup> también llamado por los académicos la “montaña personificada” o la “montaña animada”. Este, además de ser un elemento iconográfico y glífico, era ante todo, simbólico. En el Área Maya, *Wits* surgió en el Preclásico y, afianzándose en el Clásico temprano, continuó en toda la época prehispánica posterior; y aunque no existan representaciones actuales, sigue presente en los pueblos mayenses posteriores, convirtiéndose en un elemento central de la cosmovisión de largo aliento.

#### Los primeros atisbos de *Wits* en los estudios mayas modernos

En la historia de los estudios mayas la identificación de *Wits* es algo relativamente reciente. Los primeros estudiosos modernos del mundo maya, principalmente Maudslay y Selser,<sup>2</sup> notaron que en las imágenes del periodo Clásico

---

1 Ya en la introducción de esta tesis dejé asentado cuál es mi postura respecto a la escritura de esta palabra y otras que llevan el sonido /s/ en las lenguas mayances. Sin embargo es necesario apuntar que en la bibliografía académica esta palabra aparece escrita con z (*witz*), así que en las citas textuales aparecerá de esa manera.

2 Dicey Taylor, “The Cauac Monster”, en: *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, M. Greene Robertson y D. C. Jeffers (eds.), <http://www.mesoweb.com/pari/publications/RT04/Cauac.html>, p. 79.

aparecían ciertos “dragones” o “monstruos” que básicamente estaban conformados a partir de representaciones de reptiles pero con características de otros animales, atributos humanos y que contenían glifos. Posteriormente Spinden asoció el dragón bicéfalo con Itsamnaaj (Itzamná), lo que muchos años después retomó Thompson. Este último investigador estudió asimismo los “monstruos de una cabeza”, llamados ahora mascarones (según él, monstruos celestes), y concluyó que también eran manifestaciones o aspectos del dios Itsamnaaj.<sup>3</sup>

Las investigaciones de Thompson estuvieron basadas en la corriente epigráfica y lingüística estadounidense imperante en ese tiempo; así identificó a los “monstruos” por sus signos glíficos e interpretó su significado. Por esto, Thompson acuñó el término *Monstruo Kawak (Cauac)* para nombrar a este elemento, debido a que los signos que aparecían en la cabeza del “monstruo” eran los mismos que en el glifo del día *kawak* del calendario maya de 260 días.

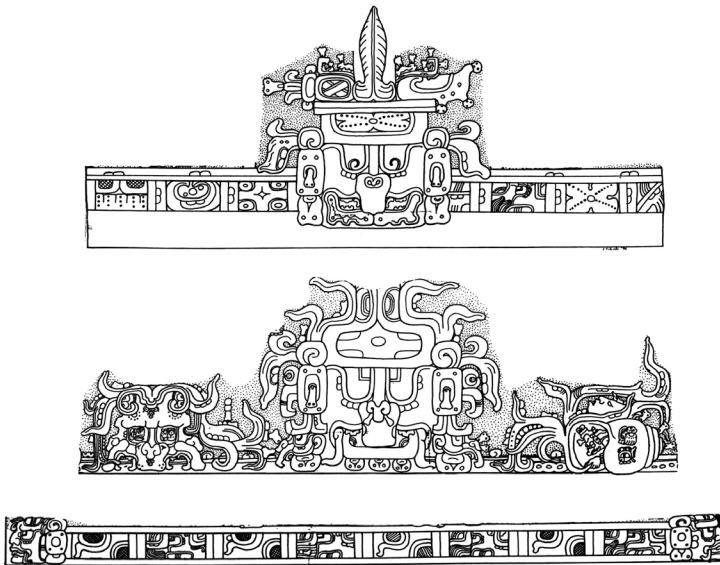


Fig. 18- Bases de los tableros del grupo de la Cruz, Palenque. “Dragones” y “monstruos de una cabeza”.

3 J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1997, pp. 263, 265, 266.

El autor describe así los elementos *kawak*:

Elementos *Cauac*. *Cauac*, la base del *cauac* alado utilizado como una variante del glifo *tun*, corresponde a tormenta, en significado. Los elementos de los cuales se puede componer son “el racimo de uvas”, usualmente pendiente de la parte superior del cartucho; un óvalo, un bucle o un cuarto de círculo (en ejemplos tempranos), rodeado de pequeños círculos, una X (códices), un gancho largo (códices), las cuentas de jade (?) contenidas dentro de una línea curva de puntos o pequeños círculos (códices), y lo que puede ser un glifo *Ik* representado de forma caligráfica [...] El “racimo de uvas” y el bucle ovalado o el cuarto de círculo rodeado de pequeños círculos aparecen frecuentemente como ornamentos en los cuerpos de los dragones celestes, los cuales son monstruos de la lluvia [...] o en los cuerpos de las serpientes (Madrid 14). La X es un símbolo frecuente en los cuerpos y en los hocicos pendulares de las serpientes o monstruos celestes, tan abundantes en las fachadas de los edificios en Yucatán. Sin duda, el motivo de retícula de la arquitectura Puuc son simplemente X seriadas las cuales adornan el cuerpo del monstruo celeste [...] Los hocicos de estos monstruos usualmente están decorados con X alternadas con discos de jade [...]

Si algunos de estos diversos elementos supuestamente representan las marcas del cuerpo de las serpientes o cocodrilos y dragones celestes, o si fueron añadidos para enfatizar el carácter pluvial de esos saurios, realmente o imaginativamente, en realidad no importa mucho, puesto que las serpientes y los dragones estaban íntimamente conectados con la lluvia y el agua en las concepciones de los mayas y todos sus vecinos [...]<sup>4</sup>

La palabra maya *kawak* generalmente había sido traducida como rayo y en algunas ocasiones como lluvia, es por esto que Thompson, basado en dicha información, pensó que el *Monstruo Kawak* era una deidad de la lluvia y lo identificó como un “dragón celeste”, intuyendo que los motivos circulares eran gotas de

---

4 J. Eric S. Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, University of Oklahoma Press, Norman, 1971, pp. 274-275. (La traducción es mía).

lluvia.<sup>5</sup> No obstante esta identificación, quedó latente cierta confusión en lo que decía Thompson respecto al carácter acuático, celeste o terrestre del *Monstruo Kawak*, a fin de cuentas, representación de Itsamnaaj.

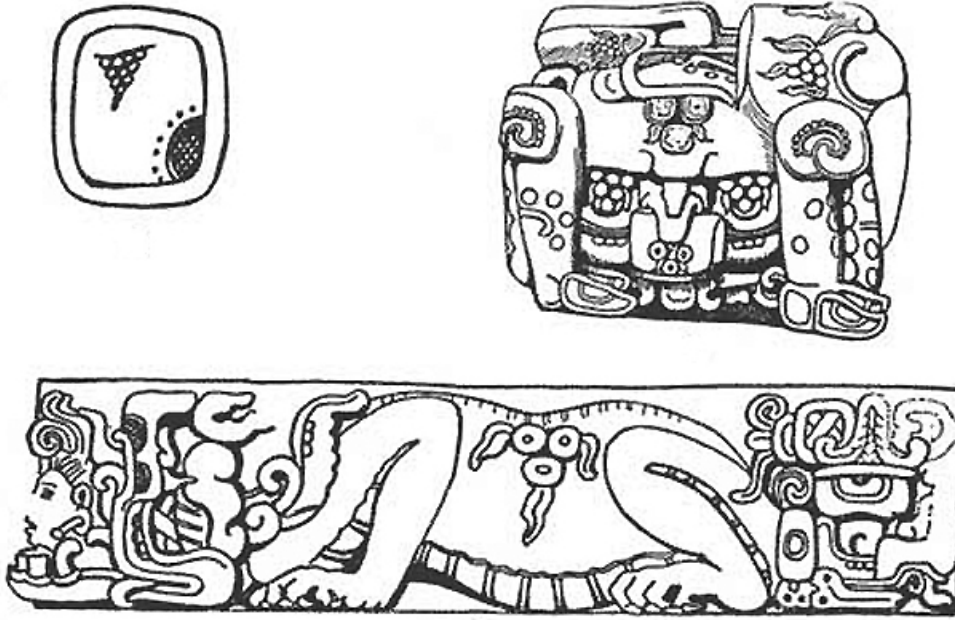


Fig. 19- Signo kawak y “dragones” o “monstruos”

El mismo investigador apuntó:

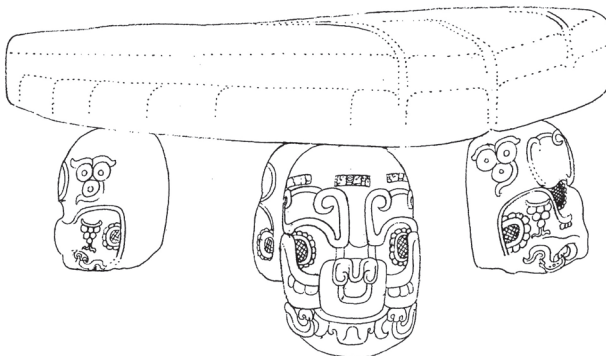
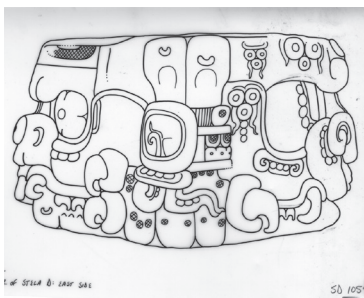
Debemos intentar la separación de los a veces inseparables Itzam Na, manifestación celeste del Itzam, e Itzam Cab Ain, su manifestación terrestre. Esto ha sido una fuente de abundantes confusiones en la interpretación iconográfica, agravada por las licencias artísticas de los pintores y escultores mayas,

<sup>5</sup> Dicey Taylor, *op. cit.*, p. 79.

cuyas producciones desesperarían a cualquier zoólogo. Pero esa desesperación sólo nos haría derramar lágrimas de cocodrilo, ya que son esos accesorios no zoológicos precisamente los que nos interesan, por inquietante que pueda ser la confusión que causen.

En el arte monumental del período Clásico hay una fusión constante de los aspectos cielo y tierra de Itzam Na, y eso seguramente tiene por objeto recalcar que no son separables. Itzam Cab, superficie de la tierra, tiene los atributos normales de la tierra y el inframundo, como los símbolos de vegetación y la muerte, pero combinados con otros atribuibles al cielo.<sup>6</sup>

Desde 1978, Taylor dio una descripción de los elementos iconográficos del *Monstruo Kawak*: motivos circulares, elementos vegetales, cabeza hendida (a la que también se han referido como frente excéntrica), pestañas, en algunos casos aparecen los ojos rellenos con dos bandas cruzadas, motivos trilobulados y cuatrilobulados. Según el autor, el *Monstruo Kawak* casi siempre aparece como una cabeza aislada, sin embargo en Copán, Quiriguá y Palenque aparece de cuerpo entero.<sup>7</sup> Este autor ubica al dicho *Monstruo Kawak* ya no como una deidad principalmente relacionada con el agua, la lluvia y el cielo, sino como una deidad eminentemente terrestre.



Figs. 20 y 21- “monstruos” kawak de cabeza aislada

6 J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas...*, *op. cit.*, p. 270.

7 Dicey Taylor, *op. cit.*, p. 79.



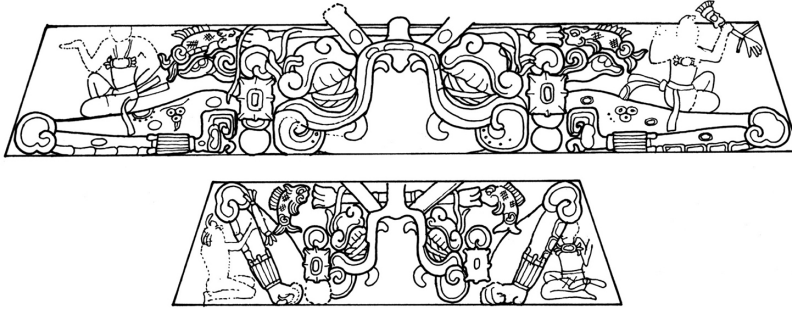


Fig. 22- Detalle de estuco de Palenque, Chiapas. “Monstruo” kawak con cuerpo.

La representación del *Monstruo Kawak* es relativamente escasa en el Preclásico,<sup>8</sup> sin embargo en el Clásico son abundantes las apariciones de este ser, tanto en elementos arquitectónicos como escultóricos, así como cerámicos y pictóricos. El *Monstruo* aparece representado sobre la superficie terrestre, donde en muchas ocasiones funciona como base o pedestal para ciertos personajes importantes como dioses o gobernantes; también funge como nicho,



Fig. 23- Wits con el hocico abierto como cueva y en su interior se observa un personaje femenino. Fragmento de la pared norte del mural de San Bartolo, Guatemala.

8 Esto requeriría de mayor estudio y debe tomarse con precaución puesto que no es posible saber si las representaciones de *Wits* son escasas, o que los restos preclásicos de que disponemos actualmente son escasos.

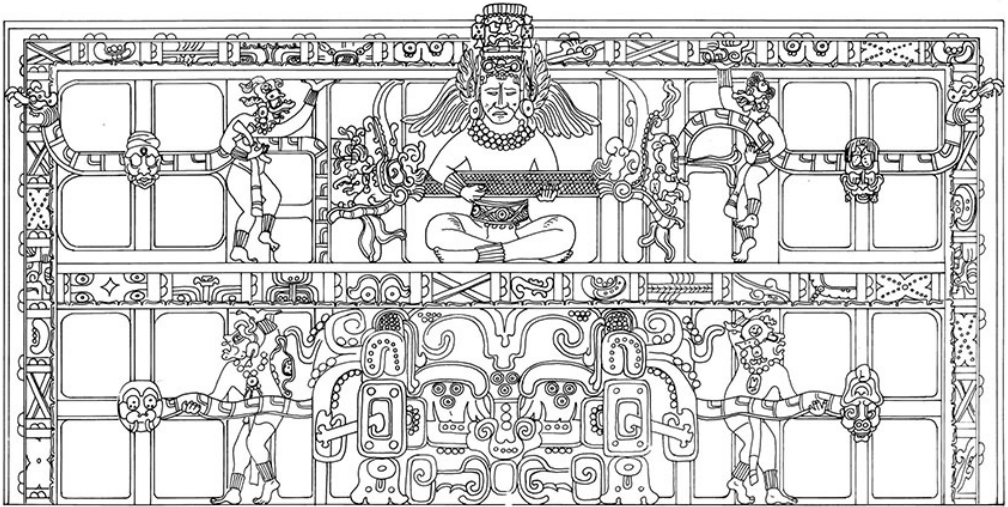


Fig. 24- Crestería del Templo del sol, Palenque. Personaje sentado sobre *Wits*



Fig. 25- Detalle del friso de Balamkú, Campeche. Personajes sentados sobre sapos que salen de la hendidura de *Wits*.



Fig. 26- Trono de Piedras Negras, Guatemala. Dos personajes salen de los ojos de *Wits* como si fueran nichos.

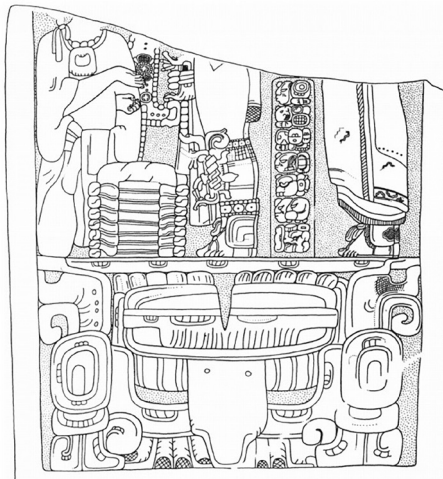


Fig. 27- Estela 4 de Yaxchilan.





Fig. 28- K1398. Vasija del área de Naranjo el dios solar está sentado sobre Wits en la base sostiene a 3 figuras y un cartucho glífico con el glifo emblema de Yaxchilan.

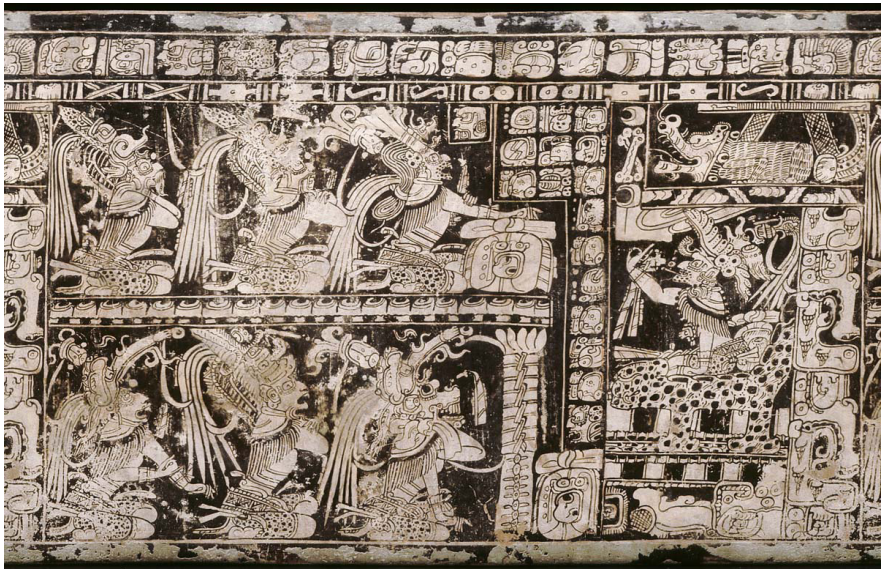


Fig. 29- "Vasija de los siete dioses". Un dios está sentado en un trono dentro de un nicho formado por varios Wits apilados y en la base.

en el cual, dentro de su boca abierta, aparece un personaje eminente, como si estuviera dentro de una cueva.<sup>9</sup>

### La identificación de *Wits*

En 1986 Stuart identificó el glifo *wits* (T529), que quiere decir *montaña* o *cerro*. Este glifo se caracteriza por tener una línea exterior que bordea al glifo, la cual presenta una hendidura en la parte superior, mientras que el interior es definido por signos *kawak* (T528).



Fig. 30- Variantes de glifo T529 (wits)



Fig. 31- *Och wits* composición verbal "entra a la montaña" para decir que alguien murió.



Fig. 32- Variantes de glifo T528 (kawak)

Después, el mismo Stuart identificó lo que llamó la *Montaña Animada*, *Monstruo Wits* o simplemente *Wits*. La ubicó en el tablero de la *Cruz Foliada* en Palenque. El investigador notó que lo que ahí se representaba era un ser con características de reptil u ofidio y la parte de arriba de la cabeza estaba curvada y tenía una hendidura, la cual comparó con el glifo *wits* y le resultó semejante; la imagen también contenía en su interior signos *kawak* de la misma manera que el glifo ya mencionado. En esta representación en particular,

<sup>9</sup> *Ibidem.* p. 80.

los ojos aparecían rellenos con cartuchos de glifos, y lo que leyó fue: *Yaxhal Witznal*, cuya propuesta de traducción fue *Primera Montaña Verdadera*,<sup>10</sup> probablemente haciendo alusión a la creación.

La lectura de witz es aplicable a un glifo que se encuentra en el tablero de la Cruz Foliada en Palenque [...]. Ahí “Chan Bahlum” es retratado de pie sobre follaje que emana de una peculiar hendidura escalonada en la frente de un “Monstruo Cauac” de tres caras. Los ojos de la cara frontal del monstruo contienen, cada uno, un jeroglifo. Dentro del ojo derecho (desde el punto de vista del observador) se encuentra la versión monumental del **wi-ts(i)** visto en el Códice Dresde, seguido por la combinación **na-l(a)**, la cual puede referirse a la vegetación que emerge de la coronilla del monstruo- la versión icónica del signo T86 (leído como *nal* por Knorosov). Sospecho que en este caso witz se refiere al monstruo cauac tanto como witz es referido a la cabeza cauac en la escena del Dresden.

El signo T529 sustituye a la supuesta combinación de wi-ts(i), por esta razón yo la leería también como wits. El T529 consiste en una versión bastante inusual del signo cauac, el cual creo que es el logograma para “montaña” en la escritura maya. Es la versión jeroglífica del elaborado Monstruo Cauac como el de Palenque y tal vez también de la entidad Cauac del Dresden.<sup>11</sup>

A partir de esta brillante identificación se han reconocido en la mayoría de las ciudades mayas estos mascarones de *Wits*, ya sea en la arquitectura, escultura, pintura, cerámica e incluso en los códices.

---

10 Erik Boot, ““Ceramic” Support for the Identity of Classic Maya Architectural Long Lipped (Corner) Masks as the Animated Witz “Hill, Mountain””, [www.mesoweb.com/features/boot/Masks.html](http://www.mesoweb.com/features/boot/Masks.html), p. 2.

11 David Stuart, “Ten Phonetic Syllables”, *The Decipherment of Ancient Maya Writing*, S. Houston, E. Chinchilla y D. Stuart (eds.), University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 2001, p. 200. (La traducción es mía).



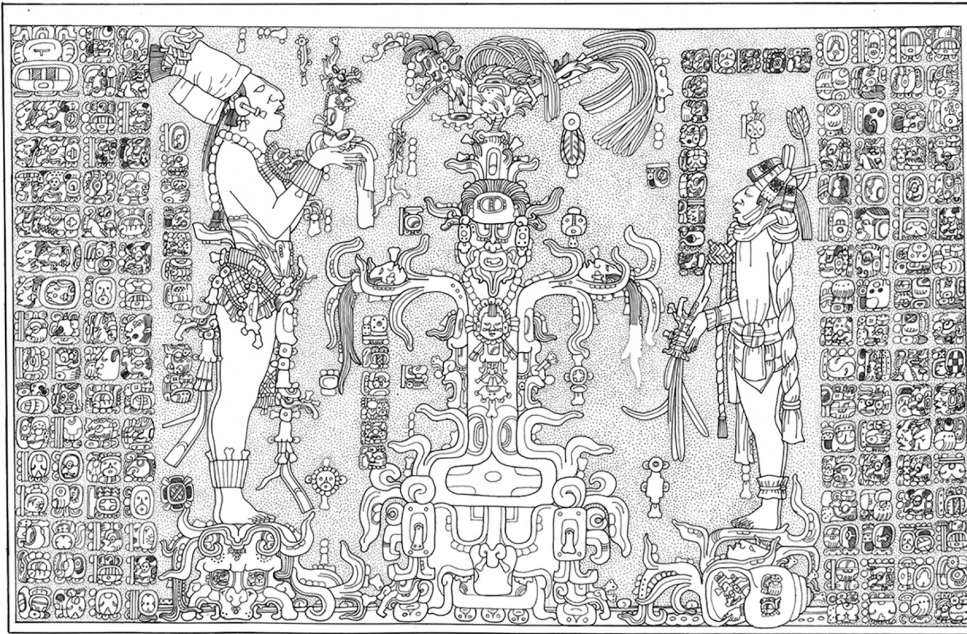


Fig. 33- Tablero del Templo de la Cruz foliada.



Fig. 34- Wits. Detalle del tablero del Templo de la Cruz foliada

## Elementos iconográficos de *Wits*

Para ubicar iconográficamente a *Wits* debemos señalar los elementos que lo conforman y debemos mencionar también cada uno de los rasgos que integran su imagen.

Sin poner por delante ningún estilo en particular, podemos identificar la imagen de *Wits* en las representaciones prehispánicas cuando se encuentra presente la combinación de todos o algunos de estos elementos:<sup>12</sup>

- Ser mixto con rasgos de saurio, reptil u ofidio.
- Contiene el glifo *kawak* en alguna de sus variantes; también existe la posibilidad de que aparezcan partes de este (marcas):<sup>13</sup> “racimo de uvas”, pequeños discos con un punto central, dos bandas superpuestas formando una X.
  - Frente o cabeza con una hendidura en forma de embudo escalonado en la parte superior central
  - Dos volutas a ambos lados de la hendidura
  - Carece de mandíbula inferior o ésta es extremadamente pequeña
  - Labio superior grande y colgante
  - Nariz de doble voluta
  - Dos tubos de jade o hueso saliendo por las fosas nasales
  - Colmillos enroscados
  - Dientes
  - Ojos de párpados caídos

---

12 Estas características fueron recopiladas de: Dicey Taylor, *op. cit.*; Erik Boot, *op. cit.*; Claude Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, UNAM-IIA/CEMCA/CCCAC, México, 2004; Mary Jane Acuña, *Ancient Maya Cosmological Landscapes: Early Classic Mural Paintings at Río Azul, Peten, Guatemala*, tesis de maestría, University of Texas at Austin, Austin, 2006, pp. 54-55.

13 Cabe recuperar la descripción de Baudez de este elemento: “Dichos elementos son tres círculos ordenados verticalmente, en cantidad decreciente, que forman una especie de racimo dispuesto en triángulo, y semicírculos concéntricos ribeteados de puntos.” Claude Baudez, *Una historia de la religión...*, *op. cit.*, p. 73.



- Pestañas con forma vegetal (por lo general tres)
- Cejas pobladas con extremos en forma de espiral
- Grandes orejeras
- Parte superior de las orejeras adornada con una voluta vegetal
- Parte inferior de las orejeras adornada con un hueso

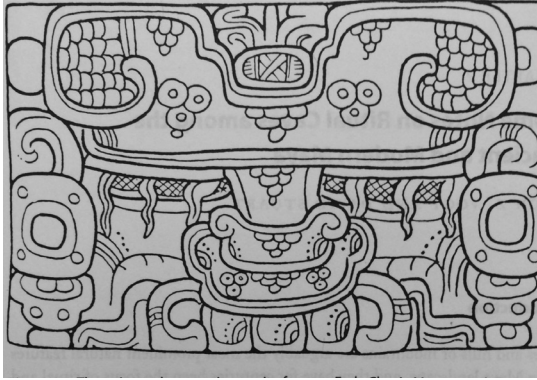


Fig. 35- Wits. Dibujo de David Stuart tomado de una vasija del Clásico.

- En ocasiones sale de la hendidura del mascarón la planta del maíz o bien, su personificación

La presencia iconográfica de todos estos rasgos habla indiscutiblemente de una *Montaña animada*, *Montaña zoomorfa* o *Wits*, sin embargo hay ciertos elementos que son los más importantes y que con su sola aparición podemos identificar una imagen de *Wits*:

Los rasgos diagnósticos (y los más importantes) de la montaña zoomorfa son aquellos que comparte con el logograma T529, WITZ [...]: una franja alargada en la parte superior del rostro, con volutas en los extremos y una abertura escalonada al centro, conocida en la literatura especializada como la hendidura frontal escalonada, y las marcas de piedra, que pueden ser líneas

paralelas curvas rodeadas de una hilera de puntos pequeños (generalmente sobre los dientes, el hocico, las mejillas y la frente), o círculos colocados en forma triangular decreciente, como racimos de uvas. Por ser parte esencial del rostro zoomorfo de la montaña, a estas características diagnósticas debe sumarse el hocico alargado o labio prominente [...].<sup>14</sup>

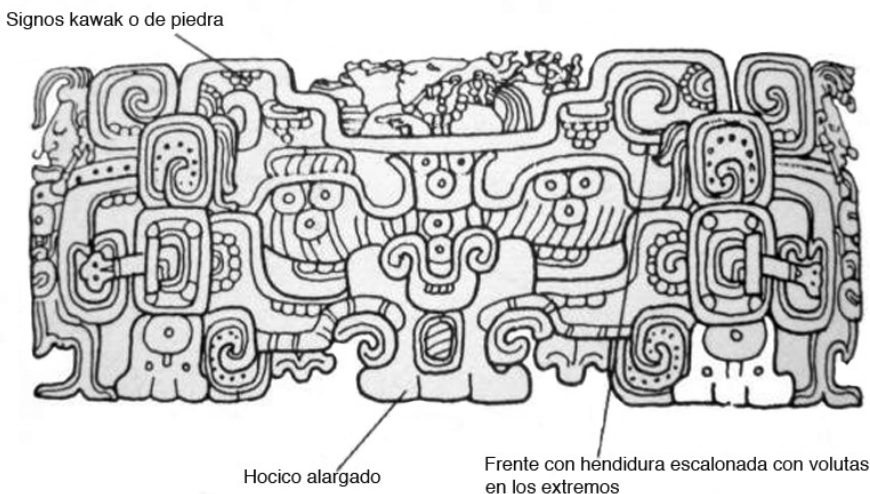


Fig. 36- Otra imagen de *Wits* con sus rasgos diagnósticos, proveniente de Nakum, Guatemala.

Además de estos elementos, en algunas ocasiones la imagen de *Wits* contiene algún otro rasgo que le da especificidad en el discurso iconográfico, principalmente para identificar a alguna representación de *Wits* con una montaña en particular, Salazar Lama profundiza en este sentido:

Gracias al recurso de la combinación de elementos escriturarios e iconográficos, los artistas mayas crearon la imagen de un lugar, representándolo con todas sus características y su nombre incluido, particularizando o individualizando así la figura de la montaña zoomorfa. Bajo esta premisa he podido

14 Daniel Salazar Lama, *Aj k'án witz. Montañas, antepasados y escenas de resurrección en el friso de Balamkú, Campeche*, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM-IIFL/FFyL, México, 2014, p. 38.

rastrear cuatro maneras de diferenciar una montaña zoomorfa de otra: modificar ciertos rasgos fisonómicos; adosar elementos externos significativos; incluir elementos nominales en la composición del rostro y significar o definir el espacio que rodea o del que forma parte la montaña.<sup>15</sup>

Estos elementos particulares han causado confusión desde hace mucho tiempo, pues se creía que eran elementos constitutivos del ser que se trataba identificar, pero ahora, con este avance en la lectura epigráfica en cuanto a *Wits*, podemos

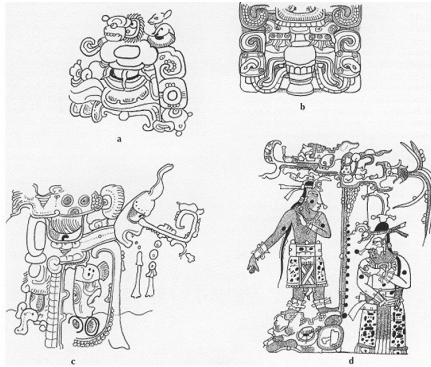


Fig. 37- Imágenes de diferentes Montañas floridas



Fig. 38- Wits con otros elementos particulares. Detalle de una columna del templo de los jaguares, Chichen Itzá, Yucatán.

15 *Ibidem*, pp. 39-40.

saber que son únicamente especificaciones del nombre de alguna montaña física o mítica.

Respecto a los elementos que forman parte de los rasgos diagnósticos de cualquier representación de *Wits*, como apuntó Salazar Lama, uno muy importante es la presencia del signo *kawak* tanto en el glifo, como en la iconografía de la *Montaña animada*; en cuanto a este signo García Barrios hace una observación muy interesante:

Los avances en epigrafía han permitido reconocer que el ícono empleado para el día *cauac* coincide con el glifo con lectura *tun*, “piedra”, dato que nos permite aclarar que el llamado comúnmente “monstruo cauac” (cerro, montaña), porque en él se incluía el signo *tun*, no hace referencia a la lectura como tal de *cauac* “rayo” sino más bien a “piedra”, dándole un sentido lógico al ícono empleado para representar el cerro o la montaña.<sup>16</sup>

Bassie-Sweet, y posteriormente Romero Sandoval, hablan de que el glifo *kawak* (T528) “iconográficamente, es una abstracción simbólica de una cueva, con sus estalactitas y fuentes de agua que hay en su interior”,<sup>17</sup> y que el “racimo de uvas” representa tanto las gotas de agua cayendo del techo de la cueva, como a una estalactita (véase fig. 32).<sup>18</sup>

## Las diversas facetas de Wits

### *La Montaña de los mantenimientos*

---

16 Ana García Barrios, *Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), 2009, p. 32 (nota 13).

17 Roberto Romero Sandoval, *El inframundo de los antiguos mayas*, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM-FFyL/IIFL, México, 2014, p. 118.

18 Karen Bassie-Sweet citada por Roberto Romero Sandoval. *Idem*.

Así, se despeja la confusión arrastrada desde los inicios de los estudios modernos mayas, en donde se privilegió el sentido acuático y meteorológico de *kawak*, sin observar la asociación con *tuun* (piedra). Esto dota de sentido a los textos indígenas coloniales, como los *Chilam Balam*, en donde se dice, en referencia al mito de la obtención del maíz, que se encontraba dentro de una montaña que fue quebrada.<sup>19</sup> Sobre esto Bassie-Sweet dice, por la asociación de *kawak* con *tuun* (piedra), en relación a la *Montaña* que:

El uso del glifo T528 para representar la palabra *tuun* “piedra” se entiende dado que la piedra por antonomasia era la piedra partida por el rayo dentro de la cual se encontraba el maíz. Los templos son decorados con elementos T528, no porque estén hechos de piedra, sino porque representan la montaña prototípica, morada de los dioses, y la montaña era la *gran montaña del este* que fue quebrada por un rayo.<sup>20</sup>

El mito mencionado dice que después de la primera parte de la creación, en la cual se estableció el mundo, los dioses se dispusieron a crear a la verdadera humanidad, aquella que no sólo pudiera pensar y fuera capaz de crear y hacer cosas, sino que también los pudiera adorar. Determinaron que esta humanidad se formaría con la masa de maíz,<sup>21</sup> pero ¿de dónde sacarían el maíz, si aún no existía? Aquí es donde ciertos animales les revelan a las personas el escondite del maíz, en muchos de los mitos son las hormigas. Los granos se encontraban guardados precisamente dentro de una montaña o una gran roca o peña. Es ahí en donde se encontraba depositado el maíz, su esencia; pero no sólo eso, sino

---

19 “Y fue creada la piedra que fundó las piedras, las tres piedras que fueron a asentarse a los pies de Sustinal Gracia. Las piedras que nacieron estaban debajo de la primera piedra. Y eran hermanas iguales. Entró entonces Chac, el gigante, por la grieta de la piedra. Gigantes fueron entonces todos, en un solo pueblo, los de todas las tierras”. *Chilam Balam de Chumayel*, (Traducción de Antonio Mediz Bolio y prólogo de Mercedes de la Garza), CONACULTA, México, 2006, (Cien de México), p. 99.

20 Karen Bassie-Sweet, “Maya Creator Gods”, [http://www.mesoweb.com/features/bassie/Creator Gods/CreatorGods.pdf](http://www.mesoweb.com/features/bassie/Creator%20Gods/CreatorGods.pdf), p. 14. (La traducción es mía).

21 Véase al respecto: *Popol Vuh*, A. Recinos (ed.), FCE, México, 2003, pp. 103-104; *Memorial de Sololá*, A. Recinos (ed.), FCE, México, 1980, pp. 50-51.

que también esa montaña contenía la esencia de todos los granos, semillas, frutas y plantas. Este mito mesoamericano, presente en la cosmovisión maya, sobre



Fig. 39- Wits con el dios maíz emergiendo de su hendidura. K1889.

la montaña de donde salió el maíz, también deja claro el papel de esta como contenedora de los mantenimientos.

La *Montaña de los mantenimientos*<sup>22</sup> tiene abundancia y riqueza: abundancia en el sentido de cantidad y riqueza en el sentido de variedad. Además de los alimentos vegetales, *Wits* contiene también a los animales en gran cantidad y en todas sus especies. En este punto se puede observar cómo la *Montaña* es contenedora de vida, pero también al mismo tiempo, al contener la esencia intangible<sup>23</sup> de toda esa riqueza, puede, a partir de ella, generar vida, no sólo

22 En el mundo náhuatl era conocida como *Tonacatépetl*, o *Montaña de los mantenimientos*. “El diccionario de náhuatl de Molina dice: “**Tonacayo** cuerpo humano o nuestra carne” palabra compuesta por el sustantivo *nacayotl* (carne, lo relativo a ésta) más el adjetivo posesivo *to* (nuestro nuestra) “**Tonacayotl** m̄ntenimiento humano, o los frutos de la tierra”. Sin mucho esfuerzo se puede ver claramente una relación entre *nuestra carne* y el maíz o *mantenimiento*”. Miguel Vassallo Rodríguez, comunicación personal, mayo 2013.

23 *Semillas-corazones* les llamó López Austin.



resguardarla. Esta característica de *Wits* hace que esté en un puesto central en la cosmovisión maya desde el Preclásico.



Fig. 40- K2060. Templo-Montaña de los mantenimientos.

Esta impresionante imagen, decoración del vaso K2068, muestra de manera sobrecogedora precisamente la ruptura de la *Montaña*, en su forma de edificio ritual.

Con claridad podemos ver que no se alude simplemente a sus características arquitectónicas, sino que estas son la concreción y reactualización del mito del origen del maíz. Es decir se muestra de una manera contundente que el templo es una *Montaña* —en este caso la de los mantenimientos—.

Aquí se puede ver cómo el templo-montaña es partido con un símbolo *kawak*, que alude claramente al rayo, y esto es reafirmado en presencia de Chaak con un hacha. Dentro del templo, como prisionero, se encuentra el dios del maíz esperando ser liberado. Nótese también la marca de *kawak* en la parte superior derecha del tablero del templo.

Aunque no está directamente relacionado con este mito, existe otro tema mitológico maya cuya aparición es constante en las vasijas códice y en donde se ve a *Wits* en un papel central; me refiero a la escena donde el bebé jaguar –Unen

B'ahlam– se observa en distintas posiciones sobre o dentro de *Wits*, en las imágenes aparecen normalmente otros dos personajes, uno en forma de calavera y otro con los atributos de Chaak.<sup>24</sup> No profundizaré en el significado de este pasaje de la mitología maya, sin embargo puedo apuntar que los estudios sobre el jaguar en la cosmovisión maya consideran que una de las advocaciones de este felino es su papel como el sol nocturno, e incluso se ha llegado a relacionar con la luna.<sup>25</sup> Otra posibilidad es que este tema mitológico esté relacionado con el mencionado anteriormente sobre el maíz dentro de la *Montaña*. Respecto a esto, se puede rastrear una relación entre el jaguar y el maíz hasta los olmecas,<sup>26</sup> que valdría la pena profundizar en un futuro trabajo sobre estas imágenes. Aquí me limitaré únicamente a enfatizar la presencia de *Wits* en estas imágenes con referencia mitológica, donde se observa el personaje del Bebé jaguar directamente relacionado con la *Montaña* en diversas posiciones; a mi parecer estos cambios posicionales dan información que hasta ahora no ha sido posible desentrañar, pero que merece más estudio. Una posibilidad es que los diferentes sitios donde se encuentra el pequeño jaguar hagan referencia al tránsito del sol nocturno, más exactamente al sitio donde el sol entra en la tierra al anochecer (cuando es arrojado por la muerte en su forma humana en transición a convertirse en jaguar bebé, pues es el inicio de la vida del sol nocturno). En la mayoría de las imágenes aquel se encuentra sobre la *Montaña* o entrando a ella, como un espacio del inframundo; en este sentido, el cambio de posiciones podría constituir la variación de posiciones de entrada del sol al anochecer, según la época del año. Otra posibilidad, siguiendo la pista de la relación entre maíz y jaguar es que los puntos de contacto con la *Montaña* constituyan lugares donde la semilla

---

24 Véase Ana García Barrios, “Análisis iconográfico preliminar de fragmentos de las vasijas estilo códice procedentes de Calakmul”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 37, enero 2011, UNAM, México.

25 Véase María del Carmen Valverde Valdés, *Balam: el jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, México, UNAM-IIFL-CEM, 2004.

26 Véase al respecto: Tomás Pérez Suárez, “Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica”, en: *De hombres y dioses*, J. Noguez y A. López Austin (coords.), El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, Zinacantepec, 1997, pp. 17-58.





Fig. 41- K521



Fig. 42-K1003



Fig. 43- K1370





Fig. 44- K1815

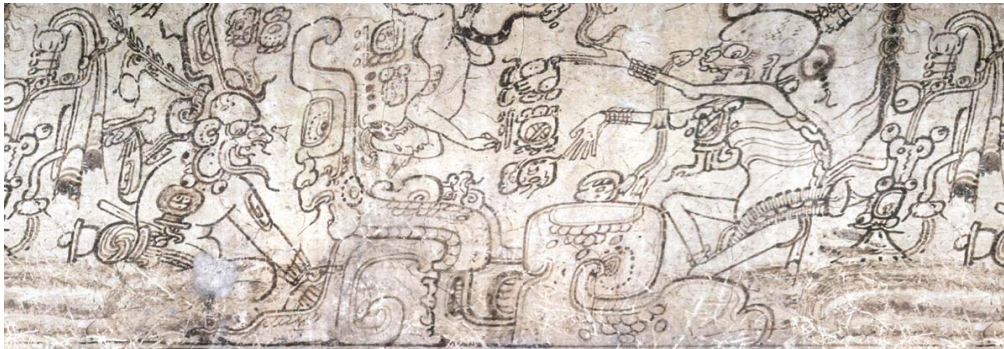


Fig. 45-K4011



Fig. 46- K4013



Fig. 47-K4385

se introduzca en la superficie terrestre para luego salir por la hendidura de la cima hecha por el golpe del rayo, en forma ya de planta.

### La Montaña *florida*

Otra faceta de *Wits* muy importante para los mayas prehispánicos, pero que tiene su paralelo en otras regiones de Mesoamérica, es la que Taube denominó como *Montaña florida*.<sup>27</sup> Esta es una especie de paraíso, en donde existe, a diferencia del inframundo, todo lo bello: las flores, los pájaros de brillantes plumas, los aromas agradables y dulces como el incienso y el olor de las flores, lo luminoso, la música. Este “paraíso” se encontraba dentro de la *Montaña* y servía de morada para algunos dioses (como el del maíz) y para los ancestros; también funcionaba como medio de ascenso para los gobernantes al “paraíso

---

27 Véase: Karl A. Taube, “Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya”. *RES: Anthropology and Aesthetics*, n. 45 (Spring), pp. 69-98, Published by the President and Fellows of Harvard College, Cambridge, Mass., 2004.

Traduzco *Flower Mountain* como Montaña florida, a diferencia de otros investigadores que la traducen como “Montaña de la flor” o “Montaña flor”, porque creo que el concepto “florado” engloba todos los significados que Taube señala en su propuesta; además en muchas de las culturas mesoamericanas “lo florido” es un concepto ampliamente usado. Para los pueblos tsotsiles la palabra *nichimal*, de *nichim*=flor, denota “lo florido”.

del sol<sup>28</sup>. El paraíso florido se relaciona con el concepto del aliento (también como una de las formas del alma), una fuerza vital frecuentemente simbolizada por flores o jade (véase fig. 37). Este aliento-alma también se expresa en la música y en los olores agradables, ambos son llevados por el aire y el viento:<sup>28</sup>

Mientras que el alma pertenecía al revuelto ámbito de la selva y el inframundo, el aliento-espíritu correspondía al jardín cultivado y a un paraíso celestial de flores y pájaros hermosos. Esta esfera del Clásico maya constituye una forma del Mundo florido identificado por Hill [...]. Para los antiguos mayas, esta región estaba íntimamente relacionada con la Montaña florida, un lugar de dioses, ancestros y ascensión celeste. Dos deidades en



Fig. 48- Montaña florida. Chichén Itzá, Yucatán.

---

28 Karl A. Taube, *op. cit.*, pp. 91-93.

particular eran identificadas con la Montaña florida: el dios del maíz y el dios del sol [...].

El eje pivote del mundo, Montaña florida, era tanto el hogar de los dioses como el de los ancestros reverenciados, así como el medio de la ascensión sobrenatural al nivel celeste.<sup>29</sup>

Este aliento vital también salía de la *Montaña*, pues una de las características esenciales de *Wits*, es que no sólo contenía vida, sino que la generaba.

### *La condensación cósmica de Wits y la Yaxhal Witsnal*

Otro aspecto importante es que en *Wits* tenía lugar una *condensación cósmica*,<sup>30</sup> pues atravesaba, conectaba e integraba los tres niveles del cosmos (el inframundo, la tierra y el cielo), así como los cinco rumbos del universo, funcionando como *axis mundi*. En la *Montaña* se tenía la posibilidad de acceder a esos otros planos, así como salir de ellos. Un ejemplo del tránsito entre los distintos niveles cósmicos puede ser el camino del sol, que se observa en la *Montaña*.

En cuanto a esta condensación cósmica, una faceta muy importante de *Wits* para los mayas prehispánicos era la *Yaxhal Witsnal*, traducida como “Primera Montaña Verdadera”, también nombrada por algunos estudiosos como “Primera Montaña de la Creación”,<sup>31</sup> y corresponde con la llamada “Montaña del

---

29 *Idem.*

30 Propongo este concepto de *condensación cósmica* utilizando el término de *condensación* como la acción de concentrar lo disperso, de hacer síntesis. El cosmos es el mundo, el conjunto de todas las cosas creadas y que tiene un orden. En ese sentido se puede hablar de la *Montaña* como el cosmos, con los tres niveles y los cinco rumbos contenidos en ella, a la vez que funge como conexión entre ellos a un nivel más “macro”. De este “mundo condensado” que es la *Montaña* puede dispersarse la vida, puesto que contiene las esencias de todo lo vivo. La imagen más evidente de esto es el agua, con su ciclo: las nubes se “forman” en la *Montaña* y de ahí se dispersan al mundo para caer en forma de lluvia.

31 David Freidel, Joy Parker y Linda Schele, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, FCE, México, 1999.



origen”.<sup>32</sup> En la creación de la era actual esta montaña mítica fue lo primero que salió de las aguas después de la inundación, era el mundo que se plantaba sobre el mar primigenio. Esta acción dota a la *Montaña* de una importancia primordial, caracterizándola como el cosmos en sí, cualidad que va a influir de una u otra manera en las demás facetas de la *Montaña*.

Cuando en 1986, en Palenque, Stuart pudo leer por primera vez la inscripción que decía *Yaxhal[il]*<sup>33</sup> *Witsnal*, en el templo de la Cruz Foliada, se creyó en un primer momento que podía ser el nombre de un lugar en específico. Posteriormente, con el estudio de otros sitios, se interpretó como una de las facetas de *Wits*: la mitológica *Montaña de la creación*. Tiempo después Freidel, Parker y Schele propusieron la existencia de la reproducción arquitectónica de esta “Primera Montaña Verdadera” en varios sitios mayas. En este esquema, la *Montaña*, representada por la pirámide, forma una díada con una plaza hundida que recrea el mar primordial de donde salió aquella. Los sitios de los que hablan esos autores son: Palenque, con el Templo de la Cruz Foliada; Uaxactún, con la Estructura H-X, también llamada *Popol Nah*; Copán, con el Templo 22; y Chichén Itzá, con la estructura conocida como *El Castillo*.<sup>34</sup>

Aun si en todos los sitios mayas no se ubican pirámides que funjan específicamente como la *Yaxal[il] Witsnal*, es claro que esta faceta de *Wits* dota de una centralidad cósmica a la *Montaña* desde el instante mismo de la creación.

Schele propuso otro aspecto de este elemento: la “Montaña de la serpiente” como *Montaña del origen*:

Esta Yax Hal Witsnal aparece en su forma arquitectónica completa en diversos sitios. El ejemplo más impresionante es la Yax Hal Witsnal del Templo 22 de Copán [...].

---

32 Véase al respecto: Diana Magaloni Kerpel, “La montaña del origen y el árbol cósmico en mesoamérica como instrumentos político-religiosos y su uso en el siglo XVI”, en: *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen política*, C. Medina (ed.), UNAM-IIE, México, 2006, pp. 29-51.

33 Los corchetes representan que la parte final de la sílaba se elide.

34 David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *op. cit.*, pp.135-160.

Una imagen relacionada aparece en el Templo 5D-33-2° en Tikal. En la imagen inferior de la montaña aparece un personaje sentado dentro de las fauces, y serpientes emergiendo de los lados de la montaña. Esta es tanto la Yax Hal Witsnal como la Montaña de la serpiente. Las montañas del nivel medio también combinan una cabeza e imágenes de maíz, con serpientes emergiendo de la boca. En el nivel superior, en el muro del templo, se representa a un cocodrilo con las mandíbulas abiertas, con vegetación, tal vez maíz, creciendo de su lomo.

La presentación de las distintas versiones de la montaña en los diferentes niveles es también una característica de la fachada del grupo H en el Preclásico tardío en Uaxactún [...].

Pienso que la montaña superior en esta imagen es la montaña construida por las personas de la ciudad. La variante de cabeza en su boca es tsuk, el glifo que usualmente marca la nariz de los monstruos de la montaña. Una serpiente de visión penetra a través de la montaña para convertirla en Montaña de la serpiente. Creo que esta Montaña de la serpiente es una versión muy temprana del símbolo que se convirtió en el famoso Coatepec del mito fundacional de los aztecas [...].

La Montaña de la serpiente más impresionante de la arquitectura maya es el Castillo en Chichén Itzá.<sup>35</sup>

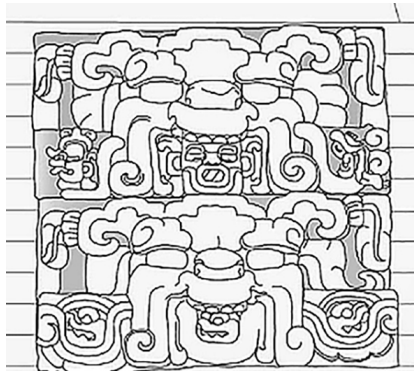


Fig. 50-Mascarón Wits Uaxactún

35 Linda Schele, "The Iconography of Maya Architectural Façades during the Late Classic Period", en S. D. Houston, ed., *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington D.C., 1998, pp. 495-496. (La traducción es mía).



Fig. 51-Detalle Chichén Itzá

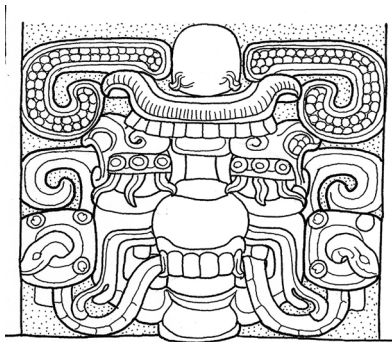


Fig. 52- Montaña serpiente de Tikal

A este respecto Vargas Pacheco habla sobre el origen muy temprano de estructuras que fungieron como *Wits* (montaña sagrada) en muchos de los sitios preclásicos de las Tierras Bajas Centrales.<sup>36</sup> Esto como parte del desarrollo de un complejo político y religioso de gran importancia y trascendencia:

---

36 Según Gendrop, en la Península no existieron los complejos arquitectónicos de los llamados Grupos de Tipo “E”, tan usuales en la mayoría de los sitios del Petén. Paul Gendrop, *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*, UNAM- Facultad de Arquitectura, México, 1983, p. 32.



La presencia del “Patrón Triádico”, de los Grupos Tipo “E”, los mascarones de estuco modelado, elementos iconográficos, como la Serpiente Visión, la Montaña Sagrada (Witz) y el Dios Bufón (Jester God) en asociación con arquitectura monumental, permiten plantear que en las Tierras Bajas Centrales existió un complejo político y religioso de gran importancia. Además, la aparición de algunas deidades, genealogías, rituales de ascensión y otros eventos, tienen un origen Preclásico.<sup>37</sup>

Este investigador refiere que, aunque se requiere de mayor estudio, ha podido observar un patrón en los grupos Tipo “E” de los diferentes sitios. La construcción de estas estructuras data de épocas tempranas en el Preclásico, siendo muchas veces de los primeros conjuntos edificados en los centros político-religiosos. Estos grupos arquitectónicos están constituidos por una gran estructura que asemeja una montaña y frente a esta, al este, otra estructura alargada con tres promontorios más pequeños sobre ella. Vargas Pacheco refiere que estos grupos tienen una gran importancia, pues plantean, si no el origen, sí el florecimiento de un gran complejo político y religioso, que tiene su base precisamente en esa montaña artificial primigenia desde la cual se asentó el manejo del tiempo y con ello el control político, así como la concreción religiosa en los diferentes centros. Además de ahí comienza la expansión arquitectónica de los centros ceremoniales.<sup>38</sup>

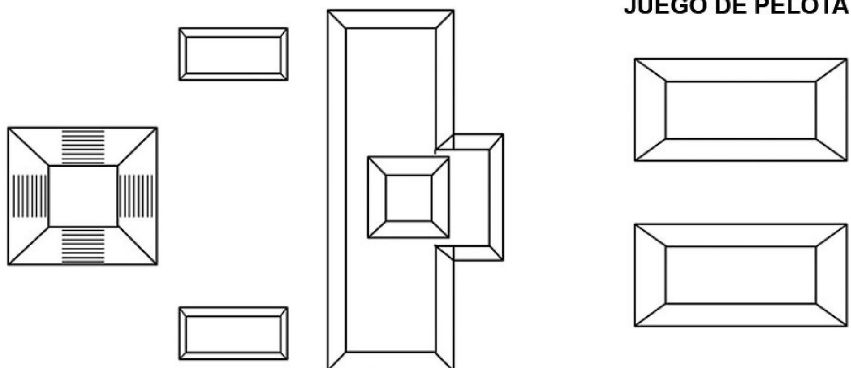
Así pues, no es un mero capricho estético o didáctico el que los mayas hayan plasmado a *Wits* como la montaña animada y que ésta haya estado presente en la arquitectura de prácticamente todos los centros ceremoniales y rituales. Por todas las fuerzas cósmicas y vitales que convergen en ella, *Wits* ocupa un lugar central en la cosmovisión maya.

---

37 Ernesto Vargas Pacheco, “Exploración de los mascarones del Preclásico tardío”, en E. Pacheco (ed.), *Itzamkanac, El Tigre-Campeche. Exploración consolidación y análisis de los materiales de la estructura 4*, UNAM-IIA, en prensa, p. 191.

38 Ernesto Vargas Pacheco, comunicación personal, enero 2017.

**GRUPO E  
(COMPLEJO DE RITUAL PÚBLICO)**



**GRUPO DE TIPO ACRÓPOLIS  
DE PATRÓN TRIÁDICO**

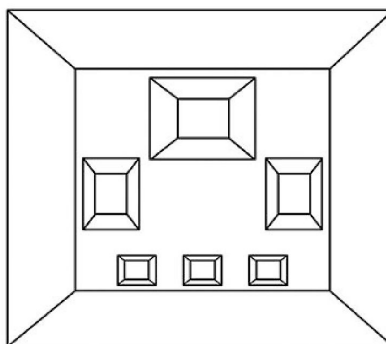


Fig. 53- Grupo tipo E

**Wits, la pirámide**

Al plantarse en un lugar medular de la cosmovisión maya debido a sus características esenciales, *Wits* adquiere desde el Preclásico un papel protagónico en los centros ceremoniales y rituales del Área Maya. El elemento más evidente en cuanto a la *Montaña* se refiere, son precisamente las pirámides, que por sim-

ple asociación llevan a pensar en el cerro inmediatamente. Desde hace tiempo los investigadores han hablado de que los templos-pirámides mesoamericanos fueron hechos a semejanza de las montañas. Específicamente en el centro de México se han hecho muchos estudios al respecto;<sup>39</sup> desde 1899 Zelia Nuttall sugirió que las pirámides eran réplicas sagradas de las montañas, y de ahí en adelante “numerosos investigadores han contribuido al entendimiento de estas estructuras sagradas como “montañas hechas por el hombre””<sup>40</sup>

En el área maya también Vogt relacionó estas estructuras con montañas e “hizo la observación de que los templos-pirámides mayas del periodo Clásico son réplicas de montañas sagradas con sus altares en la cima”<sup>41</sup> Tiempo después, este autor junto con Stuart apuntaron que:

Un respaldo más específico de esto proviene de la evidencia textual e iconográfica de las fuentes del Clásico, las cuales nombran o etiquetan explícitamente a la arquitectura ritual como *witzob* o *montañas* [...]. Sin duda la imagen de la montaña animada es uno de los elementos más comunes de la antigua iconografía maya y se usa para especificar los nombres de sitios rituales y altares.<sup>42</sup>

Este dato aportado por Vogt y Stuart es muy relevante puesto que en la escritura del Clásico aparece la palabra *wits'òb*<sup>43</sup> (montañas) para designar a la arquitectura ritual, como por ejemplo las pirámides.

---

39 Véase por ejemplo: Richard F. Townsend, “Pyramid and Sacred Mountain”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 385 (Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics), May 1982, pp. 37-62, Nueva York.

40 Diana Magaloni Kerpel, *op. cit.*, pp. 32-33.

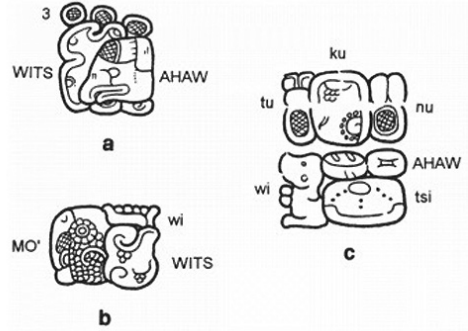
41 Evon Z. Vogt y David Stuart, “Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya”, en *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*, J. E. Brady y K. M. Prufer, (eds.), University of Texas Press, Austin, 2005, p. 156.

42 *Idem.*

43 Véase: David Stuart y Stephen Houston, *op. cit.*, p. 82.



Fig. 54- Estela 31 de Tikal



55- Nombres de pirámides/montañas de Copán

En la península de Yucatán esto es aún más perceptible debido a la planicie del paisaje, donde las innumerables pirámides enmontadas son casi las únicas elevaciones a lo largo del territorio; por ello no es casual que en el español actual de la región sean llamadas “cerros”, ¿tal vez una reminiscencia de aquel nombre prehispánico *witso'ob* del que habla Stuart?

Estas pirámides eran montañas hechas a mano, las cuales, como proyecciones de la *Montaña* estaban imbuidas de sus atributos y de su fuerza. Como parte de la pirámide, los mayas prehispánicos construyeron templos que hacían las veces de cueva en la cima de la montaña, esto era parte del conjunto ritual.<sup>44</sup> Estos dos autores refieren que actualmente para muchos pueblos mayenses “la conexión de la gente y las comunidades con la tierra se expresa generalmente en la arquitectura cosmológica de cuevas y montañas”. Y así, “para los mayas antiguos

44 Otro libro que se adentra en el tema de las cuevas en el área maya es: Keith M. Prufer y James E. Brady, *Stone houses and earth lords : Maya religion in the cave context*, University of Colorado Press, Niwot, 2005.



Fig. 56- Pirámide elevándose de la planicie, vista desde otra estructura. Calakmul, Campeche.



Fig. 57- Pirámide del adivino

se podría aducir lo mismo, pues los centros ceremoniales se construyeron literalmente como un despliegue de montañas-pirámides y cuevas-templos<sup>45</sup>



Fig. 58- Pirámide conocida como Xaibé, Cobá, Yucatán.

En la naturaleza ambos elementos muchas veces se encuentran juntos y se complementan.

En muchos lugares de Mesoamérica, las pirámides fueron construidas en lugares donde previamente existían cuevas o manantiales, logrando captar así una mayor fuerza cósmica. En Yucatán, si bien existen cuevas asociadas a la actividad ritual, en gran cantidad de sitios ceremoniales prehispánicos pueden encontrarse cenotes que cumplen con la función de ser entradas a la tierra y que dotan al conjunto ceremonial de tal fuerza, además claro, de su evidente relación con el agua. Un caso que merece ser mencionado aquí es el del cenote

---

45 Evon Z. Vogt y David Stuart, *op. cit.*, p. 156. (La traducción es mía).



ubicado debajo de la pirámide de Kukulcan en Chichén Itzá.<sup>46</sup>



Fig. 59- “Vasija de la muerte”. En la imagen se puede observar al dios del maíz flanqueado por otros dos personajes, los tres aparecen representados en forma de árboles de cacao creciendo de un cadáver. Se observa la montaña con flores detrás de los árboles. Lo interesante es que aparece la montaña tanto en forma de pirámide en un primer plano y detrás la imagen iconográfica de Wits.



Fig. 60- Cenote en Mayapán, Yucatán



Fig. 61- Gruta en las afueras de Oxkintok, Yucatán

46 El cenote debajo de la pirámide de Kukulcan, en Chichen Itzá fue descubierto apenas en el 2015. <http://www.fundacionunam.org.mx/vanguardia-unam/descubren-cenote-bajo-piramide-de-chichen-itza/>

Un elemento arquitectónico que debe mencionarse aquí por ser equiparable con las pirámides son las “torres masivas” que complementan los edificios de varios sitios de la región de Río Bec y Chenes en el Clásico. Si bien no son pirámides como tales, se asemejan mucho en una versión más compacta, y cumplen también con la función de ser montañas artificiales. Gendrop dice que si bien podrían parecer “copias decadentes y desprovistas de todo valor utilitario (por no decir una mera escenografía teatral)” de los majestuosos templos-pirámides de Tikal (a unos 120 kilómetros al sur de Río Bec), estos edificios tan característicos del área de Río Bec ocupan un lugar destacado dentro de cada sitio. Además, se ha comprobado la contemporaneidad de ambos estilos constructivos, por lo cual la hipótesis de que sean “simples copias tardías” se cae. Más bien, como dice el propio autor hay que “pensar que deben existir causas más profundas, susceptibles de explicar la preeminencia de estas modalidades arquitectónicas.”<sup>47</sup>



Fig. 62- Plaza de Xpuhil, estructura con “torres masivas”.

47 Paul Gendrop, *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc*, op. cit., pp. 45-46.



En la descripción que hace este investigador de los templos con las “torres masivas”, refiere que hay un “empleo sistemático y coherente de una serie de rasgos distintivos”, donde resalta “la importancia misma de los motivos iconográficos utilizados, motivos que –al igual que una letanía– no hacen sino repetir, una y otra vez, algunos de los grandes temas de la religión maya como son los mascarones de Chac, el narigudo dios de la lluvia, o aquellas impresionantes fauces monstruosas que se relacionan aparentemente con Itzamná, el dios creador”<sup>48</sup>.

Entre estos temas que se repiten están las montañas. Desde mi punto de vista, en el caso de las “torres masivas” tenemos en un solo edificio una concentración de pequeñas montañas formando una especie de serranía compacta; una posibilidad es que al momento de su construcción y uso se conjuntara en una estructura el poder y el simbolismo que en otros sitios abarcaran varios edificios.



Fig. 63-Estructura II Hormiguero a



Fig. 64-Detalle de Estructura II Hochob

48 *Idem*. Recordemos aquí que la identificación de los mascarones “narigudos” como el dios Chaak y las portadas “monstruosas” como Itsamnaaj son propias de esa época; pero ahora, con el avance en la lectura epigráfica e iconográfica de los textos e imágenes mayas, podemos poner en duda esas asociaciones. Hablaremos extensamente sobre este tema más adelante. De hecho, Gendrop mismo pone en duda estas interpretaciones. Véase: Paul Gendrop, “Portadas zoomorfas y mascarones asociados en la arquitectura de la región Río Bec: Un análisis descriptivo”, *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, n° 6, noviembre 1985, UNAM-Facultad de Arquitectura-División de Estudios de Posgrado, México, p. 47.



Fig. 65-Estructura I de Xtabas a, Campeche

Entonces deteniéndonos a reflexionar sobre la función del templo-pirámide, como propuso Gendrop, no podemos hacer más que proponer que las pirámides, al igual que las “torres masivas”, son montañas artificiales que conjugan las fuerzas que de la *Montaña* se proyectan hacia ellas.

En este sentido, al trazar una ruta evolutiva en cuanto a los estilos arquitectónicos de las Tierras Bajas del Norte, podemos observar de cierta manera, si no una introducción como tal, sí una explosión de los elementos relativos al simbolismo de la *Montaña*. La presencia de “torres masivas” es un indicador estilístico, arquitectónicamente hablando, y se encuentra asociado a la presencia de portadas zoomorfas, de aquí podemos seguir una línea evolutiva a través del espacio y el tiempo en las Tierras Bajas del Norte; cabe aclarar que su presencia en los edificios no puede ser reducida a simples elementos decorativos. Dicha transformación fue comprobada y desarrollada por mayistas como Gendrop y Andrews, pero como señalaron estos autores, ese planteamiento fue desarrollado a partir de lo que descubriera Carrasco en sus excavaciones



en el área.<sup>49</sup> La presencia de torres masivas adosadas y de mascarones zoomorfos se da con una secuencia que temporalmente va del Clásico Tardío al Clásico Terminal, y espacialmente de la región de Río Bec a la región de Chenes y de ésta a la del Puuc, siguiendo una ruta sureste-noreste en la Península. Estas observaciones no fueron únicamente estilísticas, sino también se basaron en datos arqueológicos, los cuales arrojaron información en cuanto a que en varios sitios de los Chenes, las torres masivas fueron adosadas posteriormente a la construcción original de los edificios cuadrangulares, algo similar se encontró respecto a las portadas zoomorfas.<sup>50</sup>

### **Wits, el edificio**

Muchos edificios cuadrangulares y rectangulares también eran considerados montañas animadas, aunque por su forma esta relación resulte menos evidente que en las pirámides. Algunos, con fachadas de grandes hocicos abiertos, invitaban a entrar dentro de *Wits*; otros, con mascarones apilados en las esquinas o en todo el edificio, confirmaban la investidura de montaña que tenían esas construcciones. También en muchas otras las decoraciones abstractas que hacían referencia a la *Montaña hendida* infundían la fuerza cósmica de ésta al edificio. La construcción de este tipo de edificios fue característica principalmente de las Tierras Bajas del Norte,<sup>51</sup> es decir, de la península de Yucatán, ahí los estilos arquitectónicos cambian respecto a los de las Tierras Bajas del Sur.

---

49 George F. Andrews, Paul Gendrop, Víctor Rivera, Juan Antonio Siller y Alejandro Villalobos, “Reconocimiento arquitectónico en la región de Río Bec, Campeche, Marzo 1985. Consideraciones generales”, *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, n° 5, septiembre 1985, UNAM-Facultad de Arquitectura-División de Estudios de Posgrado, México, p. 38.

50 George F. Andrews, Paul Gendrop, Víctor Rivera, Juan Antonio Siller y Alejandro Villalobos, *op. cit.*, p. 39.

51 Las Tierras Bajas del Norte pueden ser divididas en una especie de provincias arquitectónicas entre las que destacan los estilos Chenes, Puuc y Río Bec.

En el norte son “inexistentes los conjuntos de edificios que afectan entre sí una disposición parecida a la del “Grupo E””, la disposición de los edificios se vuelve más abierta “rompiendo con aquel compacto esquema de tipo “acrópolis” que impera más al sur”. Así “el “templo-pirámide” se hace menos frecuente en el área norte, sin por ello desaparecer del todo, para favorecer un género de santuario más flexible en su concepción arquitectónica y cuyos espacios suelen tener una amplitud mayor”.<sup>52</sup>

Así, durante el Clásico, los edificios cuadrangulares y rectangulares cobran auge en el norte, y con ello tiene lugar una enorme variedad en las soluciones arquitectónicas y en sus decoraciones. Sobre las fachadas de los edificios, Schele dice:

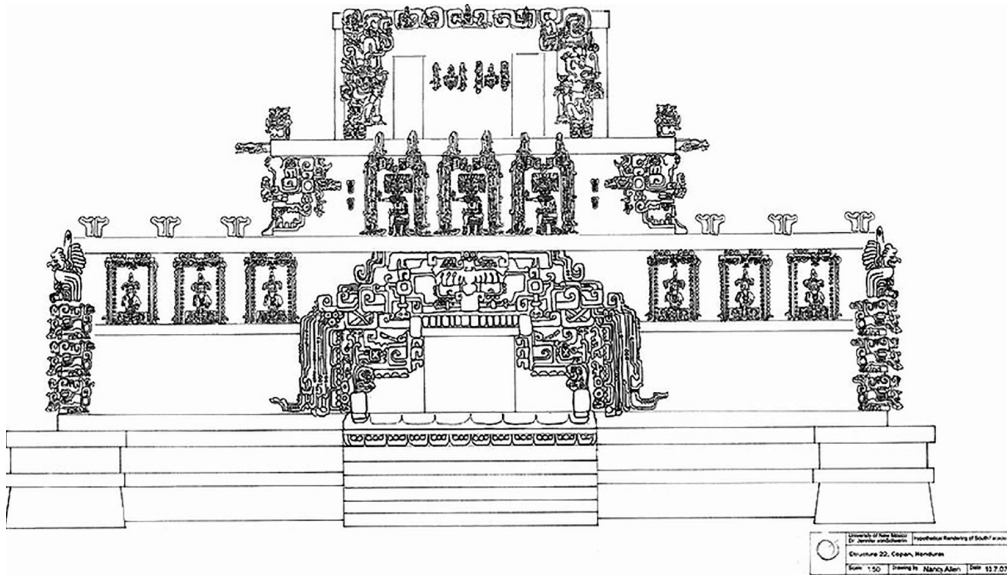


Fig. 67-Reconstrucción hipotética del templo 22 Copán.

52 *Ibidem*, p. 20.



Las fachadas en la arquitectura maya servían como escenario para rituales y eran portadoras de importante simbolismo religioso y político desde los inicios del arte público en el Preclásico tardío. Este papel fundamental de la arquitectura pública permaneció a lo largo de la historia, en el periodo Clásico y después en el Posclásico.

Desde el comienzo de la arquitectura pública maya, los constructores privilegiaron la subestructura de los edificios como uno de los principales sitios para desplegar información narrativa y simbólica.<sup>53</sup>

Una de las principales características de los estilos arquitectónicos Río Bec y Chenes son las grandes fachadas zoomorfas de sus edificios (del año 600 al 950 e.c. aproximadamente).<sup>54</sup> Es de destacar, como bien lo señaló Gendrop, que más allá de su belleza, estas portadas no pueden ser reducidas a un simple elemento decorativo, sino que son una pieza mítica central concretada en el edificio mismo:

Más allá del estupor –y, en general, del impacto emocional– que provocan hoy en día en el espectador, hay en estas grandes potadas zoomorfas (y muy especialmente las de Chicanná –edificios 11 y XX–, de Hochob –1 y 2–, 1 de Tabasqueño y II de Hormiguero) una extraordinaria sensación de *accomplishment*. Todas ellas constituyen, en mayor o menor grado, la definitiva consagración –en su versión arquitectónica y a una escala gigantesca– de un

---

53 Linda Schele, *op. cit.*, p. 479. (La traducción es mía).

54 Paul Gendrop, *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc... op. cit.*, pp. 214 y 215 (Cuadro de la secuencia evolutiva de la arquitectura maya en las provincias estilísticas del Petén, de Río Bec, de los Chenes y del Puuc).

Según el autor (en conjunto con George F. Andrews, Víctor Rivera, Juan Antonio Siller y Alejandro Villalobos) fue el arqueólogo Ramón Carrasco quien, en 1984, hiciera la observación de que las portadas zoomorfas integrales de la región de Río Bec y Chenes “poseían hacia el exterior una voluminosa mandíbula inferior abatida contra el piso”, y apunta que ese “dato, que hasta entonces se conocía sólo en Copán (Honduras), y apenas se intuía en el edificio 2 al oeste del Palacio del Gobernador en Uxmal, abría pues nuevas posibilidades de interpretación de aquellas portadas zoomorfas”. George F. Andrews, Paul Gendrop, Víctor Rivera, Juan Antonio Siller y Alejandro Villalobos, *op.cit.* p. 38.

tema mitológico que ha alcanzado su plena madurez. En efecto, dentro de las convenciones artísticas inherentes a la tradición maya (y cualesquiera que hayan sido sus fases iniciales), dicho tema ha logrado plasmarse –al menos en estos ejemplos que por ello mismo califico de “ortodoxos”– en una serie de elementos tan coherentes y claramente codificados como ingeniosamente integrados dentro del contexto arquitectónico que les sirve de sustentáculo.<sup>55</sup>

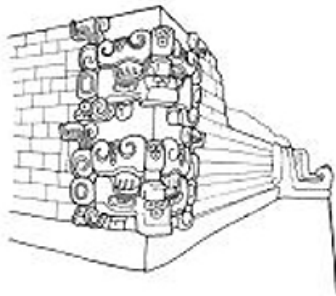


Fig. 68-Tabasqueño y Copán



Fig. 69- Estructura XX, Chicaná

55 Paul Gendrop, “Nuevas consideraciones sobre el tema de las portadas zoomorfas y de los mascarones asociados”, *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, n° 6, noviembre 1985, UNAM-Facultad de Arquitectura-División de Estudios de Posgrado, México, p. 32.



El tema mitológico del cual habla Gendrop pero que no identifica plenamente, probablemente sea la *Montaña*; así es posible que en muchos casos las portadas zoomorfas hayan convertido al edificio en una *Montaña*, por ejemplo, las imponentes fachadas de Hormiguero, Hochob, Chicaná, Tabasqueño y Copán anuncian con grandes hocicos la entrada a su interior, donde se podía acceder a otros planos y niveles cósmicos.



Figs. 71 y 72- Portada y detalle de la estructura 11 de Chicaná, Campeche.

Debo hacer énfasis en un par de elementos iconográficos de estas portadas zoomorfas. En la parte central superior de la puerta que parece una gran boca, en muchas ocasiones, además de la gran mandíbula inferior abatida, sobresalen del borde un par de dientes incisivos en forma del signo *iik'* con su forma característica de “T”. Este elemento se asocia frecuentemente con el dios solar y puede significar “viento, aliento o soplo vital” y, por extensión vida y germinación.<sup>56</sup> Por esto dichos dientes están relacionados con el aspecto vital de la *Montaña* y con el aliento que exhala.<sup>57</sup> En este mismo sentido, los mascarones en muchas ocasiones tienen volutas, que algunas veces son confundidas con colmillos que salen de las fauces; estas también son una forma de plasmar el aliento vital que sale del interior de la *Montaña*.

56 Karl Taube, “Flower Mountain... *op. cit.*”, p. 82.

57 Sobre el aliento vital que exhala la *Montaña*, véase: *Ibidem*, p.84.



Fig. 73- Portada con diente en forma de *ik'* de la estructura II de Hormiguero

Salazar Lama va más allá y propone que “los mascarones zoomorfos fueron concebidos por quienes los hicieron, como montañas vivas” porque:

La idea de una montaña viviente, lejos de ser fantasiosa para los mayas, era parte fundamental de su cosmovisión y cosmogonía. Este concepto se encuentra claramente expresado por las serpientes que dichas montañas exhalan, las cuales tienen un equivalente en las enormes volutas que surgen de las fauces de las fachadas zoomorfas de los edificios estilos Río Bec y Chenes. Más allá de ser simples ornamentaciones, estas serpientes y volutas conllevan un profundo significado: al representar el aliento, la respiración y la esencia vital, denotan y significan a estas montañas como entidades animadas y con vida propia [...] En torno a esta misma idea, Houston y Stuart [...], siguiendo a López Austin [...], argumentan que hay suficientes evidencias que sugieren que para los mayas, la imagen estaba cargada y dotada de la misma naturaleza sagrada de lo que representaba, y que el acto de tallar, modelar o pintar, transfería al objeto la esencia vital y la identidad del dios, personaje o entidad retratada. Tomando estas propuestas como base y teniendo en cuenta las metáforas visuales que indican

la respiración y el aliento de los seres vivos, sugiero que lejos de evocar una imitación y mera representación de montañas, los mascarones zoomorfos que hemos estudiado (incluyendo los de Balamkú), son una fusión entre la imagen y su prototipo, cargados con el poder y la esencia sagrada y vital de la entidad a la que representan.<sup>58</sup>

Otro elemento que representa a *Wits* dentro de la arquitectura, además de las portadas zoomorfas, y que dota al edificio donde se encuentra con la investidura de *Montaña*, es el mascarón. Este no es propiamente un elemento arquitectónico, pero se incluye dentro de lo que Gendrop nombró *escultura integrada a*



Fig. 74-Estructura I  
Xtabas, Campeche



Fig. 75-Chicaná, cascada  
de mascarones de perfil



Fig. 76- Chicaná cascada de  
mascarones de frente

---

58 Daniel Salazar Lama, *op. cit.*, p. 81.

la *arquitectura* y que retomó Salazar Lama.<sup>59</sup> En las Tierras Bajas tanto del norte como del sur, se construyeron edificios cuya decoración incluía mascarones; estos podían estar distribuidos de distintas maneras, ya fuera solos, en compañía de otros elementos, apilados unos sobre otros en “cascada”, o uno al lado de otro como un gran tapiz. En muchas ocasiones se colocaron en las esquinas o ángulos de los edificios y pirámides haciendo más patente el hecho de que eran montañas.<sup>60</sup>



Fig. 77- Mascarón *Wits* en Mayapán

---

59 “Se definirá como escultura integrada en la arquitectura (EIA) a todos los programas escultóricos incorporados a una composición arquitectónica. Para las épocas contempladas, las formas más comunes son los mascarones en la sección frontal de los cuerpos escalonados de los basamentos piramidales, las cresterías y los frisos esculpidos o modelados, y los bajorrelieves de estuco.” Daniel Salazar Lama, “Formas de sacralizar a la figura real entre los mayas”, *Journal de la Société des Américanistes*, 2015, 101-1 et 2, pp. 11-49, Société des Américanistes, París, p. 11. Este concepto aparece en el artículo de Paul Gendrop titulado “Portadas zoomorfas y mascarones asociados en la arquitectura de la región Río Bec: Un análisis descriptivo”, *op. cit.*

60 Según Salazar Lama muchos estudios enfocados en la EIA del Preclásico coinciden en señalar que dentro de las cinco entidades divinas que se representan con mayor frecuencia está la montaña zoomorfa. Las otras cuatro son: K'inich, el dios solar; el dios del maíz; la Deidad Ave Principal (llamada también Gran Ave Celestial); y Chaahk, el dios de la lluvia. *Idem.*





Fig. 78- Fachada este conjunto de las monjas, Chichén Itzá. Mascarones en conjunto.



Fig. 79- Mascarones de Wits en tapiz. Kodz Pop, Kabah, Yucatán.

El tema de los mascarones, que ahora reconocemos como *Wits* se puede encontrar a lo largo del Área Maya:

Analizado desde un punto de vista esencialmente estilístico, el *mascarón arquitectónico Río Bec-Chenes constituye una extensión septentrional del arte clásico –y preclásico– del área maya central*, con todo lo que aquello implica de relaciones con otras regiones más al sur y al oeste (de Chalcatzingo a Izapa y Kaminaljuyú, pasando por el área olmeca y por Oaxaca). En cambio, una vez transcurrida la fase de transición Chenes-Puuc, el mascarón de estilo Puuc floreciente pertenece a otro mundo muy distinto, un mundo cuya sensibilidad estética es ya otra –más abstracta, más geometrizable– y cuyos lazos con Izapa y el resto del área maya al sur son ya muy difíciles de rastrear.<sup>61</sup>

En las Tierras Bajas del Norte, es decir, en la península de Yucatán, la utilización de los mascarones llegó a un desarrollo impresionante, con matices regionales que se reflejan en los distintos estilos arquitectónicos de la zona. La preeminencia del mascarón va en aumento de sur a norte: en la región Río Bec, donde las fachadas zoomorfas muy complejas son un elemento principal del estilo desarrollado en el Clásico Tardío, los mascarones aparecen complementando las enormes portadas. Poco a poco, cada vez más al norte, en el estilo Chenes, y al hacerse más sintéticas las fachadas, los mascarones adquieren más centralidad, ya como elementos un poco más apartados de las grandes fauces. Por último, en la región Puuc y ya hacia el Clásico Terminal, los mascarones tienen un papel protagónico en la decoración de los edificios; se dejan de observar las enormes fachadas con volutas y bordes más bien redondeados, para dar paso a los mascarones sintéticos y de formas geométricas angulosas. En algunos casos se llega al extremo de su uso como en el *Codz Pop* de Kabah, en donde hay alrededor de 400 mascarones, que son ligeras variantes de una misma imagen.<sup>62</sup>

Al hablar de las fachadas zoomorfas y de los mascarones es pertinente abordar la polémica que se ha suscitado respecto a qué ser representan, puesto

---

61 Paul Gendrop, “Nuevas consideraciones sobre el tema de las portadas zoomorfas y de los mascarones asociados”, *op. cit.*, p. 46.

62 George F. Andrews, *Los estilos arquitectónicos del Puuc. Una nueva apreciación*, INAH, México, 1986, (serie Arqueología).

que es central para este trabajo: Después de la identificación de *Wits* por David Stuart, quedó asentado, para las Tierras Bajas del Sur, qué mascarones tenían los elementos que los definían como *montañas personificadas*. Sin embargo, para las Tierras Bajas del Norte sigue siendo motivo de discusión la identificación de los mascarones debido a las diferencias estilísticas en donde no aparecen las mismas imágenes y elementos que en el sur, además de que no existe escritura asociada a ellos.

Ya hablé de cómo Thompson identificó<sup>63</sup> a los mascarones que llamó “monstruos de una cabeza” como el dios creador *Itsamnaaj*. A raíz de ello, muchos siguieron su postura, entre ellos Schele. En un inicio ella planteó que en muchos casos se trataba de *Itzam Yeh* o *Itzam Na*, debido a un signo *its*, representado por una flor, la cual se encuentra en la frente de los mascarones.<sup>64</sup> La autora propuso que los edificios en donde se encuentran presentes imágenes de pájaros *Itzam Yeh*, eran *Itzam Na* o “casas de conjuro”. Si bien Schele sostuvo inicialmente esta teoría, posteriormente cambió su postura después de conocer los estudios de Stuart sobre el desciframiento de *Wits*, reconociendo que también hay, en las tierras bajas del norte, algunos edificios que son representaciones de la *montaña personificada*, y que principalmente las

---

63 Gendrop hace una inteligente crítica a estas identificaciones y a la corriente norteamericana de hacer interpretaciones de manera excesiva y a veces forzada: “Reconocemos sin embargo lo tentador y estimulante que es adentrarse en interpretaciones de todo género [...] En sus excesos, este proceso de interpretación puede conducirnos a elucubraciones más o menos descabelladas o, por el contrario, estancarnos en clasificaciones estériles... Para ilustrar lo último, basta notar cómo la mayoría de mis colegas anglosajones califican indiscriminadamente como “Chenes” cualquier caso de portada zoomorfa producido en el área maya norte; o como el mascarón de estilo Puuc floreciente, no obstante su rica diversidad de atributos, suele verse colgar indistintamente la etiqueta de Chac (o Chaac), el dios yucateco de la lluvia. Estas interpretaciones simplistas sin duda podrían matizarse y enriquecerse con otras muchas y sugestivas connotaciones si se procediera a un análisis más profundizado [...]”. Gendrop, “Nuevas consideraciones sobre el tema de las portadas zoomorfas y mascarones asociados... *op. cit.*, p. 47.

64 Linda Schele, *op. cit.*, pp. 485-487. Algunos años después, salió publicado el trabajo de Karl Taube sobre la Montaña Florida (Karl Taube, *op. cit.*), en donde apunta que, justamente la flor en la frente de los mascarones los señala como Montañas floridas.



fachadas son las que indican el carácter de *Wits* de los edificios:

David Stuart (1987), en su trabajo con las inscripciones de Copán, identificó los mascarones apilados en la esquina del templo 22 como *wits* “montañas” personificadas. La fachada frontal de ese templo también presenta la puerta como la boca del monstruo– o una cueva. Sospecho que la mayoría de los monstruos de las puertas en los estilos del norte son también monstruos de la montaña, pero los rasgos diagnósticos que marcan a las imágenes de montañas en el sur usualmente no están presentes en el norte. Algunas de estas montañas se pueden identificar directamente con la iconografía de la creación como la montaña que guardaba los granos de maíz que se usaron para crear a las primeras personas. Las fachadas de este tipo, que no tienen atributos característicos que las identifiquen, dependen del contexto para su identificación.<sup>65</sup>



Figs. 80 y 81- Mascarones de Wits (frente y perfil) adosados a la esquina del templo 22 Copán, Honduras

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 484. (La traducción es mía).

Sin embargo, en cuanto a los mascarones, para Schele prevalece la identificación con *Itsamnaaj* e incluso con otros seres.

Al respecto Baudez hace una observación en el sentido opuesto al de Schele, pues si bien no existen rasgos iconográficos idénticos a los de las Tierras Bajas del Sur, hay otros que tienen la misma función:

Se ha demostrado que los mascarones representados en torno a las puertas, en los ángulos y en las fachadas de las estructuras de Río Bec, Chenes y Puuc, son una variante del monstruo de la tierra, *cauac*. Aunque este último sea una forma de las Tierras Bajas centrales que no existe en el Yucatán del Clásico Tardío, los signos que adornan los mascarones yucatecos aparecen como el equivalente de los signos tomados prestados al glifo *cauac*; y así, unos pequeños discos con un punto central (símbolo de la gota de agua y del jade), y en ocasiones una X formada por dos bandas superpuestas, rempazan el “racimo de uvas” y el semicírculo bordeado de puntos del monstruo *cauac* de las Tierras Bajas centrales.<sup>66</sup>

Gendrop toca el tema de la identificación de los mascarones, él dice que desde Río Bec hasta Uxmal “el mascarón arquitectónico se halló supeditado desde sus inicios, de una manera directa o indirecta, al tema central de las portadas zoomorfas”; este tema, refiere, es el de “una deidad suprema de fauces serpentinas”, que ya antes habían asociado con *Itsamnaaj*. Estos mascarones se desarrollan inicialmente en el área de Río Bec, primero en sus variantes de perfil y poco después se sustituyen por versiones frontales o de ángulo “que, salvo raras excepciones como la Gran Pirámide de Uxmal, seguirán asociadas con portadas zoomorfas” hasta “los años 830 d.C. aproximadamente, fecha a partir de la cual estos elementos desaparecen en las regiones Río Bec y Chenes”. Este investigador apunta que “es a partir de esta época cuando asistimos en la región Puuc a un espectacular desarrollo del mascarón arquitectónico” que “aparece ya como

---

66 Claude Baudez, “Los templos enmascarados de Yucatán”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 37, mayo-junio 1999, Editorial Raíces, México, p. 57.

un tema desligado del culto a Itzamná para convertirse en el tema religioso único, mismo que suele relacionarse tradicionalmente con Chac”.<sup>67</sup>



Fig. 82- Mascarón de Wits con cruces y círculos como marcas kawak. Chichén Itzá, Yucatán.

Gendrop hace un agudo análisis en una época en la que, si bien había habido muchos avances en la interpretación iconográfica, aún existían muchas lagunas: enfatiza en que convendría reconsiderar dicha interpretación “en vista de las diferencias substanciales que existen entre muchos de estos mascarones”.<sup>68</sup> Creo muy acertada la observación respecto al cambio en los rasgos iconográficos y también su crítica a la identificación de los mascarones de la región Puuc con Chaak, donde él intuye que probablemente sean otra cosa.

---

67 Paul Gendrop, *Los estilos Río Bec...*, *op. cit.*, p. 190.

68 *Idem.*

Otro investigador que años después reflexiona sobre estos mascarones yucatecos es Baudez, él dice respecto a esa identificación con Chaak que se basa “en un parecido dudoso entre un monstruo reptiliano con fauces alargadas de los periodos Clásico Tardío y Clásico Terminal, y un ser antropomorfo de larga nariz cuya existencia en esos periodos no ha sido demostrada”. Este autor se pregunta entonces “si hubo durante el Clásico un dios Chac tan importante como para aparecer profusamente en las fachadas de los templos, ¿por qué no tenemos otras representaciones suyas esculpidas en estelas, pintadas en cerámica o modeladas en figurillas o incensarios?”<sup>69</sup>

Sobre estos mascarones, principalmente de la región Puuc, identificados anteriormente como Chaak, Taube apunta que en gran parte se debe al trabajo temprano de Selser “cuando el desarrollo cronológico de este ser era escasamente conocido”. El investigador apoya la idea de que estos mascarones son montañas zoomorfas y que debido a que la identificación de *Wits* por Stuart es relativamente reciente, pocos estudiosos han reconsiderado esta nueva interpretación del significado de dichas fachadas arquitectónicas.<sup>70</sup>

En forma y posición, estas cabezas con grandes hocicos son muy similares a las pilas de cabezas zoomorfas de witz presentes en las esquinas de la estructura 10L-22 de Copán [...]. Además, aparte del templo de Copán, los mascarones de witz aparecen comúnmente en grupos superpuestos en el arte maya del Clásico, aludiendo posiblemente a las montañas formadas por distintas masas de piedras salientes. Para la estructura 10L-22 y los templos de las Tierras bajas del norte, el concepto de “casa montaña” corresponde bien con las series de mascarones de piedra así como con las frecuentes portadas de fauces en forma de cueva [...] En lugar de representar dioses de la lluvia o pájaros míticos, las fachadas de Uxmal y Chichén Itzá son representaciones de la *Montaña florida*.<sup>71</sup>

---

69 Claude Baudez, *op. cit.*, p. 56.

70 Karl A. Taube, *op. cit.*, p. 83-85.

71 *Idem.* (La traducción es mía).

La confusión que ha estado presente en los estudios iconográficos entre identificación de las fachadas y mascarones en las Tierras Bajas del Norte, fue comentada por Baudez al preguntarse: “¿representan los mascarones repetidos en los muros y en los ángulos del edificio a la misma criatura que la que forma la puerta? Y responde así a esta interrogante:

No existe ninguna razón para pensar que se pueda tratar de criaturas diferentes. La comparación rasgo por rasgo de los mascarones de la fachada y los ángulos con los de la puerta demuestra que se trata de la misma criatura, y que las diferencias observables entre las dos categorías son simplemente de presentación (de perfil o de frente), de técnica (alorrelieve o bajorrelieve) o de estilo (distintos grados de representación geométrica).<sup>72</sup>

Esta observación es pertinente y relevante. Comparto la idea de que ambos, representan al mismo ser: *Wits*. Sin embargo Baudez, nunca asocia a estos con la *Montaña*, él sigue hablando del *monstruo kawak*.

Al respecto de esta polémica, Rivera Dorado da una opinión contraria, en muchos puntos, a lo que se ha expuesto hasta aquí, pues refiere que en la religión maya prehispánica “la representación del universo se ajusta a los modelos topográficos y geológicos de la península de Yucatán”. Así pues considera acertada la hipótesis de Baudez de que la mayor parte de los templos teratomorfos (Río Bec y Chenes) son una representación del interior de la tierra. Pero rechaza categóricamente que los mascarones del Puuc estén asociados con este ser: “otra cosa es juzgar que cualquier fachada con mascarones, o «zoomorfa integral», remite al carácter telúrico de una parte de la simbología arquitectónica”. Una de las razones por la cual sostiene esto es porque dice que muchos de los edificios del Puuc pertenecen tipológicamente a la categoría palaciega y porque además duda “que todos los mascarones llamados de Chac representen al monstruo de la tierra, pues es tal su variedad formal que no resulta lógico suponer una única atribución”. Argumenta que como Chaak parece ser un dios relacionado con la fertilidad de la tierra, “con la fuerza genésica que se encuentra en la dimensión subterránea, con

---

72 Claude Baudez, *op. cit.*, pp. 55-56.

las tormentas, con las nubes y con el agua de lluvia, con la unión, en definitiva, del cielo y de la tierra”, entonces “¿por qué no reconocer a B, o a alguna de sus manifestaciones, en muchos de los célebres mascarones yucatecos?”<sup>73</sup>

Difiero con lo planeado por Rivera Dorado. Sí creo que la naturaleza haya influido en la idea del cosmos que los mayas tenían, pero, tal como apunta Baudez, los mayas absorbieron, al igual que muchas culturas, un bagaje común mesoamericano que en el Preclásico fue difundido y que no sólo tenía el culto a las cuevas sino que también le otorgaba una enorme importancia cósmica a la *Montaña*. Los mayas peninsulares no estaban encerrados en su entorno, estaban vinculados con las regiones vecinas e incluso otras lejanas como el centro de México; si bien no pretendo entrar en la polémica de las influencias externas tanto ideológicas como formales, sí creo que pudo haber sido factible para los mayas prehispánicos conocer y concebir realidades diferentes a la suya cotidiana. Por esto, es posible que la *Montaña* fuera una pieza central de su cosmovisión. Tomando esto en cuenta y retomando lo expuesto anteriormente por Salazar Lama sobre los diversos elementos distintivos de los diferentes *Wits*, de acuerdo con sus cualidades particulares, se puede pensar que aunque haya una cierta variedad formal en los mascarones, estos representan a *Wits*. Es claro que las formas varían, pero, al igual que en las Tierras Bajas del Sur, hay elementos que permiten identificarlos como *Wits*, aunque cambien ciertos rasgos, que probablemente se deban a que cambia el carácter de la montaña en cuestión, como por ejemplo las *Montañas floridas*.

Así, los templos cuadrangulares también tienen, en muchos casos, investidura de montañas, solamente que la forma de expresar esa cualidad varía respecto a los que tienen mascarones (EIA), portadas zoomorfas o a las pirámides.

Concuerdo hasta cierto punto con Baudez en el escepticismo que muestra ante los estudios epigráficos, pero en este caso, la preeminencia de la *Montaña* como elemento central de la cosmovisión se puede apoyar también en las fuentes coloniales, en la etnografía y en los estudios iconográficos.

---

73 Miguel Rivera Dorado, “Catorce tesis sobre la religión maya”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 35, 2005, Universidad Complutense, Madrid, pp. 12-13.



Otros elementos de la arquitectura que también representan a la *Montaña* en muchos casos, son los motivos geométricos abstractos y las grecas; estos están presentes principalmente en la región Puuc. Partiendo de las representaciones de los mascarones, “algunos adornos comunes de mosaicos de piedra en la arquitectura del estilo Puuc, serán tentativamente identificados como la variante geométrica de la montaña o cerro, indicando más allá que muchos edificios de piedra eran concebidos como montañas o cerros (artificiales)”<sup>74</sup>

Estas grecas se encuentran plasmadas en muchos sitios, principalmente en las fachadas o frisos de las estructuras cuadrangulares, aunque también se pueden encontrar en menor escala en otras partes de los edificios. La figura que representa a la *Montaña*, con sus variantes, es una greca escalonada en forma de embudo y en la mayoría de los casos los bordes superiores terminan en forma de voluta hacia el exterior; esta greca representa la hendidura en la *Montaña*.



Fig. 83-Casa del gobernador y pirámide del adivino, Uxmal, obsérvese el diseño escalonado en forma de embudo en la parte superior de la fachada.

---

74 Erik Boot, *op. cit.*, p.1. (La traducción es mía).





Fig. 84- Greca de Toniná. Motivo en forma de embudo escalonado con volutas.



Fig. 85- Grecas en el arco de Labná, Yucatán. Motivo en forma de embudo escalonado con volutas.

Schele apunta que:

La hendidura tenía otras manifestaciones en las fachadas de los edificios, especialmente en el norte. La hendidura de doble escalón representa la hendidura de la montaña en su forma más reducida. [...] Los símbolos de la hendidura son puestos base con base como si uno fuera el reflejo del otro. Este símbolo también se convirtió en un tema prominente en las fachadas de mosaicos del norte. Es parte del diseño del tablero del Palacio del Gobernador en Uxmal y de la estructura 1 en Xlabpak, entre tantos otros edificios.<sup>75</sup>

Esta abstracción de la *Montaña* se puede encontrar en la mayoría de los sitios de la región Puuc, en muchos otros a lo largo de la Península y en algunos del Área Maya como, por ejemplo, Toniná. Así, con base en lo planteado sobre las fachadas zoomorfas y los mascarones, podemos suponer que estos motivos<sup>76</sup> y grecas fueron la abstracción y reducción al mínimo de los indicadores visuales de que los edificios que los portaban eran imbuidos de la esencia de la *Montaña* y probablemente considerados como tal.

Otro elemento arquitectónico que, según algunas investigaciones, puede representar la hendidura de la *Montaña*, formando parte del mismo complejo simbólico, es la cancha del juego de pelota. Esta, si se observa transversalmente, tiene un diseño que asemeja a la greca escalonada de la *Montaña hendida*. M.E. Gutiérrez dice que:

Arquitectónicamente, la cancha del juego de pelota mesoamericana se asemeja a la *Yax Hal Witz*. Los montículos paralelos que forman los lados de la cancha del juego de pelota representan los lados de la montaña, siendo el campo de juego la hendidura. Por lo tanto, el evento tenía lugar, metafóricamente, dentro de la hendidura de la *Yax Hal Witz*. Es más, visto desde una punta, el plano arquitectónico de la cancha del juego de pelota se asemeja fuertemente a la mitad de una forma cuatrilobulada y a la hendidura en la cabeza del monstruo witz. Dado que la forma cuatrilobulada marcaba el

---

75 Linda Schele, *op. cit.*, p. 497. (La traducción es mía).

76 Me aventuro a pensar que algunos de los motivos circulares tan comunes en el estilo Puuc podrían vincularse a las grecas (*Montaña*), pues es posible que fueran, en algunos casos, reducciones al mínimo del símbolo *kawak*.

portal al otro mundo desde el tiempo de los olmecas y que el monstruo witz es una montaña personificada, no creo que sean mera coincidencia las fuertes similitudes de estas imágenes con la cancha del juego de pelota.<sup>77</sup>

Esta asociación del juego de pelota puede entenderse por la gran importancia de la *Montaña* en el ámbito simbólico de los mayas prehispánicos.



Fig. 86- Cancha de juego de pelota, Copán. Si se observa el corte transversal se puede ver una forma de embudo con la hendidura al centro.



Fig. 87- Figura cerámica de un jugador del juego de pelota sentado sobre el símbolo de la cancha del juego de pelota, el cual asemeja la hendidura escalonada de *Wits*.

<sup>77</sup> Mary Ellen Gutiérrez, “Ballcourts: The Chasms of Creation”, *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, N° 53, mayo 1993, University of Texas, Austin, p. 2. (La traducción es mía).

A partir de la ya mencionada identificación iconográfica de *Wits*, se reveló su presencia e importancia en la mayoría de los sitios prehispánicos mayas. Conforme ha avanzado la comprensión del significado de *Wits* en la cosmovisión maya prehispánica se ha hecho obvio el papel protagónico de esta entidad en las distintas representaciones de esta cultura.

Por un lado, el hecho de que estuviera presente en los edificios implicaba que dichas construcciones *eran* en sí una *Montaña*, con todos sus atributos; las personas que hicieron esas obras le imbuyeron la esencia de la *Montaña*, con todas sus cualidades y también con particularidades. Por otro lado, la aparición de *Wits* en códices, estelas, esculturas, pinturas y decoraciones en cerámica implicaba tanto una localización real o mítica de los eventos relatados, como una presencia del espíritu mismo de la *Montaña* con todos sus alcances. La gran cantidad de veces que aparece *Wits* en los distintos ámbitos de representación maya denota una enorme importancia de este complejo simbólico.

Esta importancia deriva de los significados que estaban asociados a la *Montaña*: la vida, la fertilidad, la abundancia y la riqueza de las plantas y animales, el agua y el rayo, el origen terrestre, la ascensión del sol, el “paraíso” florido, el lugar de los ancestros, el lugar primigenio del maíz y la obtención de este por las personas, el calendario y el tiempo, el asentamiento del poder y la autoridad de los gobernantes. Por todo esto *Wits* tuvo un papel preeminente en la cosmovisión de las sociedades mayas a lo largo del tiempo. Incluso en la Península, donde las elevaciones geográficas son prácticamente inexistentes. Esto nos habla de un complejo cultural maya que se fue adaptando según el entorno, pero que se siguió manteniendo vigente como parte central de la cosmovisión pan-maya en particular y de la mesoamericana en general. Debido a que existía una comunicación entre las distintas regiones del Área Maya, es muy factible que tal preponderancia se haya traducido y adaptado culturalmente a la zona geográfica de los mayas peninsulares.

## CAPÍTULO 3

### LA MONTAÑA EN LOS TEXTOS COLONIALES YUCATECOS DE TRADICIÓN HISPÁNICA

A pesar del violento impacto de la invasión española y de los subsecuentes siglos de explotación y muerte, así como de la imposición ideológica que incluyó un esfuerzo deliberado por arrancar de raíz las creencias y costumbres, no se dio un corte tajante en las cosmovisiones de las culturas mayas y mesoamericanas. Los procesos culturales de *largo aliento* o *larga duración*, como su nombre indica, aunque se ven afectados ante sucesos específicos, no se frenan, sino que tomando diversos caminos continúan a lo largo del tiempo. Este es el caso de muchos elementos de la cosmovisión. Es así como la entidad simbólica de la *Montaña* para los mayas permaneció y al mismo tiempo se transformó en muchos aspectos.

Para comprender cabalmente lo plasmado en los textos coloniales se hace necesario hacer algunas precisiones lingüísticas sobre el término *montaña* en el español que llegó a la península de Yucatán, así como las palabras que podrían considerarse sus sinónimos. De igual manera debemos conocer las palabras en maya peninsular que nombran dichos elementos del paisaje y que también aparecen en diversos textos coloniales.

#### **Precisiones lingüísticas**

Los términos castellanos *montaña* y *monte* se confunden en español y se traslapan sus significados, por lo que intentaré aclarar la ambigüedad que genera su uso. Para el presente trabajo es muy importante el esclarecimiento de esto, pues a lo largo de las investigaciones contemporáneas en el área maya esta ambigüedad ha generado confusión. Si bien no se trata de unificar los términos



usados en las distintas variantes dialectales y regionales del español, sí se trata de apuntar las diferencias.

En el caso de *monte* y *montaña*, palabras centrales para este trabajo, la ambigüedad viene desde su origen castellano,<sup>1</sup> en donde ambas palabras son sinónimos y ambas encierran también un doble significado. El rastro más antiguo de esto aparece en el *Vocabulario* de Nebrija<sup>2</sup> de 1594; desde entonces la sinonimia de los vocablos aparecerá de manera sucesiva en las publicaciones que norman nuestra lengua. En el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias,<sup>3</sup> de 1611, incluso aparecen las dos palabras subsumidas en la misma entrada. El principal objetivo que se planteó la Real Academia de la Lengua Española en su fundación fue la de realizar un diccionario que intentara establecer un modelo lingüístico y estandarizado del castellano. El resultado de este proyecto fue el *Diccionario de autoridades*;<sup>4</sup> en su tomo editado en 1734 construye las definiciones de *monte* y *montaña* que, de ahí en adelante, serán norma en nuestro idioma:

**MONTAÑA** s.f. Lo mismo que monte.<sup>5</sup>

**MONTE** s.m. Una parte de tierra notablemente encumbrada sobre las demás

---

1 Dicha ambigüedad no se presenta en el latín donde, si bien ambos términos comparten la misma raíz, sus significados tienen matices diferentes. Véase al respecto Nebrija *sub voce monte* y *montaña*: “**Monte** Mons montis. Collis collis, y **Montaña** Montes montium. Nemus oris”.

2 Elio Antonio de Nebrija, *Vocabulario español-latino*, [http://www.rae.es/Imagenes/textos/Biblioteca\\_Clasica/Archivos\\_de\\_Biblioteca\\_Clasica/Nebrija\\_31\\_C\\_3686\\_280.pdf](http://www.rae.es/Imagenes/textos/Biblioteca_Clasica/Archivos_de_Biblioteca_Clasica/Nebrija_31_C_3686_280.pdf)

3 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Fondo antiguo, Fondos digitalizados, Universidad de Sevilla, p.1147, en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1147/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>

4 *Diccionario de autoridades*, 1734, Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española, en: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Diccionario&sec=1.1.0.0.0>.

5 *sub voce montaña* en *Diccionario de autoridades*, 1734, Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.

**Monte.** Significa también la tierra llena de árboles que llaman monte alto, u de malezas, que llaman monte baxo.<sup>6</sup>

Como se puede ver, *monte* tiene dos acepciones: elevación y tierra llena de vegetación. Esto causará bastante confusión en adelante.

Para los fines de este trabajo también se abordarán palabras que forman parte del mismo campo semántico; conocerlas será de utilidad, al igual que las dos palabras anteriormente mencionadas, puesto que estas definiciones, en cierta manera, corresponden al español plasmado en las crónicas, documentos y relaciones coloniales:

**CERRO** s.m. Parte de tierra que sin llegar à ser collado ni monte, se levanta y eleva en algun valle, llanúra, ù otro paráge.<sup>7</sup>

**COLLADO.** s.m. La tierra que se levanta como cerro, y que por su poca áltura no se llama Monte, ni Sierra.<sup>8</sup>

**SIERRA.** Se llama la cordillera de montes, ò peñascos cortados, por lo que se asemeja a los dientes de la sierra.<sup>9</sup>

Los conquistadores españoles traían ya en su idioma esta ambigüedad en los términos de *monte* y *montaña*, y fueron usados indistintamente de acuerdo a las variantes dialectales que cada uno tenía por su lugar de origen en España. En México se asentaron de forma distinta en el español regional, y para efectos de este trabajo podemos anotar que en Yucatán, al no haber prácticamente elevaciones en el terreno, las palabras *monte* y *montaña* fueron usadas para designar

---

6 *Sub voce monte* en *Diccionario de autoridades*, 1734, Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.

7 *Sub voce cerro* en *Diccionario de autoridades*, 1729, Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.

8 *Sub voce collado* en *Diccionario de autoridades*, 1729, Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.

9 *Sub voce sierra* en *Diccionario de autoridades*, 1739, Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española.



una parte de terreno lleno de vegetación y sin intervención humana en cuanto a urbanización o a agricultura se refiere.

Contrario a lo que sucede en el español, en las lenguas mayas, y en este caso, el maya yucateco, está bien diferenciado el significado de cada uno de los términos que usaré aquí, principalmente *wits*, *múul*, *puuc* y *kaax*. Las ontologías y taxonomías indígenas definen perfectamente los términos y no dejan lugar a dudas respecto a qué se refieren.

Una pista para medir la importancia de la *Montaña* entre los diversos pueblos mayenses es la casi nula variabilidad del vocablo en los diferentes idiomas de la familia mayense, en donde términos relevantes pueden ser sumamente divergentes. *Wits*, *uits* o *vits* será una constante en casi todas las lenguas mayas, algo que sucede con muy pocas palabras, otro ejemplo de esto es el caso del vocablo *ixim* para nombrar al maíz.<sup>10</sup> La poca variabilidad demuestra de manera fehaciente la relevancia cultural de la montaña en sí, fisiográficamente hablando, pero también como concepto ligado indisolublemente a varios aspectos de la cosmovisión maya.<sup>11</sup>

Apuntaré las diversas definiciones y traducciones de los vocablos relativos a *montaña* que aparecen en varios diccionarios coloniales y contemporáneos de maya yucateco. Si bien puede parecer una lectura árida, el ejercicio arroja información útil para esta investigación:

---

10 Véase al respecto: Jane H. Hill, “The Historical Linguistics of Maize Cultivation in Mesoamerica and North America”, en *Histories of Maize in Mesoamerica*, J.E. Staller, R.H. Tykot y B.F. Benz (eds.), Left Coast Press, California, 2010, pp. 235-249.

11 Comunicación personal de Miguel Vassallo (julio 2012).

FUENTE	<i>Bocabulario Maya Than</i> René Acuña	<i>Bocabulario Maya Than</i> Das wörter- buch der yuka- tekisch- en mayasprache	<i>Calepino de Motul</i>	<i>Diccionario de elementos del maya colonial</i>	<i>Diccionario de la lengua maya</i> Pío Pérez 1866
ENTRADA					
<b>uizt</b>	Çerro o sierra grande		Sierra alta y grande, monte así o peña enriscada. Es la sierra alta.	Cerro natural	
<b>uizt</b> [.I.] <b>ceceb</b>		Sierra o monte alto			
<b>ceceb</b>			Sierra o monte		
<b>uizt much</b>	çerro pequeño		Sierra o monte pequeño		
<b>culcab uizt</b>			Collado de sierra		
<b>taabal nak u ho[o]l uizt / culcab uizt</b>		Collado de monte			
<b>puuc</b>	Çerro o sierra baja		Cerro, monte o sierra baja; cordillera de sierra como la que va por junto a Maxcanu, Ticul y Tekax.	Serranía. Monte, sierra baja, cerro.	La cordillera ó loma de cerros bajos que hay en esta provincia: la sierra baja
<b>hunyal puucil</b>			Sierra baja o pequeña; cordillera al entrar en ella y no muy adentro		
<b>culcab puuc</b>		Collado de monte	Collado de monte		
<b>mul</b>	Çerro hecho a manos		Adv. en composición significa hacer algo de comunidad, entre muchos aunque no sean más de dos. En composición con nombres, significa cosa hecha así o que es de comunidad o del bien común		Cerro natural / montón.

<b>muul</b>				Cerro artificial o pirámide. Cerro natural, en grupo, clasificador de montones; multun montón grande de piedra.	
<b>kaax</b>			Monte con arboles bosque o arboleda o montaña assi		Monte, selva, floresta.
<b>ka[a]x</b>		Montaña o monte arboleda			
<b>tan yol ka[a]x</b>		Montaña grande			

Así, se puede ver que la palabra *wits* (*uitz*) se refiere *montaña* como elevación considerable del terreno; *múul* significa montículo artificial o una pequeña elevación del terreno; *puuc* es una sierra o cadena montañosa, al ser la única de la región se llama así particularmente a la sierra de Ticul y la de Muna; y *kaax* se refiere al monte o montaña en cuanto al terreno lleno de árboles y malezas, es decir, al espacio natural sin asentamientos humanos ni actividades agrícolas.

Respecto al término *montaña* se debe mencionar que esta palabra, además de significar lo antes expuesto, también se usó para nombrar a una extensa región que incluía los territorios que representaban algún peligro para los españoles: por un lado estaba el Petén, que para el siglo XVI se encontraba bajo el dominio de los itzaes, y por otro lado, la costa este de la península de Yucatán con su espesa vegetación, donde se refugiaban los mayas que huían del control establecido por la administración colonial.<sup>12</sup> Sobre el uso de la palabra *montaña* en el español de la península de Yucatán y su significado

12 Teri Erandeni Arias Ortiz, “La pacificación de los mayas por los mayas”, en: *Documentos para el estudio del Itzá y de “las montañas”*, tomo I, pp. 11-12, en prensa.

histórico procedente de la península Ibérica, Arias Ortiz nos dice que para los europeos, al tratar de identificar la nueva geografía a través de sus propias experiencias, *las montañas* “aludían, en principio, a la geografía real de la montaña española, donde los árabes se refugiaron durante el proceso de reconquista”, para los españoles esta región “adquirió una imagen de zona de disidencia religiosa”. En el caso americano, específicamente en el caso del Petén, pero que también aplicó para la región de la Montaña en la península de Yucatán, *las montañas* “evocaban la larga permanencia de dicho territorio como un espacio no conquistado, independiente o “incivilizado””.<sup>13</sup> Así pues, al igual que *monte*, el término *montaña* en el español usado desde la Colonia en la península de Yucatán no se refiere a ninguna elevación.

Después de haber aclarado esto, es importante también mencionar las particularidades lingüísticas y culturales del término *cerro* en la península de Yucatán. El español peninsular adoptó la palabra *cerro* como sinónimo de pirámide prehispánica<sup>14</sup> y no como elevación, pero esto no sucedió inmediatamente después del contacto, fue un proceso que se llevó tiempo y que podemos conocer mediante los documentos que aún quedan de esa época. Tomando en cuenta lo observado en el segundo capítulo sobre la *montaña* para los mayas prehispánicos, podemos recordar que las pirámides y muchos edificios rituales eran nombrados *witsoòb*, es decir, montañas; es por esto que toma relevancia la revisión de las menciones de dichas edificaciones por los cronistas, puesto que reflejan una concepción particular de ellas, así como un asombro por parte de los españoles respecto a estos grandes edificios.

Los primeros escritos generados en la región o que hablan de esta, se refieren a los templos mayas como, *torres*, *mezquitas*, *kúes* o *casas del demonio*, es hasta después que se mencionan como *cerros*. La palabra *cerro* no sólo es un

---

13 *Ibidem*, p. 11.

14 A pesar de no ser pirámides en sentido estricto, las edificaciones prehispánicas que tienen forma de pirámide trunca son llamadas generalmente así en la actualidad, al aplicar a dichas construcciones una categoría generada a partir de las pirámides egipcias que eran un referente cultural conocido en la cultura occidental.

*calco léxico*, sino que es un *calco semántico*, una alteración del significado de la palabra, debido a que ya no sólo denota una elevación del terreno,<sup>15</sup> sino que encierra muchos de los significados otorgados culturalmente por los pueblos mayas a las montañas.

Al llegar los españoles a la península de Yucatán se toparon con una realidad nueva en todos sentidos. Tuvieron entonces que crear palabras nuevas para las cosas que no conocían, y muchas de las palabras viejas se resignificaron y adecuaron a la tierra yucateca.

Como parte innegable del contacto entre culturas y lenguas, que se influencian una a la otra, el español se quedó corto para hablar del mundo mesoamericano, aunque ya había incorporado la experiencia caribeña; y si en un primer momento se habló de cerezas, buitres, manzanas, gallinas y esparto, tiempo después los españoles asentados en estas tierras ya hablaban de capulines, zopilotes, tejocotes, guajolotes e ixtle... En una primera aproximación, se intentó describir a la realidad mesoamericana con los referentes culturales previos más la experiencia caribeña y posteriormente hubo un esfuerzo por reflejar las taxonomías indígenas y su mundo circundante, lo que requirió generar innovaciones léxicas. Podemos seguir la huella de ello, pues poco a poco comienzan a aparecer en los documentos generados en la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala palabras nuevas, vocablos indígenas hispanizados que enriquecieron nuestra lengua y que son hoy de uso común, sobre todo en el español de México y Centroamérica. Por ejemplo ¿cómo nombrar a un cenote?, ese accidente geográfico casi exclusivo de la península de Yucatán, [...] que es prácticamente inexistente en Europa: pues se acuñó la palabra *cenote*, que proviene del vocablo maya *dzonot*.

Cómo nombrar al cacao si no se le conocía, cómo denominar al jitomate, al aguacate... literalmente a todo un *Nuevo Mundo*. Si el castellano incorporó para ello varios nahuatlismos, mayismos y otros vocablos provenientes de otras tantas lenguas indígenas, el español que hablamos en México está plagado, en el buen sentido de la palabra, de ellos. El caso específico de la pe-

---

15 Cabe la posibilidad de que se haya comenzado a usar la palabra *cerro* a raíz de que las pirámides en desuso empezaron a enmontarse, es decir, cubrirse de vegetación.

nínsula de Yucatán es extremo ya que el contacto cercano y prolongado entre el maya y el español ha transformado ambas lenguas, no sólo al otorgarse infinidad de préstamos, es decir léxicamente, sino incluso a nivel sintáctico, morfológico y en raras ocasiones semántico.<sup>16</sup>

Durante el periodo virreinal se generaron varios tipos de documentos que ahora plasman diversas facetas de esa época. Por parte de los colonizadores se produjeron crónicas en donde, por un lado, algunos de los conquistadores registraron sus impresiones del contacto con los mayas, así como sus narraciones de los hechos desde su punto de vista; por otro lado, se realizaron otro tipo de crónicas, en donde los frailes narraron los aspectos que consideraron más importantes para desarrollar su labor. Asimismo se hicieron documentos legales para varias instancias de la administración colonial, algunos de los más importantes para conocer hoy en día muchos aspectos de la cultura maya de ese periodo, están agrupados en lo que se ha llamado las *Relaciones Histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*. Otros documentos que aportan gran cantidad de datos son los juicios por idolatrías.

Por parte de los indígenas se dio una apropiación de una de las herramientas más importantes de los españoles: la escritura con caracteres latinos. Surgen así los textos coloniales de tradición maya que, en su mayoría, responden a una recopilación de partes de la historia oral de los pueblos. Muchas veces estos se han calificado como “contaminados” por la cultura occidental y por la religión católica, pero en la mayoría de los casos son intentos por “traducir” conceptos e ideas complicadas, en gran parte ininteligibles para la mentalidad de los españoles.

En estos grandes grupos documentales se encuentran descripciones y menciones de las elevaciones, tanto naturales como artificiales. Observando estas fuentes con detenimiento encontramos la temporalidad y desarrollo de las palabras *cerro*, *kuh*, *cuyo*, para designar a una pirámide o edificio prehispánico; asimismo, podemos ver en qué situaciones se usaron las distintas palabras en

---

16 Miguel Vassallo Rodríguez, “El étimo y la construcción de la palabra pozol”, (manuscrito), pp. 4 y 5.

maya yucateco (*wits*, *puuc* y *múul*) que describen los diversos tipos de elevaciones, incluyendo las artificiales, que, como ya se vio, en el español yucateco quedaron nombradas *cerros*.

Al llegar los españoles a Yucatán, entre las muchas cosas nuevas que llamaron su atención se encontraban la falta de relieve de esa tierra y los enormes edificios que había en la mayoría de las poblaciones. La planicie es sin duda un elemento importante para entender la majestuosidad de las pirámides en una tierra como esta.<sup>17</sup>

Ahora podemos pasar a la revisión de algunas descripciones sobre la geografía de la península de Yucatán, plasmadas en las primeras fuentes escritas por los españoles.

### **Primeras descripciones españolas de la Península de Yucatán**

Las características particulares de esta región fueron y han sido anotadas por un sinnúmero de personalidades que, proviniendo en general de lugares montañosos, quedaron asombrados ante esa gran planicie. Desde la Colonia quedó asentada en crónicas la singularidad del paisaje yucateco, por ejemplo el trabajo de fray Diego de Landa, en donde apunta:

Que Yucatán no es isla ni punta que entra en la mar como algunos pensaron, sino tierra firme [...] Que es tierra muy llana y limpia de sierras, y que por esto no se descubre desde los navíos hasta muy cerca, salvo entre Campeche y Champotón donde se miran unas serrezetas y un morro de ellas que llaman de los Diablos [...] Que atraviesa a Yucatán de esquina a esquina una sierra pequeña que comienza cerca de Champotón y va hasta la villa de Salamanca, que es el cornijal contrario al de Champotón.<sup>18</sup>

---

17 Véase el capítulo 1, ahí se aborda la fisiografía de la Península.

18 Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, CONACULTA, México, 2003, (Cien de México), p. 85.



Otra descripción hecha por Landa sobre el *cerro* de Izamal evidencia lo plano del terreno e ilustra la percepción que se tiene de la vista desde lo alto de las pirámides en Yucatán: “Yo subí a lo alto de esta capilla y, como Yucatán es tierra llana, se ve desde allí a maravilla tanta tierra como la vista puede alcanzar, y se ve la mar.<sup>19</sup>

Las hoy llamadas *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* aportaron descripciones, en algunos casos acuciosas en otros escuetas, de muchos aspectos de la geografía e historia de esa región. En este gran cuestionario enviado por la Corona en 1577<sup>20</sup> se puede encontrar una pregunta específica sobre los cerros, montañas o elevaciones relevantes de cada uno de los pueblos, y otro par que toca el tema del relieve, aunque de forma un poco más general, pero con las cuales surgió buena información respecto a las elevaciones en Yucatán.<sup>21</sup>

Por ejemplo, en la “Relación de Cansahcab”, escrita por Cristóbal de San Martín, se puede ver cómo se toca el tema de la fisiografía de Yucatán:

Las leguas de estas provincias son pequeñas y todo por tierra llana, que no hay sierras en toda la provincia, si no es una cordillera de una sierra pequeña que cae a la parte del sur de estas provincias, en la provincia que llaman Mani

---

19 *Ibidem*, p. 188 y 189.

20 El conjunto de documentos que hoy conocemos genéricamente como *Relaciones geográficas del S. XVI* [...] está integrado por las respuestas a un interrogatorio, redactado por Juan de Ovando y Alonso de Santa Cruz, que mandó realizar la corona española en sus posesiones americanas, mediante la cédula real emitida el 25 de mayo de 1577. Miguel Vassallo, “El étimo y la construcción de la palabra pozol”, manuscrito inédito.

21 Las preguntas son estas: “18. Qué tan lejos o cerca está de alguna sierra o cordillera señalada, que esté cerca de él, y a qué parte le cae, y cómo se llama”. “4. Si es tierra llana o áspera, rasa o montosa, de muchos o pocos ríos o fuentes, y abundosa o falta de aguas, fértil o falta de pastos, abundosa o estéril de frutos y de mantenimientos”. “21. Los volcanes, grutas, y todas las otras cosas notables y admirables en naturaleza que hubiere en la comarca dignas de ser sabidas”. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, tomo I, M. de la Garza (ed.), UNAM-IIFL-CEM, México, 1983, (Fuentes para el estudio de la cultura maya 1), p. 10.

y Tutuxiu [Tutul Xiu], y no hay otra en toda la tierra, y si algunos cerros hay en ella son hechos a mano, los cuales servían en tiempo de la gentilidad de los indios para oratorios de ídolos.<sup>22</sup>

En la “Relación de Oxkutzcab” se toca el tema desde un punto de vista diferente, pues dicho pueblo está en la sierra, por lo cual arroja una descripción interesante:

Tiene muy buen temple, es algo más fresco que los demás pueblos, tiene la sierra dentro del pueblo, digo la falda de la sierra, y de ahí comienza el llano hacia la tierra adentro, y de ahí arriba la sierra no es muy alta, sino como una loma; va aquella loma hasta Honduras. Los indios viven y tratan como los demás de la tierra, sin haber diferencia de los unos a los otros.<sup>23</sup>

Al paso del tiempo las descripciones siguen en este tenor. Podemos ver que para el siglo XVII, en 1639, el vicario general de la diócesis de Yucatán, Pedro Sánchez de Aguilar, escribió, en su *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, la siguiente descripción: “[Yucatán] es tierra baixa sin sierras, ni altos, sólo se halla unas veinte, o treinta leguas del Puerto de Zizal, que corre por Maní, y Tecax hazia Vacalar”.<sup>24</sup>

Diego López de Cogolludo, fraile franciscano que se ocupó de escribir la

---

22 “Relación de Cansahcab”, *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán... op. cit.*, p. 94. El corchete es de la edición. Esta descripción aparece de manera idéntica o muy similar en las siguientes relaciones: “Relación de Citilcum y Cabiche”, *Ibidem*, p. 184; “Relación de Kizil y Sitalpech”, *Ibidem*, p. 201; “Relación de Izamal”, *Ibidem*, p. 307; “Relación de Tekanto y Tepakan”, *Ibidem*, p. 218; “Relación de Tahdziu”, *Ibidem*, p. 391; “Relación de Tekal”, *Ibidem*, p. 443; “Relación de Dzidzantun”, *Ibidem*, p. 414; “Relación de Dzudzal y Chalamte”, *Ibidem*, p. 429; “Relación de Sotuta”, *Ibidem*, p. 147; “Relación de Tekit”, *Ibidem*, p. 287. En la “Relación de Mérida” se da una descripción general del territorio donde se toca el tema de la fisiografía. *Ibidem*, p. 70.

23 “Relación de Oxkutzcab”, *Relaciones histórico-geográficas... op. cit.*, p. 340.

24 Pedro Sánchez de Aguilar, “Informe contra *idolorum cultores* del obispado de Yucatán”, en: F. Benítez, (ed.), *El alma encantada: anales del museo nacional de México*, tomo VI, INI/FCE, México, 1987, p. 82. El corchete es de la edición.

*Historia de Yucathan* en 1688, describió así la fisiografía de la Península:

Es toda la tierra de Yuchatàn, que se habita, llana, aunque llena de arboleda muy espesa, que la haze montaña: todo su sitio muy pedregoso, y aspero de andar, por ser lo mas tierra incorporada con la tierra, que lo llaman laja; y assi sino es subiendo en alguna eminencia, se descubre poca distancia, pero por pequeña que sea la altura, se manifiesta la circunferencia de el Orizonte, sin que tenga impedimento alguno la vista. Al Sureste de Merida, y como al Sur de todo lo demàs, que se habita, corre de Leste à Oeste la Sierra (que llaman) de altura tan corta, que solo siendo, como es lo demàs tan llano, pudo darsele tal nombre, porque no es mas que una loma, ò ceja, que haze la tierra.<sup>25</sup>

Así pues, en todas las descripciones coloniales, se escribió que Yucatán es básicamente plano, sin perder de vista la sierra de poca altura llamada Puuc. Esta característica es algo que llamó la atención de todas esas personas a las que, haciendo la comparación con otras partes del mundo, Yucatán les pareció asombrosamente plano.

En varias de las descripciones sobre la geografía de la Península, además de hablar de las elevaciones naturales, como la mencionada sierra, también hay menciones de los “cerros hechos a mano”,<sup>26</sup> los cuales cobran importancia en cuanto hablamos del complejo simbólico de la *Montaña*. Estos están directamente vinculados a dicho complejo simbólico desde su creación y construcción –como pudimos ver en el capítulo pasado–, y su importancia no decaerá al transcurrir el tiempo, por el contrario, a lo largo de la historia estos *cerros* se revitalizarán. Por esto se hace necesario echar un vistazo a cómo eran vistos estos *cerros* hechos a mano, tanto por los europeos recién llegados como por los propios mayas.

---

25 Fray Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucathan*, libro IV, cap. I, p.173, Biblioteca Digital Hispánica-Biblioteca Nacional de España, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092795&page=1>.

26 Un ejemplo de esto se encuentra en la cita textual de la “Relación de Cansahcab”, citada en la página 121 de este trabajo.

## Primeras impresiones de los españoles sobre las pirámides

Las primeras impresiones de los españoles quedaron asentadas en las crónicas de la Conquista, ahí se refleja el gran asombro que les causaron esos “cerros hechos a mano”. En un inicio, los conquistadores se refieren a los edificios que ven en forma de pirámide como mezquitas, casas, torres, fortalezas, adoratorios, edificios, templos:

En la *Primera Carta de Relación*, escrita por Cortés el 10 de julio de 1519, se relata, entre otras cosas, la llegada de la expedición de Hernández de Córdoba a la península de Yucatán, y describe así los templos que encontraron:

[...] Y cada uno de estos principales tienen a la entrada de sus casas, fuera de ella, un patio muy grande, y algunos dos y tres y cuatro muy altos, con sus gradas para subir a ellos, y son muy bien hechos, y con éstos tienen sus mezquitas y adoratorios, y andenes todo a la redonda muy ancho, y allí tienen sus ídolos que adoran, de ellos de piedra y de ellos de barro y de ellos de palo, a los cuales honran y sirven de tanta manera y con tantas ceremonias que en mucho papel no se podría hacer de todo ello a vuestras reales altezas entera y particular relación.

Estas casas y mezquitas donde los tienen, son las mayores y mejores y más bien obradas y que en los pueblos hay, y tienenlas muy ataviadas con plumas y paños muy labrados y con toda manera de gentileza [...] <sup>27</sup>

Esta expedición de Hernández de Córdoba quedó asentada en varias crónicas más, y así también las impresiones de las edificaciones tan singulares que en-

---

27 Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Porrúa, México, 1994, (Sepan Cuantos, 7), pp. 21-22.

contraron ahí.<sup>28</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, en su *Historia de las Indias*, dice respecto a los templos:

[...] hallaron en una calle una plaza de cal y canto, a manera de fortaleza, de 23 gradas en alto, tan anchas que podían subir diez personas juntas hasta lo más alto; ésta vista, no curaron ni osaron de subir ni entrar en ella. Fuéronse por otra calle adelante donde hallaron asimismo otra fortaleza de cal y canto pequeña, [...] por las cosas después vistas por allí y por toda la Nueva España, las que decían fortalezas eran templos de los ídolos [...]<sup>29</sup>

En este pueblo vieron una torre<sup>[30]</sup> o como torre, cuadrada, de cantería hecha y blanqueada, con sus gradas; debía ser su templo; por lo que después se ha visto en toda la Nueva España y Guatemala. Estaba en lo alto della un ídolo grande con dos leones o tigres que parecían comerlo por los ijares, y una sierpe o animal que tenía cuarenta pies en largo y como un grueso buey, que tragaba un fiero león; todo de piedra muy bien labrado.<sup>31</sup>

---

28 Entre todas las crónicas que hablan de este suceso, la de Francisco López de Gómara, ha suscitado mucha polémica por no haber estado nunca en América y haberse basado en otros autores que sí presenciaron los hechos. Lo que es destacable para efectos de este trabajo es que en su obra quedó plasmada la impresión que dejó la península de Yucatán en los expedicionarios que llegaron con Hernández de Córdoba: “[...] por haber allí torres de piedra con gradas, y capillas cubiertas de madera y paja, en que por gentil orden estaban colocados muchos ídolos, que parecían mujeres”. Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, (Hispania victrix I), Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, p. 88.

29 Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Libro III, cap. XCVI, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986, (Biblioteca Ayacucho, 90), p. 353.

30 El usar la palabra “torre” denota un esfuerzo por describir y traducir al mundo de los españoles algo que no habían visto antes. Entiendo que al elegir decir “torre” está haciendo énfasis en que es una construcción alta, hecha de piedra o algún material semejante, pero el autor procede a describir más puesto que la sola palabra no refleja lo que está observando: Menciona que tiene muchas gradas o escalones y que al parecer debía ser su templo. Actualmente con esta descripción podemos inferir que se refiere a una pirámide y no a una torre de tipo europeo.

31 *Ibidem*, p. 356.

Gonzalo Fernández de Oviedo, describe así la impresión de los europeos respecto a las edificaciones de los mayas en la entrada a la península de Yucatán:

Estas son las mezquitas é oratorios de aquellas gentes ydólatras: estos edificios están assentados sobre çiertas gradas, las cuales torres estaban cubiertas de paja, y en lo alto de algunas de ellas avia verduras de árboles de fructa, pequeños, como guayabos e otras arboledas.<sup>32</sup>

Fray Diego de Landa dice respecto a uno de los edificios que se encontraron en la expedición de Hernández de Córdoba:

Que en Campeche hallaron un edificio dentro de la mar, cerca de tierra, cuadrado y gradado todo, y que en lo alto estaba un ídolo con dos fieros animales que le comían las ijadas, y una sierpe larga y gorda de piedra que se tragaba un león; y que los animales estaban llenos de sangre de los sacrificios.<sup>33</sup>

Diego López de Cogolludo, en su *Historia de Yucathan*, relató también los sucesos de dicha expedición, basándose en las obras de Landa y Lizana principalmente.<sup>34</sup> Sobre los edificios dice:

Mientras duraba esta escaramuça [en Cabo Catoche], el Clerigo Alonso Gonçalez, fue à unos adoratorios, que estaban un poco adelante en una placeta; y eran tres casas labradas de piedra, y alli hallò muchos Idolos de barro,

---

32 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, parte I, libro XVII, cap. III, Real Academia de Historia, Madrid, 1851, p. 497.

33 Fray Diego de Landa..., *op. cit.*, p. 89.

34 Antonio de Herrera quien fue nombrado cronista de Indias, hizo una exhaustiva compilación de crónicas y documentos de la época de la Conquista y con ella redactó su obra. En ella aparece descrito este mismo pasaje histórico de la expedición de Hernández de Cordoba y en la cual también aparecen descritos los edificios: “fueron à unos Adoratorios, bien labrados de Cal, i Canto, a donde havia Idolos, de diversas, i malas figuras, como en los pasados, i señales de sangre fresca, i Cruces pintadas, que les causò gran admiracion”. Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas, y Tierra-Firme de el Mar Océano*, Década segunda, Libro II, Cap. XVII, <http://bdh-rd.bne.es/>, p. 48.

unos como caras de demonios, otros de mugeres, altos de cuerpo, otros al parecer de Indios, que estaban cometiendo sodomias [...]

[En Campeche] Respondieron á los Indios, que querian agua, y irse, Ellos los combidaron à su Pueblo, y los Españoles con recato, y en concierto fueron con ellos, que los llevaron à unas casas de piedra muy grandes, que eran adoratorios de sus Idolos. [...]

Los adoratorios donde en Campeche llevaron los Indios a los Españoles eran de buena fabrica como los de Cotòch, y tenian figuradas en las paredes, serpientes, culebras, y figuras de otros Idolos, y el circuito de uno como Altar lleno de gotas de sangre muy fresca [...]<sup>35</sup>

Bernal Díaz dice respecto al mismo evento:

Y un poco más adelante donde nos dieron aquella refriega estaba una placeta y tres casas de cal y canto, que eran cues y adoratorios donde tenían muchos ídolos de barro, unos como caras de demonios, y otros como mujeres, y otros de malas figuras, de manera que al parecer estaban haciendo sodomías los unos indios con los otros.<sup>36</sup>

Hay que anotar aquí el cambio en el vocabulario que plasma Bernal Díaz del Castillo quien, si bien pudo haber participado en esas expediciones,<sup>37</sup> escribió su obra muchos años después. Él introduce en este pequeño fragmento la palabra *cues*, y la cual usará en muchas ocasiones más adelante en su obra.

En los relatos de Antonio de Herrera (1615 aprox.) y López de Cogolludo (1688), a pesar de haber sido escritos después de la *Historia verdadera...* de Bernal Díaz del Castillo (1568), y ya en una época en que en el vocabulario español se habían acuñado neologismos que describían cosas nuevas, aparecen las mis-

---

35 Diego López de Cogolludo, *Op. cit.*, Libro I, Cap. I, pp. 4 y 5, <http://bdh-rd.bne.es/>.

36 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Tomo I, Promexa editores, México, 1979, p. 11.

37 Es importante tener en cuenta la polémica que aún suscita la *Historia verdadera...* respecto a su autoría y si Bernal Díaz del Castillo participó o no en la conquista de México.



mas palabras usadas tempranamente para describir los edificios, probablemente debido a las fuentes originales de donde tomaron la información.

La crónica de Bernal Díaz introduce un término que se volverá de suma importancia para describir aquellas “casas del demonio” o “templos idolátricos” de toda la Nueva España y la Capitanía de Guatemala, pues ya no es en sí una descripción arquitectónica del edificio, sino que la palabra *cu* (o *ku* [*kuh*]), en plural *cúes*, encierra la carga ideológica y simbólica que encarnaban los templos indígenas.

Respecto a la palabra *ku* [*kuh*], López de Cogolludo apunta algo muy interesante en una de sus descripciones de las costumbres de los indios de Yucatán:

[...] El que avia servido de Ministro de la Confesion, publicaba los pecados, que se le avian dicho, entre los parientes, y esto para que todos pidiessen à Dios le fuessen perdonados, para lo qual hazian oracion particular. En un papel antiguo, dize el Padre Lizana, que hallò, que para este fin no buscaban Dios alguno de los que adoraban, mas que solo llamaban à Dios con muchos suspiros, diciendo *Kue*, que es lo mismo que Dios, y oy vemos, que el dezir à Dios *Ku* està de la misma manera introduzido en este tiempo, porque en su lengua *Ku* es lo mismo, que Dios en nuestra Castellana, y no señala Dios alguno, de los que vanamente adoraban los gentiles, sino el solo Dios, que lo es verdadero. Aunque este tipo de oracion con esta circunstancia parece especial de los Indios Yucathècos, pero no lo de la confesión bocal, que otras Naciones de la Nueva España la hazian [...] <sup>38</sup>

En este fragmento se puede vislumbrar el sentido de sacralidad de la palabra *ku* [*kuh*]. Esta palabra no sólo era usada para nombrar a Dios, como lo apunta López de Cogolludo, sino que también era usada para nombrar aquellas cosas que estaban investidas de un carácter sagrado, como en el caso de los templos, los cuales eran nombrados *ku* [*kuh*].

Karl Taube aporta bastante a este tema al hablar del término *ku* [*kuh*] para los mayas del clásico:

---

38 Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, libro IV, cap. VII, p. 192.

[...] El término *ku* o *ch'u* significa divinidad o sacralidad en las lenguas mayas. Avances recientes en la epigrafía clásica demuestran que este concepto también estaba presente entre los mayas del Clásico. En nuestra propuesta sobre el dios C indicamos que un glifo maya en particular, T1016, tiene el valor fonético *ku* o *ch'u*, y puede calificar la sacralidad de ciertos objetos como trajes de gala, ofrendas, o estructuras de templos, o bien, introducir nombres de deidades particulares. En otras palabras, parece que en el [estilo] de escritura del Clásico, *ku* o *ch'u* puede referirse tanto a dioses específicos como a la cualidad general de sacralidad.<sup>39</sup>

En el *Calepino de Motul*, de fray Antonio de Ciudad Real, se encuentra la definición de la palabra *ku* [*kuh*], así como muchas entradas de palabras derivadas de ésta:

**ku.** dios

**yotoch ku.** la yglesia<sup>40</sup>

**Ku yan** cosa dada a dios y consagrada o bendita<sup>41</sup>

**Kuil** divinidad **ukuil Dios** la divinidad de dios Item cosa divina<sup>42</sup>

**Kuul** Dios o ydolo

**Kuul** cosa divina. De aquí salen **kuulna** iglesia casa de dios o divina [...]

**Kulem** cosa diuina o sancta o sagrada.<sup>43</sup>

Se puede ver cómo en ese momento, aproximadamente después de 1577, según el *Calepino*, la palabra *ku* [*kuh*] era sinónimo de *dios* y era usada para todo lo

---

39 Karl Andreas Taube, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1992, p. 8. (La traducción es mía).

40 Fray Antonio de Ciudad Real, *Calepino de Motul*, (edición preparada por René Acuña), UNAM-IIFL, México, 1984, f. 251v de la reproducción del manuscrito. (La paleografía es mía).

41 *Ibidem*, f. 253r. (La paleografía es de Miguel Vassallo).

42 *Idem*.

43 *Ibidem*, f. 253 v.

relacionado con ese campo semántico, para denotar lo sagrado, lo divino, la deidad. Los dogmas y conceptos de la religión católica eran traducidos al maya con esos vocablos (los cuales incluían la raíz o partícula *kuh*) que ocupaban un puesto central en las doctrinas y todo lo que tuviera que ver con Dios. Un concepto que sigue funcionando incluso hoy en día en muchos pueblos mayas peninsulares es el de la iglesia como *kuul na* o *kulem na*.<sup>44</sup> Estos términos compuestos nos dan idea del concepto de sacralidad para los mayas, así como del intento de los frailes por hacer una traducción cultural del cristianismo al contexto maya. Por ello, en varias crónicas como la que hemos visto de Bernal Díaz, los templos son llamados *cues*; de la misma manera podemos entender así la pertinencia de la descripción de López de Cogolludo de la palabra *ku* [*kuh*] como sinónimo de dios.

Aproximadamente un siglo después de que fuese escrito el *Calepino de Motul*, se compuso el *Arte de la lengua maya* de fray Gabriel de San Buenaventura, en esta obra encontramos un cambio radical en cuanto al uso de dicha sinonimia, pues con el tiempo se consideró peligroso usar términos teológicos en las lenguas indígenas, pues subrepticamente podrían ser vocablos con implicaciones idolátricas.

El término *kuh* se deja de usar, apareciendo la palabra *dios* en español, sin traducción.<sup>45</sup> Los únicos ejemplos donde podemos ver algún término de los que observamos en el *Motul* son en las conjugaciones verbales para *adorar*, en donde aún pervive la raíz *kuh*:

---

44 En los idiomas tseltal y tsotsil de Chiapas es *ch'ulna*.

45 En un proceso gradual podemos encontrar textos en diversas lenguas mayas salpicados de vocablos latinos y/o españoles, como por ejemplo *Dios* y *Virgen*, en el caso del maya yucateco se les agregó en el caso una *e* final formando *diose*. Incluso el primer intento de traducir virgen por *chuhuy* o *suhuy* fue abandonado a favor de *virgen*, ya que aquel era un término usado en la ritualidad maya para nombrar por ejemplo al agua virgen y a otros elementos rituales o de valor religioso significativo.

**Bla tu ya<a>bal av oc olal yetel a dza olal kuul te cilich cruz lae tilic au alic...** <Entonces, con la mayor fe y devoción, adora esta santa cruz mientras dices...>

Dale la cruz a adorar, diziéndole que diga lo siguiente:

**Kuul tah in cah tech; tech v ah lohil ti** Jesu Christoe, **tiliz cunah ix in cah tech yoklal tu men a cilich cruz a lohci bal cahe** <Adórote, tú eres mi redentor Jesuchristo, y reverénciote porque, por tu santa cruz, redimiste al mundo>.<sup>46</sup>

Por otro lado, es de notar que en el *Arte del idioma maya* de fray Pedro Beltrán de Santa Rosa María, la palabra *ku* [*kuh*] vuelve a aparecer, pero ya no en un contexto general sino en un apartado que lleva por título el amplio *Nombres de algunas cosas manuales de una casa*; esto hace pensar en un ámbito más cotidiano de la palabra *ku* [*kuh*], así como su presencia en un campo “marginal” en la sociedad hegemónica colonial, pues se circunscribe, creo yo, a aspectos religiosos que no entran en el catolicismo dominante. Es necesario apuntar que esta obra es un estudio muy completo de la lengua maya peninsular y que deja de lado casi completamente el carácter religioso que podemos observar en la obra de San Buenaventura; esto probablemente se deba a que Beltrán tiene otras dos obras dedicadas a la enseñanza y estudio de la religión.<sup>47</sup> Así, su *Arte* tiene muy pocos enunciados en los que se incluya en la redacción en maya la palabra *Dios*. Por ejemplo, en la parte de la explicación de los tiempos verbales aparece: “Respóndese, <otras> veces, con la partícula **-il**; v.g., “yo sé que Dios es uno”, **uohel**

---

46 Gabriel de San Buenaventura, *Arte de la lengua maya*, edición de René Acuña, UNAM-IIFL-CEM, México, 1996, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 13), p. 150. (El subrayado es mío).

47 Estas dos obras son: *Novena de Christo Crucificado, con otras Oraciones en Lengua Maya* (1740) y *Declaración de la Doctrina Christiana en el Idioma Yucateco* (1557).

**huntulil Dios**”.<sup>48</sup> Sin embargo, en la lista de palabras del apartado *Nombres de algunas cosas manuales de una casa*, dice:

Dios	<b>Kù</b>
Religión	<b>u molay ah kuyenob</b>
Religioso o monje	<b>ah hun ocol kù</b>
Silla apostólica	<b>kul xec</b> <sup>49</sup>

Esta transformación en cuanto a traducción se refiere, fue algo que se dio en el desarrollo de la Colonia no sólo en Yucatán, sino también en toda la Nueva España y en la Capitanía General de Guatemala. Mario Humberto Ruz da una buena explicación respecto a la decisión de usar la palabra *Dios* en vez de las palabras indígenas que designaban a dios y a lo sagrado, como es el caso de *ku* [*kuh*] para el maya peninsular:

Enfrentados al problema de traducir a las lenguas vernáculas los conceptos de la nueva religión que pretendían anunciar, los frailes [...] hubieron de dedicarse a estudiarlas [...] Algunos escollos hubieron de parecer insuperables, y el consenso sobre la forma en que habían de transmitirse las verdades de la fe no era común entre todos los religiosos. Se sabe de una disputa entre franciscanos y dominicos por una *Doctrina* que los primeros imprimieron en “lengua de Guatemala” y que contenía muchos errores a decir de los segundos, y también de la diversa opinión que sobre la conveniencia de traducir el término *Dios* dividió en la Nueva España e incluso en las misiones de Oriente a los religiosos [...] Tal situación que provocó gran desconcierto entre los religiosos de la Orden de los Predicadores [...] parece haberse finalmente

---

48 Fray Pedro Beltrán de Santa Rosa María, *Arte del idioma maya, reducido a succintas reglas y semilexición yucateco*, edición de René Acuña, UNAM-IIFL-CEM, México, 2002, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 17), p. 165.

49 *Ibidem*, pp. 305, 316.

resuelto a favor de la opinión que sustentaban los franciscanos [...] : utilizar el término hispano sin traducirlo.<sup>50</sup>

Si bien la traducción de las palabras indígenas equivalentes a la palabra española *dios* tenía razones teológicas, también la sustitución de *dios* en vez de *ku* [*kuh*], así como la “incorporación de castellanismos para identificar a dios o para designar conceptos clave de la ortodoxia religiosa” estuvo motivada por la necesidad de imponer una hegemonía ideológica que dejara en claro de qué lado estaba el poder; “la utilización de un término castellano para designar conceptos como “Dios” va más allá de la necesidad ontológica de denominación sino que tiene que ver con el control ideológico y político del concepto”.<sup>51</sup>

Así, en este contexto, podemos dar seguimiento al tránsito de la palabra *ku* [*kuh*] en las crónicas coloniales para el tema que nos ocupa en esta investigación: la palabra para designar a los templos que encontraron los españoles al llegar a la península de Yucatán. Es significativo que ni los propios indígenas ni los españoles en sus crónicas hubieran usado la fórmula *kuul na*, “casa de dios/deidad/divinidad” para nombrar a los “cerros hechos a mano”, en vez de eso usaron simplemente *kuh*, que estrictamente se usaba para la divinidad en sí; esto nos aporta información respecto a cómo eran concebidas las pirámides, no eran únicamente lugares para realizar rituales o vehículos para comunicarse con las deidades, más bien se podría decir que eran divinidades en sí mismas. Entendiendo la discusión sobre la traducción que se dio en medio de la tarea evangelizadora, podemos comprender el uso de la palabra *kuh* para los templos

---

50 Mario Humberto Ruz, “Estudio introductorio”, en fray Domingo de Ara, *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, M. H. Ruz (ed.), UNAM-IIFL-CEM, México, 1986, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 4), p. 18.

51 Joaquín Sueiro Justel, “Algo más que construyendo identidades. Fray Andrés López (1690) y la traducción en la lingüística misionero-colonial Filipina”, en *Missionary Linguistics V/ Lingüística Misionera V: Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February- 2 March 2012*, O. Zwartjes, K. Zimmermann y M. Schrader-Kniffki (eds.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2014, (Studies in the History of the Language Sciences, 122), p. 317.

y las cosas “idolátricas”, pues ponía el acento en que se trataba de algo indígena y muy alejado del dios cristiano. Así, con el pasar del tiempo, y mientras más se alejaba la vida indígena prehispánica, lo más tangible que quedaba del pasado eran justamente los edificios y construcciones que, además, guardaron en sí mismas el carácter ritual pagano con toda la carga simbólica que eso representaba. Las pirámides, enmontadas o no, se volvieron escenarios y refugios de las prácticas religiosas indígenas que habían logrado sobrevivir en la clandestinidad. Esto les confirió un carácter sagrado paralelo. En la crónica de López de Cogolludo, escrita a finales del siglo XVII, encontramos justamente la realización de idolatrías encima de las pirámides, además de una buena descripción de sus formas:

[...] tenían diversidad de Templos muy sumptuosos en muchas partes de esta Tierra Firme, de que oy permanecen partes de sus edificios, como son los que están en Utmàl, ò Uxumual, en Chichen Ytzà, en el Pueblo de Ytzamàl, entre Chapab, y Telchaquillo, y otros que dicen, son muy grandes, situados à la parte Oriental del camino, que và desde el Pueblo de Nohcacab al de Bolonchen de Ticul, sin otros muchissimos, que en diferentes partes por los montes se hallan: menores en grandeza que los referidos, aunque todos de una forma. Son al modo de los que de la Nueva España refiere el Padre Torquemada en su Monarquia Indiana: levantado del suelo un terraplano fundamento del edificio y sobre èl vàn ascendiendo gradas en figura piramidal, aunque no remata en ella, porque en lo superior haze una placeta, en cuyo suelo están separadas (aunque distantes poco) dos Capillas pequeñas en que estaban los Idolos (esto es en lo de Uxumual) [...] Tienen algunos de ellos altura de mas de cien gradas de poco mas de medio pie de ancho cada uno. Yo subì una vez al de Uxumual, y quando huve de baxar, me arrepenti; porque como los escalones son tan angostos, y tantos en numero sube el edificio muy derecho, y siendo la altura no pequeña al baxar, desvanece la vista, y tiene algun peligro. Hallè en una de las dos capillas cacao ofrecido, y señal de copal (que es su incienso) de poco tiempo allí quemado, y que lo



era de alguna superstición, ò idolatria recién cometida, si bien no pudimos averiguar cosa alguna los que allí estavamos.<sup>52</sup>

Respecto a los edificios y su aspecto, Las Casas, en su descripción de Yucatán, hace una minuciosa observación de los edificios que ahí encontraron:

El reino de Yucatán, que dura más de docientas y cincuenta leguas su contorno, los edificios admirables que tenían y hoy están harto claros, no parecen que son menos dignos de admiración que las pirámides; habíalos tantos y tales y tan grandes, y en ellos cosas tan señaladas y de notar, que parece haber sido imposible por hombres edificarlos: entre otras cosas memoratísimas que allí había, eran que como toda aquella provincia o reino sea todo llano y el suelo cubierto de las lajas y peñas llanas [...] y toda de arboledas cubierta, estaban hechos unos como grandes montes o sierra de tierra y sobre ellos edificios de piedra y cantería labrados y fundados sobre fortísimos y extraños cimientos, encima de lo alto de los cuales había hechos de bóveda otros más artificiosos y fuertes y polidos, que sólo en un cuarto de cuatro pueden caber cient hombres bien aposentados. Tienen algunos de circuito media legua y no mucho menos, y vanse hacia lo alto ensangostando cuasi como las pirámides. Parece que millares de gente no podían haberlos edificado en cincuenta años; tienen esculpidas en las piedras muchas imágenes y antiguallas y aun dícese que parecen tener letreros que digan algo de ciertos caracteres; presúmese haber sido sepulturas de reyes y señores grandes.<sup>53</sup>

Las Casas hace hincapié, más que ningún otro, en describir las construcciones mayas como “grandes montes o sierras labradas”. También es de subrayar que las compare con las pirámides que, aunque no lo mencione explícitamente, hacen referencia a las egipcias, las cuales eran las pirámides por antonomasia en su cultura y su tiempo. Podría ser este uno de los usos más tempranos del vocablo para designar a las construcciones prehispánicas mesoamericanas.<sup>54</sup>

---

52 Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 194.

53 Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, (prólogo de Edmundo O’Gorman), UNAM-IHH, México, 1967, tomo I, libro III, capítulo LII, p. 278.

54 Miguel Vassallo Rodríguez, comunicación personal, agosto 2016.

En la *Relación...* de Landa no aparece la palabra *ku* [*kuh*], más bien habla de edificios, pero también introduce una palabra que se seguirá usando hasta el día de hoy en la península de Yucatán: *cerro*. Al igual que la palabra *kuh*, el vocablo *cerro* para designar los edificios antiguos encierra múltiples significados, pues no sólo habla de los edificios como elevaciones, sino como lugares investidos de sacralidad, al igual que los cerros –como elevaciones orográficas–, en el resto del Área Maya y Mesoamérica.

Landa también habla con asombro sobre los edificios en Yucatán, como Las Casas:

Si Yucatán hubiere de cobrar nombre y reputación con muchedumbre, grandeza y hermosura de edificios como lo han alcanzado otras partes de las Indias, con oro, plata y riquezas, ella hubiera extendídose tanto como el Perú y la Nueva España, porque es así en esto de edificios y muchedumbre de ellos, la más señalada cosa de cuantas hasta hoy en las Indias se han descubierto, porque son tantos y tantas las partes donde los hay y tan bien edificados de cantería, a su modo, que espanta, y porque esta tierra no es tal al presente, aunque es buena tierra, como parece haber sido en el tiempo próspero en que en ella tanto y tan señalado edificio se labró, con no haber en ella ningún género de metal con qué labrarlo.<sup>55</sup>

Para Las Casas estas grandes obras son evidencia tangible de la civilidad de los indios:

[...] no es chico indicio de su prudencia y buena policía los admirables y antiquísimos edificios de bóveda y cuasi pirámides, al menos cuanto a la grandeza, y sobre montes o sierras hechas de tierra junta y traída, a mano edificados, y los caracteres y letreros que también allí en ellos se han hallado.<sup>56</sup>

Y específicamente, sobre los “edificios más principales de esa tierra”, describe primero los de Izamal, utilizando la palabra *cerro*:

---

55 Fray Diego de Landa, *op. cit.*, p. 187.

56 Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética...*, *op. cit.*, tomo II, libro III, capítulo CCXLI, p. 531.

Hay aquí en Izamal un edificio entre los otros, de tanta altura y hermosura que espanta, el cual se verá en esta figura y en esta razón de ella: tiene 20 gradas de a más de dos buenos palmos de alto y ancho cada una, y tendrán más de cien pies de largo [...] Encima de estos escalones se hace otra buena placeta y en ella, algo pegado a la pared, está hecho un **cerro** bien alto con su escalera [por la parte del] mediodía, donde caen las escaleras grandes, y encima está una capilla de cantería bien labrada. Yo subí a lo alto de esta capilla y, como Yucatán es tierra llana, se ve desde allí a maravilla tanta tierra como la vista puede alcanzar, y se ve la mar. Estos edificios de Izamal eran once o doce por todos, aunque éste es el mayor, y están muy cerca unos de otros.<sup>57</sup>

Luego describe los edificios de la antigua T-ho, actualmente Mérida:

Los españoles poblaron aquí una ciudad y llamáronla Mérida por la extrañeza y grandeza de los edificios, el principal de los cuales [...] [Tiene] apartado de sí como dos buenos tiros de piedra, otro muy alto y hermoso patio en el cual hay tres **cerros** que de mampostería estaban bien labrados, y encima sus muy buenas capillas de la bóveda como solían y sabían ellos hacer. Tiene bien apartado de sí un tan grande y hermoso **cerro** que, con haberse edificado gran parte de la ciudad [con piedras] de él [para hacer las casas con] que la poblaron a la redonda, no se ha de verse jamás acabado.<sup>58</sup>

En el *Calepino de Motul* existe una entrada en la que ya aparece la palabra *cerro* como sinónimo de pirámide: “**ah chun can** ydolo de los indios antiguos de merida. Item el cerro grande que esta tras sant francisco de merida”<sup>59</sup>

López de Cogolludo describe también los edificios de Izamal, pues era de llamar la atención la cantidad de pirámides que había,<sup>60</sup> así como sus dimensiones:

---

57 Fray Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 188-189. (Las negritas son mías).

58 *Ibidem*, pp. 189-190 y 192. (Las negritas son mías).

59 Fray Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, f. 15 r. (Paleografía de Miguel Vassallo).

60 Incluso actualmente Izamal es conocida como “La ciudad de los cerros”.

En el Pueblo de Ytzmal, junto à un **cerro** de los muchos que se ha dicho ay labrados à mano, que era morada de Sacerdotes Gentiles, y en èl se fundò despues el Convento que oy permanece; avia un Templo edificado à un Idolo, que tenían muy celebrado, que le llamaba Ytzamatul [...]

Otro Templo tenían en otro **cerro**, que cae al Poniente, dedicado tambien a este mismo Idolo, donde tenían la figura de la mano, que les servia de memoria, y à este Templo llevaban los muertos, y enfermos, donde dezian, que resuciataban y sanaban. Llamavanle *Kab ul*, que significa: mano obradora, donde ofrecian grandes presentes, y limosnas. [...]

Tenían otro Templo en otro **cerro**, que cae à la parte del Norte, y à este llamaban *Kinich KaKmò*, por llamarse assi un Idolo, que en èl adoraban, que significa Sol con rostro [...]<sup>61</sup>

Y sobre los cerros de Mérida dice:

[...] Los de Tihò, donde esta la ciudad de Merida [tenían] otro [ídolo] llamado *Ahchun caan*. Y assi se llama el **cerro**, que està al Oriente de nuestro Convento, que debía de estar en él. Para olvidar esta memoria se fundò en èl una Hermita dedicada à San Antonio de Padua, y assi todos le llaman ya el **cerro** de San Antonio, aunque la Hermita no permanece.<sup>62</sup>

La palabra *cerro* también fue usada en algunos juicios de idolatría, en donde se acusa a unos indios de hacer ceremonias idolátricas en esos lugares. En un juicio por idolatría, el día 12 de agosto de 1562, el testigo Francisco Pacab declaró:

[...] que en el dicho pueblo de Oxkutzcab, provincia de Mani, donde este testigo es natural, antes que viniese de allá vió hacer ciertos sacrificios de animales y perros a los ídolos [...] que se juntaron en casa del gobernador de Oxkutzcab [...] los principales del dicho pueblo [...] y estando todos juntos una noche comunicaron de sacrificar a los ídolos y matar un muchacho. Y así fueron a un **cerro** que está cerca de Oxkutzcab, que se dice Atachyachob

---

61 Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 197-198. (Las negritas son mías).

62 *Ibidem*, p. 198. (Las negritas son mías).

(?) y allí llevaron un muchacho que se decía Juan Pot huérfano del pueblo y que delante de los ídolos que allí habían llevado, que habían hasta sesenta, [...] y Enabriéndolo que lo abrió le sacó el corazón y lo dio al *ah-kin* Diego Cahuich, y el dicho *ah-kin* lo recibió y lo ofreció a los ídolos untándoles la sangre de ello. Y quien acabando de hacer el sacrificio llevaron el cuerpo a echar en un cenote que está algo desviado de allí que se dice Tixpayan. Y que el *ah-kin* dijo que aquello que hacían era lo bueno y que lo hacían sus antepasados y que aquello habían de hacer y acatar a sus dioses y que aquel sacrificio los hacían porque les proveyese de bastimentos y buenos temporales y porque había días que no llovía y se secaban las milpas.<sup>63</sup>

En otro documento dice:

[...] Y que demás de este sacrificio dende a pocos días hicieron un sacrificio en una milpa del cacique en que mataron un perro y un puerco y un venado y comieron y bebieron en el sacrificio al modo del tiempo de su gentilidad. Y que puede haber un mes hicieron otro sacrificio en un **cerro** desviado del pueblo en donde tenían ídolos, en el cual mataron perros, puercos, venados y comieron la carne de ello.<sup>64</sup>

En otro más, que data del 27 de febrero de 1565, dice:

[...] y que estos ídolos que tiene dicho están en un asiento que tiene en Tepalul. Y declara además de lo dicho otros cinco ídolos a quienes sacrificó copal que halló en Tichuenpe, asiento de milpa, que debe declarar donde está a quien fuere con él, y que estos eran de su hermano, que arriba ha declarado. Y queriéndole poner otra vez la dicha cuestión de tormento, declaró que en un asiento Colochevilacal estaban otros cinco ídolos, que los vio yendo a coger cera en un **cerro**. Y queriéndole poner otra vez la dicha cuestión de tormento declaró otros diez ídolos más [...]<sup>65</sup>

---

63 France V. Scholes y Eleonor B. Adams, *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, t. I, Antigua librería Robredo de Porrúa e hijos, México, 1938, p. 89. (Las negritas son mías).

64 *Ibidem*, p. 99. (Las negritas son mías).

65 *Ibidem*, p. 64. (Las negritas son mías).

En estos documentos se puede ver entre líneas el carácter ritual y cargado de divinidad de los *cerros*, pues es precisamente en esos lugares donde se llevaron a cabo los “actos de idolatría”. Sin perder de vista su calidad de lugares de refugio, relativamente alejados de los ojos de los evangelizadores, probablemente no sólo fueron escogidos por esta razón para realizar las ceremonias, sino porque encarnaban otros significados profundos de la cosmovisión maya.

Fray Bernardo de Lizana, introduce en su crónica un vocablo para nombrar a las pirámides que, al igual que *cerro*, se seguirá usando en la Península hasta la actualidad: *cuyo*. Esta palabra es una derivación y una castellanización de la palabra *kuh*, y a mi parecer, por su aparición tardía (siglo XVII), también tiene que ver con el desuso de la palabra original *kuh*.

[...] Y bolviendo [a] donde salimos, he dicho que hubo un rey solo y cabeza, porque los edificios, que hoy se ven despoblados, son de una misma manera y a un mismo modelo y, todos, fundados sobre **cerros** o **cuyos** hechos a mano. Es de creer, entonces, que, por indulto y por orden de uno, se hazía[n] y fabricava[n], pues todo iba de una forma misma [...]

De los más nombrados y suntuosos santuarios, o el más celebrado y reverenciado de los que en esta tierra hauía, y a donde todos acudían de muchas partes, era este pueblo y **cuyos** de Itzamal que hoy llaman. Y porque su fundación es, como ya he dicho, antiquísima [...]<sup>66</sup>

Lizana también habla sobre los edificios de Izamal:

Hay en este pueblo de Itzamal cinco **cuyos** o **cerros** muy altos, todos levantados de piedra seca, con sus fuerzas y reparos que ayudan a levantar la piedra en alto. Y no se ven edificios enteros hoy, mas las señales y vestigios están patentes en uno dellos. De la parte de medio<> día, tenían los antiguos a un ídolo, el más celebrado, que se llamava *Itzam [N]a T[h]ul*, que quiere decir “el que recibe y posee la gracia o rocío o sustancia del cielo”.

---

66 Fray Bernardo de Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, UNAM-IIFL-CEM, México, 1995, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12), pp. 59-60. (Las negritas son mías).

[...] Otro altar y templo, sobre otro **cuyo**, levantaron estos indios en su gentilidad <> [a] aquel su rey o falso dios *Itzam [N]a T[h]ul*, donde pusieron la figura de la Mano, que les servía de memoria.

[...] Assí mismo, hauía otro **cuyo** o **cerro** de la parte del norte, que hoy es el más alto, que se llamaba *Kin Ich Kak Mo*. Y era la causa que sobre él hauía un templo y, en él, un ídolo que se llamava assí.

[...] Hauía, assí mismo, otro **cuyo** llamado aún hoy en día por los naturales *Paa Pol Chac*, que es en [el] que hoy está fundado el convento de mi padre san Francisco, y significa el nombre, en castilla, “casa de las cabezas y rayos”.

[...] Otro **cerro** hay, que era casa y morada de un gran capitán que se llamava *Hun Pic Tok*, y éste está entre el mediodía y puniente.<sup>67</sup>

En el *Devocionario...* de Lizana hay varios capítulos que llevan, incluso en el título, la palabra *cuyo*, sin embargo pondré aquí fragmentos de uno en especial, que refleja la idea negativa de que los *cuyos* eran casas del demonio:

[...] Assí, pues, el santo fundador deste pueblo y convento, fr[ay] Diego de Lan<>da, haviéndole dicho los indios que querían fundar junto al **cuyo** o **cerro** llamado *Kabul* por ser tierra fértil y [de] buen estalaje, les respondió el santo religioso lo referido del profeta: “-Traedme un vaso nuevo lleno de sal de la divina gracia”. Esto es, “si queréis fundar junto a esse **cuyo** donde el Demonio os tenía engañados y adorávades la Mano de un falso dios lleno de amargura para vuestras almas, recoged limosna para traer una imagen de la Virgen santíssima [...]”.<sup>68</sup>

[...] Y comoquiera que, en este sitio y **cu<>yos**, había tan celebrados ídolos y adoración del Demonio, que tenía persuadidos a todos los naturales deste reyno que allí hallarían, y hallavan a su parecer refugio y amparo en sus necesidades, salud y vida y bienaventuranza [...] Y, como Dios fue servido que estos miserables conociessen el engaño en que vivían, que eran falsos los

---

67 *Ibidem*, pp. 62-64. (Las negritas son mías).

68 *Ibidem*, p. 85. (Las negritas son mías).



dioses que adoraban, incapaces de hazerles bien, y que Dios verdadero era el criador del cielo y tierra, “el camino, la verdad y la vida”, como el mismo Chisto [*sic* por Christo] dixo por s[an] Juan, también fue servido y dispuso que la imagen de su santísima Madre fuesse traída y colocado su templo sobre el **cuyo** y monte más alto deste pueblo y sitio para que en él fuesse venerada y visitada, y ensalzado el santo nombre de su santísimo hijo, Jesús y señor n[uestro]; para que fuesse pavor y temor de los demonios que aquí eran adorados.<sup>69</sup>

[...] Y la causa deve de ser que Dios y señor nuestro ha querido mostrar sus maravillas en su santísima Madre e imagen suya en este pueblo y provincia, para que los indios naturales de otras vean y alcancen a saber que, en estos montes y **cuyos** donde havía tantas idolatrías, hay hoy tantas maravillas y milagros, que les obliguen a dexar las que tienen, y sus falsos dioses, en sus montes donde están encerrados y habitan y viven gentílica y bárbaramente, y se vengan a la fe de Christo y a visitar este santo templo, como se ve y ha visto tantas vezes.

Y he dicho que está el templo desta reyna y Señora fundado en un **cuyo** y **cerro** o monte alto, a quien podemos, con justo título, llamar Olimpo verdadero, de quien dize Lucano que “excede y se levanta sobre las nuves”.<sup>70</sup>

Además, en estos fragmentos el clérigo dice cómo en estos *cerros* de Izamal, se instalaron imágenes cristianas y cómo sobre el cerro más grande e importante para los mayas, construyeron la iglesia cristiana con el propósito de acabar con las idolatrías. Este tipo de prácticas extendidas por todo el “Nuevo mundo” tuvieron un doble filo, pues quedaron subyacentes las fuerzas y significados originales de dichos lugares “convertidos”.

Fray Antonio de Ciudad Real, cuya obra terminó a finales del siglo XVI ha-

---

69 *Ibidem*, p. 89. (Las negritas son mías).

70 *Ibidem*, pp. 89-90. (Las negritas son mías). Nótese que en estos fragmentos está usada la palabra *monte* en sus dos acepciones: como elevación y como espacio silvestre lleno de vegetación. En general, esta última fue, y aún hoy es, la más usada en el español local.

bla de las pirámides con una palabra que no había sido utilizada hasta entonces en las crónicas: *mul* [*múul*]. Este vocablo está en lengua maya peninsular, y también aparece en el *Calepino de Motul*, obra del mismo fraile. En el *Calepino* dice:

**mul** (en composición) hazer algo de comunidad o de mancomún entre muchos; aunque no sean más de dos. *Item*, en composición con nombre, cosa hecha assí, o que es de comunidad o del común.

**mul bil** cosa hecha de comunidad. *Item*, cosa amontonada o a montones.

**mul cahtal** morar juntos en comunidad.

**mul mul** cosa junta y amontonada

**mul tun** montón grande de piedras, o montecillo hecho assí a mano.<sup>71</sup>

Como se puede ver, esta palabra alude tanto al hecho de que las pirámides estén hechas de material amontonado, como a que fueron hechas por “muchos en comunidad”.

En su *Devocionario*... Lizana pone la palabra *mul* [*múul*], y al parecer es la mención más temprana a este respecto. Primero habla de Ichmul:

Pegada al convento está la ramada, capilla y patio de los indios, como en los demás pueblos, y no lejos del patio está un **ku** o **cerro** alto, hecho a mano (que en aquella lengua se llama **mul**), en que antiguamente sacrificaban a los ídolos; agora está hecho monte, y en lo alto dél puesta una cruz grande. No lejos deste **mul** hay otros tres o cuatro, no tan altos, que servían en tiempo de la gentilidad de lo mesmo; los unos y los otros están fundados, según dicen, sobre bóvedas de sepulturas.<sup>72</sup>

---

71 Fray Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, ff. 312v y 313r. (Paleografía de Miguel Vassallo).

72 Fray Antonio de Ciudad Real, *Tratado Curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, UNAM-IIH, México, (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 6), 1976, p. 328. (Las negritas son mías).

Luego habla de Izamal:

Hay en aquel pueblo algunos *kúes* o *mules*, y entre éstos uno muy alto, al cual se sube por una escalera de piedra de cien escalones, los primeros cincuenta son muy grandes y disformes, y al cabo de ellos se hace una plaza capaz de mucha gente; luego se suben los otros cincuenta, los cuales son pequeños, y en lo alto está una plazuela pequeña. [...] Todo aquel *mul* se hizo a manos, y ya está casi cubierto de árboles y hecho monte.

El convento de Itzmal, cuya vocación es de San Antonio, está acabado, con su claustro alto y bajo, dormitorios e iglesia, hecho todo de cal y canto y de bóveda; está edificado sobre un *mul*, y súbese a él por muchos escalones. Para edificarle se abajó el *mul* un poco, habiendo primero derribado un edificio antiguo, muy soberbio, labrado de cal y canto, con piedras de extraña grandeza, así de largo como de ancho, puestas en lo alto y muy bien labradas, en el cual (antes de que el convento se hiciese) moraron mucho tiempo frailes, porque había aposentos para celdas y oficinas e iglesia, todo muy capaz [...] <sup>73</sup>

Es interesante que, como lo notara Lizana, Ciudad Real también haga la observación de que esos *mules* [*múuloòb*] están ya enmontados. Este fraile elige la palabra *mul* [*múul*] para poner en su crónica. La usa en el título y en el comienzo del primer capítulo, sin embargo, después, en lo siguiente del texto prefiere llamar a estas construcciones *cuyos* o *cerros*, como ya se vio anteriormente:

*Del principio y fundación destes **cuyos** o **mules** deste sitio y pueblo de Itzamal*

Mas no será posible dexar de tratar alguna cosa de la fundación desta tierra, si bien sucintamente, porque haze al propósito que llevamos. Y assí mismo, se havrá de advertir qué principio tuvieron estos **Cuyos**, **cerros** o **Mules**, y para qué fin se levantaron.<sup>74</sup>

---

73 *Ibidem*, p. 332. (Las negritas son mías).

74 *Ibidem*, p. 57.

Con el recorrido por las crónicas coloniales y algunos textos de los evangelizadores, es posible ver la impresión que tuvieron los españoles de las muchas pirámides, de diversos periodos históricos, que había en la península de Yucatán, y también cómo la percepción inicial va transformándose con el tiempo, al igual que las pirámides mismas, y las palabras para nombrarlas. A final de cuentas, perviven las palabras *cerro*, *cuyo* y *múul*, vocablos que tienen implicaciones más allá de la mera descripción formal, pues encierran en sí mismas el complejo simbólico que guardan las pirámides como *montañas* mayas, con cualidades importantes para la cosmovisión actual de los pueblos mayas peninsulares.

Los españoles alcanzaron a ver y describir muchas cosas sobre los *cerros*, principalmente lo que les asombraba por nuevo y desconocido –como la arquitectura y el paisaje– y también lo que reprobaban por tener tintes de idolatría –las ceremonias y ofrendas–; sin embargo los significados profundos no fueron relatados en general, probablemente ni siquiera fueron atisbados. Por esto se hace imperante hacer una revisión profunda y detenida de los textos coloniales de tradición maya peninsular para tratar de vislumbrar, desde nuestra óptica, justamente aquellos significados sobre las montañas que integran el gran complejo simbólico que nos ocupa en esta investigación.



## CAPÍTULO 4

### LAS MONTAÑAS EN LOS TEXTOS COLONIALES DE TRADICIÓN MAYA PENINSULAR

En los textos coloniales de tradición maya peninsular quedaron plasmadas ideas y conceptos que provenían desde la época prehispánica, estos fueron transmitidos por tradición oral o se conservaron escritos con glifos mayas en libros hechos a la manera mesoamericana. La labor de evangelización y la necesidad de contar con escribanos para asuntos legales, llevó a que algunos mayas de las clases altas fuesen alfabetizados. Pero como ocurre con otras herramientas de los dominadores, la lectoescritura en caracteres latinos fue apropiada por los pueblos mayas, que no sólo la usaron para la agenda de los conquistadores sino para sus propios intereses, que incluían la preservación de su conocimiento, creencias y tradiciones. Un ejemplo de ello es el corpus conocido como libros de *Chilam Balam*. Existen distintas versiones y copias de ellos, y se han encontrado dispersos en diferentes comunidades de la Península. En el mundo académico existe el consenso de que los ejemplares de los que actualmente contamos fueron hechos en el siglo XVII o posteriormente, pero se realizaron a partir del trasunto de textos más antiguos que pudieran incluso ser códices. A los textos originales se les hicieron adendas y se les agregó información de clara raíz occidental.

Los textos coloniales de tradición maya peninsular aportan información en cuanto a las ideas que tenían los mayas de esa región sobre las montañas –tanto naturales como artificiales–, pues reflejan parte de ese denso bagaje que provenía desde la época prehispánica y que conformaba su cosmovisión. Las menciones de las montañas no son abundantes, pero sí aparecen consistentemente en los textos que se analizaron: El *Chilam Balam de Chumayel*, El

libro de los libros de Chilam Balam,<sup>1</sup> *Los cantares de Dzitbalché* y *El ritual de los Bacabes*. También se revisaron otro tipo de documentos como los *Papeles de los Xiu de Yaxá*, el *Códice Calkiní*, los *Títulos de Ebtun*, la *Relaciones geográficas* escritas por Gaspar Antonio Xiu, el juicio de residencia de Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, un juicio de Valladolid de 1618 y otro juicio por idolatría en el pueblo de Homun. Si bien estos documentos no son propiamente obras mayas como podríamos considerar a las que mencioné en primer lugar, y responden a necesidades y requerimientos dictados por los españoles, o a respuestas ante sus embates –los papeles, títulos y genealogías que sirvieron a los indígenas para pelear legalmente por sus derechos–, sí arrojan información y concepciones propias de los mayas. Por esto, aunque podría parecer un revoltijo desordenado de fuentes, su estudio nos brinda indicios sobre la concepción de la *Montaña* como complejo simbólico y sus alcances en ámbitos sumamente importantes para los mayas peninsulares de la época colonial.

Estas menciones se pueden agrupar, para su mejor comprensión, de acuerdo a su temática en: Metáforas y difrasismos, rituales que se llevaban a cabo en los *cerros*, nombres o referencias de lugares, la construcción de los *cerros* por los “antiguos”, y las montañas en relación con los linajes.

---

1 Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, FCE, México, 1998, (Colección Popular, 42). Esta obra es una labor filológica que intentó reconstruir el *Chilam Balam* a partir de “la reconstrucción realizada mediante una cuidadosa colación de las varias versiones, siguiendo un método riguroso...”, p. 11. Así, esta obra está basada en el cotejo y traducción de diversos fragmentos de los *Libros de Chilam Balam* de: Chumayel, Tizimín, Káua, Ixil, Tekax, Nah, Tusik, Maní (*Códice Pérez*).



## Metáforas y difrasismos

En algunas ocasiones las montañas aparecen mencionadas en estas fuentes formando un difrasismo<sup>2</sup> muy usual en los pueblos mayenses.<sup>3</sup> En este caso aparecen mencionadas las montañas y las tierras planas o valles, como complemento; esto es un concepto que engloba a todos los lugares o al “mundo” y que es ampliamente usado en la retórica de diversas lenguas mayenses. Aquí podemos ver unos ejemplos en el *Libro de los libros de Chilam Balam*:

Katun 8 Ahau

[...] Tristeza habrá entonces. Cit Bolón Ua, Decidor-grandes-mentiras, es su rostro en el cielo. Pan de Pedernal, agua de pedernal; ruda palabra guerrera que no temerá de nadie el pan ni el agua; que empobrecerá la **llanura**, que empobrecerá la **sierra** hollada en busca de alimento. No tendrá agua la **llanura**, ni tendrá agua la **montaña** porque en todos los pueblos y provincias no estarán los Bacabes, Vertedores, y entonces vendrá Kinich Kakmó, Guacamaya-de-fuego-de-rostro-solar, a reinar.<sup>4</sup>

Aquí se habla de que en un *katún 8 Ahau* se espera un tiempo difícil de gran sequía por todos lados y para expresarlo se usa el difrasismo mencionado: la llanura/ la sierra, la montaña.

Otro ejemplo similar, en el que en la reelaboración del texto aparece el difrasismo, se encuentra también en la reconstrucción de Rendón y Barrera Vázquez:

Año 8 Kan

---

2 Mercedes Montes de Oca nos dice que en los estudios de las lenguas mayenses los difrasismos suelen ser llamados también binomios o pares. Véase al respecto: Mercedes Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, UNAM-IFFI, México, 2013, p. 18.

3 Un ejemplo de esto se puede ver en: Leonhard Schultze Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1954, (Biblioteca de cultura popular 20 de octubre, 49), pp. 52-53.

4 Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op. cit.*, p. 60. (Las negritas son mías).

8 Ahau en Uno Poop, Estera, noveno año tun del Cinco Ahau. Será el tiempo en que se esté encucillado en su gruta porque arda lo alto de los **cerros**<sup>5</sup>, y arda la superficie de la tierra, y ardan los barrancos, y se encienda el fuego en los grandes zacatales, y ardan las orillas arenosas del mar, y ardan las semillas de la calabaza Sicil y ardan las semillas de la calabaza K'um; y arderá también el Macal, Ñame, en este término del katun. Será en Ichcaansihó, Faz-del-nacimiento-del-cielo, donde se encoja para soportar su carga Ah Itzam, El-brujo-del-agua, en donde reciba carga dura y dolorosa. Estallarán las lajas, silbará la perdiz, silbará el venado en la faz de la **sabana**. Esparcida será Ix Kan Itzam Thul, La-preciosa-bruja-del-agua-a-chorros, en las **sabanas**, en las **montañas**, a la vista de los sabios; presente estará Ah May Cuuc, El-venado-ardilla, presente estará en las **montañas** en este tiempo del katun. Blanqueada será la carga del año, blanqueada la ropa, blanqueados los bra-gueros-ceñidores.

Tendrá agua para que beba y pedirá a gritos su lugar en los restos del Sol, el Buluc Ch'abtan, Once-ayunador, en el onceno tun. En el onceno año tun acontecerá.<sup>6</sup>

En este caso, aunque al principio no se usa un par léxico, se da a entender por la descripción de todos los lugares donde arderá el fuego, que será por todas partes. Posteriormente sí aparecen en par las sabanas y las montañas, que serán esparcidas con el agua de *Ix Kan Itzam Thul*, así se da a entender que será por todos lados.

Otro ejemplo similar es este:

Año 12 Kan

12 Kan, Piedra-preciosa, en Uno Poop, Estera. En el decimotercero año tun será el día que diga su palabra el Sol, cuando se hablen mutuamente los zo-pilotes; los hijos del día a los hijos de la noche, en el cielo y en la tierra; será

---

5 Estos investigadores nos ponen en una nota la asociación de esta frase con los ritos agrícolas en la cúspide de los cerros en el centro de México. Véase nota 8 de la parte de “Los katunes aislados”. Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op. cit.*, p. 177.

6 *Ibidem*, pp. 106-107. (Las negritas son mías).

en este decimotercero año tun cuando ardan los cielos, y la tierra tenga fin de la codicia. Así ha de suceder por el exceso de soles: y vendrán los ruegos a Hunab Ku, Deidad-única, para que su majestad tenga compasión. Siete serán los años de sequía: estallarán entonces las lajas, arderán los nidos de las aves arriba, arderá la savia del zacatal en la **llanura** y en los barrancos de la **sierra**. [...] Será el tiempo en que se desbaraten la albarradas y venga la destrucción sobre la grandeza del mundo, sobre la superficie de las **montañas** por la avidez del Maax Kin, Mono-del-sol, del Maax Ah Itzá, Mono-de-los-Itzaes, Brujos-del-agua [...] <sup>7</sup>

En otro texto de tradición maya, *Los cantares de Dzitbalché*, hay un ejemplo de este binomio en un fragmento muy hermoso, que habla sobre un ritual de iniciación femenina antes de contraer matrimonio:

Cantar 4

Vamos al recibimiento de la flor

1. Alegría
2. cantamos
3. porque vamos
4. al Recibimiento de la Flor
5. Todas las mujeres
6. mozas,
7. [tienen en] pura risa
8. y risa
9. sus rostros, en tanto que saltan
10. sus corazones
11. en el seno de sus pechos.
12. ¿Por qué causa?

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 111-112. (Las negritas son mías).

13. Porque saben
14. que es porque darán
15. su virginidad femenil
16. a quienes ellas aman.
17. ¡Cantad La Flor!
18. Os ayudarán (acompañarán)
19. El Nacom y el
20. gran Señor Ah Kulel
21. presentes en el cadalso
22. El Ah Kulel canta:
23. “Vámonos, vámonos
24. a poner nuestras voluntades
25. ante la Virgen
26. la Bella Virgen
27. y Señora
28. la Flor de las Mozas
29. que está en su alto cadalso,
30. la Señora...
31. Suhuy Kaak.
32. Asimismo [ante] la Bella
33. X Kanleox
34. y [ante] la Bella X Z
35. oot y la Bella
36. Señora Virgen
37. X T'oot'much.

38. Ellas son las que dan el Bien
39. a la Vida aquí sobre
40. la Región, aquí sobre
41. la **Sabana** y a la redonda
42. aquí en la **Sierra**<sup>8</sup>
43. Vamos, vamos, vámonos
44. jóvenes; así
45. daremos perfecto regocijo
46. aquí en oitil
47. Piich, oitil Balche.<sup>9</sup>

En este Cantar se habla de cómo las diosas que se enumeran ahí otorgan el bien sobre toda la tierra, “sobre la Sabana y a la redonda aquí en la Sierra”. Si bien *Sabana* y *Sierra* se pueden ubicar como regiones en la Península, aparecen también en este difrasismo típicamente maya.

Otro par léxico muy interesante, que aparece en *Los libros de los libros...*, es “escalarán las nubes, escalarán las montañas”, y tiene que ver directamente con la cualidad de las montañas y las pirámides de ser lugares liminales de comunicación con las entidades sobrenaturales. Según Barrera Vázquez y Rendón,

---

8 En los textos a los que tuve acceso en su versión en maya (todos, excepto los fragmentos de *El libro de los libros...*) pondré, en notas al pie, el texto de los renglones en donde aparecen las palabras relativas a montaña (*wits* (uitz), *puuc* (puc), *múul* (mul)). Esto por ser de gran interés debido a que las diversas traducciones varían en sus criterios para traducir estas palabras por las palabras en español *montaña*, *cerro*, *sierra*: “42. *lumil-uay-uitzil*”. En este caso Martha Iliá Nájera pone en la nota al pie “UITZIL. Es el nombre maya de la serranía que corre desde Maxcanú al sur cerca de la costa, en contraste con la otra rama que corre del mismo punto rumbo al suroeste que se llama *Puuc*”. Martha Iliá Nájera Coronado, *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, UNAM-IIFL-CEM, México, 2007, p. 150.

9 *Ibidem*, pp. 149-151. (Las negritas son mías).

este par hace pensar en el culto agrícola en las cimas de los cerros en los Altos de México:<sup>10</sup>

Ésta es su palabra de Oxlahun Tiku, Trece-deidad, como fue explicada por el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Chilam Balam, Brujo-intérprete: A su tiempo será –dijo– que coman, que coman su maíz comprado; que beban, que beban su agua comprada, cuando sea el tiempo en que se encorven sobre la tierra, cuando sea el tiempo en que la tierra se les acerque a la faz. Entonces escalarán las nubes y escalarán las **montañas**; será el tiempo en que sufran la derrota, el tiempo de las revueltas y motines; será cuando se enrosque el cogollo del henequén ch'elem, cuando venga el remedarlos y el burlarlos; cuando el tronco de la ceiba sea resellado, cuando venga la pesada carga al hijo de Maax, Mono.<sup>11</sup>

Otro ejemplo de esta metáfora, para subir a los cerros-templos, aunque en este caso no está pareada, es el siguiente:

11 Ahau  
[...]

En la tercera vuelta del katun será el tiempo de escalar las **montañas** por la sequía y los grandes padecimientos del hijo del gran Itzá, Brujo-del agua. Pero no acabarán por completo el tiempo de la Flor de Mayo y los hombres de la Flor de Mayo dentro del cristianismo.<sup>12</sup>

En los *Chilam Balam* aparecen constantemente metáforas que, actualmente, no se han logrado entender. En el caso de “se hablarán entre sí las montañas” no encontré ningún trabajo en donde se aborde esta metáfora en particular:

---

10 Véase nota 8 de la parte de “Los katunes aislados”. Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op. cit.*, p. 177.

11 *Ibidem*, p. 92-93. (Las negritas son mías).

12 *Ibidem*, p. 90. (Las negritas son mías).

### Año 1 Muluc

Cuando se asiente 1 Muluc, Inundación, se hablarán entre sí las **montañas** sobre la redondez de la tierra, por sobre Uuc Chapat, Siete-ciempies-escolopendra. Siete será su carga, de siete grados su sobrecarga. En este segundo año tun se perderán las bragas-ceñidores, se perderán las ropas, ropa será de generaciones estériles. Arrebatado será su pan, arrebatada el agua de su boca.<sup>13</sup>

Otra metáfora que tiene relación es “cuando baje la carga a las montañas”:

### Año 10 Ix

[...] Entonces será cuando baje la carga a las **montañas** y a Maycuy, Tecolote-venado. Acontecerá aquí en Mayapan, Estandarte-venado, aquí en May Ceh, Pezuña-del-venado, én Xau Cutz, Garra-del-guajolote silvestre; aquí pasará todo hasta el fin. Éste es el katun en que danzará Chac Dzidzib, Pájaro-cardenal, Chactun Pilix, Cola-roja, en la mesa pétrea, la que está en medio de la llanura; así ocurrirá en el katun porque son éstas las aves que anuncian al Halach Uinic, Jefe.<sup>14</sup>

En cuanto a la forma indígena de relatar, en el *Chilam Balam de Chumayel* encontramos un fragmento en donde se puede ver metafóricamente una parte del mito, muy extendido en Mesoamérica, sobre la obtención del maíz del interior de una montaña por las personas de esta humanidad. Esta pequeña parte, de suma importancia para el tema de las montañas, supone algunos enredos en la traducción, así que para analizarlos, citaré la versión original en maya, la traducción al inglés de Roys y la traducción al español de Mediz Bolio en la edición de De la Garza. El siguiente fragmento se encuentra en la sección titulada en español “Libro de los espíritus” y en inglés “*The Ritual of the Angels*”:

*Ca than tumen D<io>s citbil / tu ba tu hunal, ti ox cocox akab cuchie. Lay u yax than ku ti minan caan yetel luum, ca ti luk tu tunil, ti lubi tu capiz tun.*

13 *Ibidem*, p. 102. (Las negritas son mías).

14 *Ibidem*, p. 109. (Las negritas son mías).



*Tiix tun u patah u kuil. Ca pecnahi huntic pic katun, cu than hunpiz ti tun de gracia, hun piliz tun de gra<cia>. Op hach kintah tu pach **acantun**. Mac ti zihi ca emi ca yum? Tech a uohel. Zihil u cah u yax batan op hochh chchintah yu pach **acantun**.*<sup>15</sup>

*This was the first word of God, when there was neither heaven nor earth, when he came out of the stone and fell into the second stone. Then it was that he declared his divinity. Then resounded eight thousand katuns at the word of the first stone of grace, the first ornamented stone of grace. It was the macaw that warmed it well behind the **acantun**.*

*Who was born when our father descended?*

*Thou knowest. There was born the first macaw who cast the stones behind the **acantun**.*<sup>16</sup>

Sonó la primera Palabra del Dios, allí donde no había cielo ni tierra. Y se desprendió de su Piedra y cayó al segundo tiempo y declaró su divinidad. Y se estremeció toda la inmensidad de lo eterno. Y su palabra fue una medida de gracia, un destello de gracia y quebró y horadó la espalda de las **montañas**. ¿Quién nació cuando bajó? Gran Padre, Tú lo sabes.

Nació su Primer Principio y quebró y barrenó la espalda de las **montañas**.<sup>17</sup>

En la traducción al español de Mediz Bolio se habla de las montañas, sin embargo en la versión original en maya la palabra que aparece no es *uitz* [*wits*], *puc* [*puuc*], ni *mul* [*múul*], es *acantun*. El problema de la traducción de esta palabra es complejo. Según Roys la palabra *acantun* se podría traducir como “piedra de cimientó”. Pero explica también, citando a Landa, que los cuatro *acantunes* eran las columnas de piedra que se plantaban para representar a los cuatro *bacabes*<sup>18</sup>

---

15 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, R. Roys, (trad. y ed.), University of Oklahoma Press, Norman, 1967, p. 36. (Las negritas son mías).

16 *Ibidem*, p. 111. (Las negritas son mías).

17 *Chilam Balam de Chumayel*, Mercedes de la Garza (ed.) y Antonio Mediz Bolio (traductor) CONACULTA, México, 2006, (Cien de México), pp. 101-102. (Las negritas son mías).

18 La pluralización en maya sería *bacaboòb* y *acantunoòb*.

en las ceremonias de año nuevo.<sup>19</sup> En el *Ritual de los Bacabes* esta palabra aparece mencionada en varias ocasiones, algunas veces formando un binomio con *acante*, otra palabra similar; también aparece pareada con *maxcal*,<sup>20</sup> una de las palabras mayas para temazcal. Ramón Arzápalo traduce *acantun* como “piedra parlante”, pues dice que el primer elemento de la palabra, *acan*, significa “gemir, estar fatigado, quejarse el enfermo, se trata en este contexto de balbucear, hablar en voz baja”.<sup>21</sup> Por otro lado, David Bolles dice que la palabra *acantun* puede ser una forma alternativa de *actun*, “arco de piedra”, que denota un refugio rocoso, cueva o gruta.<sup>22</sup> Yo creo más acertada la idea de que, en este fragmento, *acantun* era un tipo muy específico de columna de piedra relacionada, como describe Landa, con ciertos rituales. Asimismo debemos considerar para la interpretación del vocablo que estas columnas eran la representación de la creencia de que en las cuatro esquinas del cosmos existían cuatro pilares que sostenían al cielo y una más en el centro.<sup>23</sup> En este sentido la traducción de Mediz Bolio de este pequeño pero importante pasaje del *Chilam Balam de Chumayel*, puede ser acertada respecto a la traducción de *acantun* como *montaña*, pues lo que se relata ahí es el mito de la obtención del maíz. Este mito está ampliamente extendido en Mesoamérica e incluso en áreas culturales aledañas.<sup>24</sup> Justamente un punto en el cual varía el relato es el lugar donde se hallaba encerrado el maíz: en muchos casos es en una montaña, pero igual puede ser dentro de una peña,

---

19 Sobre esta ceremonia relacionada con los acantunes, véase: Claude Baudez, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, UNAM-IIA/CEMCA/CCCAC, México, 2004, pp. 295-297.

20 Esta palabra es un préstamo del náhuatl de la palabra *temazcal*, generando así un vocablo nahuatl mayanizado. Véase David Bolles, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*, FAMSI, *sub voce*: maxcal.

21 *El ritual de los Bacabes*, UNAM/UADY/Ayuntamiento de Mérida, Mérida, 2007, nota 19, p. 25.

22 David Bolles, *op. cit.*, *sub voce*: acantun.

23 Las columnas son parte del complejo mesoamericano de las piezas sostenedoras del cielo. Véase al respecto: Alfredo López Austin, “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, *Monografías del Jardín botánico de Córdoba*, núm. 5, 1997, pp. 85-98, Córdoba.

24 Véase al respecto: Miguel Vassallo, comunicación personal, noviembre 2013.

una gran roca e incluso algunas mencionan una troje. En este sentido, también estas columnas de piedra pueden ser una variación de este elemento del mito. Según Vassallo: “en el análisis de los mitos del origen del maíz que tienen una estructura donde aparecen la montaña, las hormigas y el rayo, se ha visto a la montaña, a la peña y a la troje como elementos separados y tal vez equivalentes, siendo que en realidad dentro del relato se utiliza la fórmula *pars pro toto* para evocar a la montaña, pieza fundamental de la cosmovisión mesoamericana”<sup>25</sup> Así pues, Mediz Bolio en su traducción buscó la palabra que mejor reflejara la esencia de ese mito, y lo plasmó poniendo la palabra y el concepto de *Montaña*.

### Rituales en los cerros

Otro aspecto en donde se toca el tema de las montañas en los textos coloniales de tradición indígena es en el campo de los rituales. Ya mencioné que las fórmulas “escalarán las nubes, escalarán las montañas” y “arda lo alto de los cerros” eran probablemente una forma para referirse a los ritos que se llevaban a cabo en la cima de los cerros, ya fuera como una mera alusión a las costumbres rituales llevadas a cabo en gran parte del Área Maya y Mesoamérica o, de hecho, una referencia a rituales realizados por los mayas peninsulares. Uno de los cantares de Dzitbalché habla de un ritual de final de periodo, el título es muy revelador:

Cantar 12

KILIIIZ-TUUP YOK-UITZ

EL APAGAMIENTO DEL ANCIANO SOBRE EL MONTE

Declina el sol en las faldas del cielo al po-  
niente; [suenan] el tunkul, el caracol y  
el zacatán y se sopla la cantadora  
jícara. Se seleccionan todos...

---

25 *Idem.*

han venido. Después, saltando  
van para llegarse ante  
el popolna [donde está] el Ahua [*sic* por Ahau] Can.  
Allí también están el Holpoop y  
los Chaques, así como el señor Ah Ku-  
lel y sus ayudantes.  
Han llegado los músicos-cantantes,  
los farsantes, bailarines  
contorsionistas, saltarines  
y los corcovados y los espectadores.  
Todas las personas han venido en  
pos del Señor Ahua [*sic* por Ahau] Can a la di-  
versión que se hará en medio  
de la plaza de nuestro pueblo.  
Al comenzar a penetrar el sol  
en las faldas de la superficie del cielo, es el momento conveniente  
para comenzar...  
[...] copal [...]  
El señor del Cielo recibirá el humo  
del fuego para escocer el rostro  
del Señor Sol. Vámonos, vamos al tronco  
de la Ceiba;<sup>26</sup> vamos a poner el trueque-ofrenda  
para el nuevo año. Ya,  
ya han pasado los dolorosos días.  
Vamos a reunirnos

---

26 Miguel Vassallo me hizo notar que por lo menos hay dos ejemplos donde aparece relacionado el tronco de la ceiba con rituales en la cima de las montañas, uno sería el presente, y el otro es el de la referencia número 319. Lo anterior merecería profundizar en este hecho.

en el pueblo; vamos al oriente del pueblo a colocar  
la columna de madera del Viejo Recibidor del Fuego  
sobre el **cerro**.<sup>[27]</sup> Traed  
todas las cosas nuevas  
tirad todas las cosas  
viejas. El Señor Dios ha  
concedido que paseamos [*sic* por pasemos] los malos  
días aquí en el pueblo, porque  
van a venir otros días  
otros uinales, otros años  
otro katún, para  
que venga a completarse una  
veintena de años para el ka-  
tún. Vamos a poner  
nueva piedra de término (de año) a la puerta  
del pueblo. Busquemos una blanca  
piedra para indicar  
que otro año ha pasado...<sup>28</sup>

Este caso es muy interesante, pues no hay muchas referencias a este ritual en el Área Maya. Para el caso del centro de México contamos con descripciones minuciosas de cronistas como Durán y Sahagún. El ritual se llevaba a cabo en la cima de una montaña y era parte muy importante de los ritos de terminación de periodo de año, que a la vez marcaba el inicio de otro, como su nombre lo indicaba: Fuego nuevo. En este caso, el nombre del cantar 12 “El apagamiento del anciano sobre el monte”, hace alusión a la extinción ritual del fuego para,

---

27 En maya: “*xocomcheil-kiliiz-kaam-kak, yookol-uitz-taal-zeeix*”. Martha Ilia Nájera Coronado, *op. cit.* p. 172.

28 *Ibidem*, pp. 170-174.

posteriormente, ser prendido nuevamente en el cerro y de ahí llevarlo a toda la población. Alfredo Barrera Vázquez hace una observación respecto a este cantar:

Según Landa, los mayas de Yucatán hacían cada año el primer día de Poop, después de los cinco días aciagos durante los cuales el fuego permanecía probablemente apagado, una ceremonia de año nuevo y encendían entonces el nuevo fuego. [...] El título se refiere evidentemente a la ceremonia del apagamiento del fuego al comienzo de los días aciagos, pero no se menciona en el cantar. En éste se canta la ceremonia del recibimiento del nuevo año, después de los días aciagos.<sup>29</sup>

---

29 Alfredo Barrera Vázquez, *op. cit.*, nota 1, p. 72.

Landa nos acerca al pensamiento indígena sobre ciertos rituales en los días *uayeb*, también llamados en español días aciagos o nefastos, que por tratarse de rituales de terminación de periodo están relacionados con las montañas. El fraile describe los rituales que dependiendo del cargador del año se hacían en alguno de los montones de piedra que ponían en las cuatro entradas de los pueblos. Si bien estos montones no son propiamente montañas, ni *cerros* en el sentido de pirámides, sí podemos hacer una analogía con éstas debido a su importante situación en la geografía de cada pueblo, es decir: en los cuatro cuadrantes, así como en la entrada y en su salida. Esto sugiere una *proyección* de las montañas cósmicas de las cuatro esquinas del universo, las cuales sostienen los distintos niveles del cielo. Recordemos que en una de sus acepciones, la palabra *múul*, que hasta el momento hemos tomado como el término maya para pirámide, significa *montón*. En estos rituales que menciona Landa es obvia la analogía de esos “montones de piedra” con las montañas, y esto no solamente en el sentido de lugares preeminentes en la distribución cósmica, sino como sitios imprescindibles para realizar rituales tan importantes como los que acontecían en los días *uayeb*. Además, cada año se rotaba el punto cardinal: el ritual comenzaba en el rumbo en el que había acabado el año anterior y terminaba en el siguiente, en sentido opuesto a las manecillas del reloj, logrando así una circularidad espacial en la cual se manifestaba el calendario coincidiendo el cargador del año con su punto cardinal. Fray Diego de Landa, *op. cit.*, pp. 140-145.

## Deidades, enfermedades y lugares relacionados con montañas

Respecto al tema de rituales en relación con la mención de montañas, hay que abordar el *Ritual de los Bacabes*. En esta obra que reúne conjuros, plegarias y recetas médicas, aparecen reiteradamente mencionadas las montañas. Como dice Arzápalo Marín, “la difícil tarea de traducción e interpretación literaria y cultural de los oscuros enunciados servirán de base a estudios posteriores para la mejor comprensión de más facetas de esta gran cultura”;<sup>30</sup> en este caso apunto los fragmentos en los que se menciona a las montañas, aunque en la mayoría de los casos el significado quede aún poco claro ante nuestros ojos. Arzápalo nos dice que una particularidad de este texto es su poca influencia de la cultura conquistadora,<sup>31</sup> cualidad que hace de esta obra un material invaluable para los estudios de la cultura maya, aunque aún sea sumamente difícil su cabal comprensión.

En *El ritual...* aparecen mencionadas las montañas en las curaciones de enfermedades de diversa índole. Hay una deidad que se nombra en repetidas ocasiones, exactamente seis veces, y su nombre es *Ix Bolon Puc, La de los nueve cerros*. Los fragmentos en los que aparece son los siguientes:

---

30 Ramón Arzápalo Marín, “Introducción didáctica”, en *El ritual de los Bacabes*, UNAM/UADY/Ayuntamiento de Mérida, Mérida, 2007, p. 15.

31 “Cabe hacer notar el contenido cultural auténtico de este manuscrito, con muy escasa influencia europea, a diferencia de los *Chilames*, en los que se percibe la simbiosis cultural e ideológica. La diagnosis de una enfermedad, concebida ésta como algo intangible, una suerte de energía o ente sobrenatural con asociaciones semánticas de origen, implicaba la mención de la unión sexual y del léxico correspondiente, práctica cultural que resultaba detestable para los misioneros de la Colonia. Es precisamente esta clase de libros los que fueron destruidos implacablemente; sus dueños fueron duramente castigados o condenados a fuertes penas, y tal vez, a la muerte.”, *Idem*.



## Texto II

El texto para curar el Balam Mo Tancas “Frenesí-jaguar-guacamaya”

[...]

Lanzadle ganchos hasta que sangre,  
y que le entren en los dientes.

Lanzadle de las cochinillas malignas,

*Chacal Ix Chel* “Ix-Chel-la-roja”;

de las cochinillas malignas

*Ix Bolon Puc*, “La-de-los-nueve-**cerros**”;

Que todos le entren en la sangre,

en el estómago;

descended todos

hasta ahí

a la gigantesca hoguera.

[...] <sup>32</sup>

## Texto XI

El texto para la curación del asma y de cómo surge esta enfermedad.

[...]

Cuatro días se pasaron

retorciéndole la cara

a *Ekel Ix Chel* “Ix-Chel-la-negra”.

Cuatro días se pasaron retorciendo

a *Ekel Itzam* “Itzam-negro”.

Habrán de caer hasta su morada,

frente a la llanura blanca.

---

32 *El ritual de los Bacabes, op. cit.*, p. 27. (Las negritas son mías).

Cuatro días se pasaron  
retorciéndole la cara  
a *Ix Bolon Puc* “La-de-los-nueve-**cerros**”.  
Y cuatro días se pasaron retorciendo  
a *Ah Tabay* “El-de-la-cuerda”.  
Y cuatro días se pasaron  
retorciéndole la cara  
a *Hun Pic Tii Ku* “Deidad-ocho-mil”.  
Ahí les cortó la garganta  
*Hun Pic* “Ocho-mil”.  
[...]<sup>33</sup>

#### Texto XXI

Para (la curación) de la cirrosis.  
Este es el texto  
[...]  
Fue ahí donde lo contaminó  
*Suhuy Op*;  
fue ahí donde lo contaminó  
*Ix Bolon Puc* “La-de-los-nueve-**cerros**”.  
[...]<sup>34</sup>

#### Texto XXX

Para el enfriamiento del agua también.

---

33 *Ibidem*, p. 77. (Las negritas son mías).

34 *Ibidem*, p. 109. (Las negritas son mías).

[...]  
Fueron trece vueltas,  
los giré  
en la morada de su abuela materna  
donde está *Ix Bolon Puc* “La-de-los-nueve-**cerros**”  
[...]<sup>35</sup>

#### Texto XXXI

El texto para el fuego  
de los leños largos.  
Para la captura del fuego,  
sirve también.

[...]  
Tu fuego,  
me refiero a ti, primer hombre,  
es la olla  
de *Ix Bolon Puc* “La-de-los-nueve-**cerros**”  
[...]<sup>36</sup>

#### Texto XLI

El nacimiento del pedernal

[...]  
¿Qué ha sido  
lo que se dedujo,  
lo que se entendió?  
Mi *Ix Bolom Puc* “La-de-los-nueve-**cerros**”

---

35 *Ibidem*, p. 129. (Las negritas son mías).

36 *Ibidem*, p. 130. (Las negritas son mías).

es el símbolo,  
la deducción.  
[...]<sup>37</sup>

Otra deidad, que sería la versión masculina de Ix Bolon Puc es Bolon Puc, otra muy cercanamente relacionada es Ah Bolon Uitz, que el traductor nombra como *El de las nueve montañas*.

#### Texto XI

El texto para la curación del asma y de cómo surge esta enfermedad.

[...]

Cuatro días se pasaron removiendo

el agua amarilla y turbia.

Y cuatro días se pasaron

retorciéndole la cara

a *Kanal Ix Chel* “Ix-Chel-la-amarilla”

y a *Kanal Itzamna* “Itzamna-amarillo”.

Habrán de llegar hasta la morada

de *Ah Bolonte Uitz* “El-de-las-nueve **montañas**”

[...] <sup>38</sup>

#### Texto XIX

La curación del llamado *Ix Chac*

*Anal Kak* “Viruelas-rojo-encendido”.

[...]

De una inmensa hoguera,

---

37 *Ibidem*, p. 156. (Las negritas son mías).

38 *Ibidem*, p. 78. (Las negritas son mías).

sacó el fuego,  
de *Tii Cah Puc* “Cerro-del-pueblo”  
de *Moson Puc* “Cerro-del-remolino”.  
Ahí fue dado a luz  
En la morada de *Bolon Puc* “Los-nueve-cerros”.  
[...]<sup>39</sup>

En este caso, además de aparecer mencionada la deidad *Bolon Puc*, aparecen mencionados dos cerros o lugares, *Tii Cah Puc* y *Moson Puc*, relacionados uno con el pueblo y otro con el remolino.

Por otro lado en el *Chilam Balam de Chumayel* aparece varias veces la mención de *Bolon (te/ppel)*<sup>40</sup> *Uitz*, Nueve Montañas. Es posible que sea una referencia a un lugar en particular, aunque la repetición de la combinación de *nueve (bolon-te)* con *montaña (uitz)* aparece también en otros textos, como por ejemplo los ya mencionados de *El Ritual de los Bacabes*, en donde más bien es el nombre de una deidad (Ah Bolon Uitz). Como ya vimos, esta aparece relacionada en dicha obra con otros númenes que también tienen que ver con montañas: Ix Bolon Puc y Ah Bolon Puc.

En la parte del *Chumayel* que Mediz Bolio llamó “El libro de los linajes” y Roys “*The Ritual of the Four World-Quarters*”<sup>41</sup> aparece lo siguiente:

*Yahau ah nohol u chun u uinicnil Ah Noh <Ix>-Kan-tacay u kaba u chun  
u uinicil A<h> Puche. Bolonppel yoc haa u cananmaob, bolonppel **uitz** u  
cananmaob.*<sup>42</sup>

---

39 *Ibidem*, p. 99. (Las negritas son mías).

40 Tanto *-te*, como *-ppel* son clasificadores numerales del maya yucateco.

41 Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel...*, *op. cit.*, p. 15. (Las negritas son mías).

42 *Ibidem*, p. 64.

El señor del sur es el tronco del linaje del gran Uc. Xkantacay es su nombre. Y es el tronco del linaje de Ah Puch. Nueve ríos los guardaban. Nueve **montañas** los guardaban.<sup>43</sup>

En la sección que Mediz Bolio intituló “El *katún* de la flor” y Roys “*The Profecy of Chilam Balam and the Story of Antonio Martínez*” también aparecen los *nueve cerros*, en este caso parece tener una connotación negativa:

En 1692, llegó el Diez Katún, empezó el Nicté Katún (el Katún de la Flor). Hace tres meses que está presente, Padre. Es el retoño ruin del Yaxum. Después tendrá dura la pezuña; después tendrá **nueve cerros**,<sup>[44]</sup> Padre, el ruin retoño del Yaxum. No van a entender que fue creado en el Sol, en presencia de los dioses. En el duodécimo año se dirá su nombre. Míralo. De tigre es su cabeza, de un palmo son sus dientes, raquíutico es su cuerpo, de perro es su cuerpo. Atravesado de dolor tiene el corazón; y bien come y bien bebe.<sup>45</sup>

Más adelante, en la sección llamada por Mediz Bolio “El libro de la serie de los *katunes*”, y por Roys “*The Second Chronicle*”, dice:

Cuatro Ahau es el Katún en que sucedió que buscaron Chichén Itzá. Allí fue compuesto lo Maravilloso para ellos por sus Padres. Cuatro Partidas salieron. “Las Cuatro divisiones de la tierra” se nombran. Del oriente, a Kincolahpetén fue una Partida. Del norte, a Naco-cob “salió” una Partida. Aquí “salió una partida”. A Holtún Suhuyah “salió” una Partida. **Cuatro Montañas** son. “**Las Nueve Montañas**” es el nombre de su tierra.<sup>46</sup>

---

43 *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 41.

44 En maya: *ti ual yan Bolonte-uitz*. Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel...*, *op. cit.*, pp. 40-41. (Las negritas son mías).

45 *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, pp. 123-124. (Las negritas son mías).

46 *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, pp. 146-147. (Las negritas son mías). En maya: *Hoki hun tzuc[c]ie Can-hek Uitz, Bolonte Uitz u kaba u luumil lae*. Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam of Chumayel...*, *op. cit.*, p. 50. La traducción al inglés de este fragmento se encuentra en la misma obra, p. 139.

En este caso, Roys dice que se enumeran cuatro lugares de origen y, específicamente, sobre “Las Nueve Montañas” dice en una nota que puede ser una referencia a un lugar en particular que actualmente es llamado Bolonte Uitz o Salinas de los Nueve Cerros, cerca del río Chixoy.<sup>47</sup>

Siguiendo con la mención de lugares asociados con cerros, podemos continuar con este texto de la curación de las viruelas:

[...]

Sola surgió de la arena al nacer.

Y que se la abofeteó;

cuatro veces se puso de pie

y cuatro veces se arrodilló.

Y que se dirigió

hasta donde se encuentra *Ah Nohol* “El-sur”

hasta *Ach Ich Uitzil* “Los-cerros-gemelos”

hasta *Ix Calap* “En-la-sierra”,

se dirá.

Cada uno (¿de los sitios?)

de *Uaclahun* “Dieciséis”,

se mencionarán.

*Ix Hun Tzelep Uitz* “La-del-cerro-del-costado”

*Hun T'uchlah Uitz* “El-cerro-asentado”.

Y se creó

*Ah Yax Ceel Uitz* “El-cerro-de-los-escalofríos”

fueron todos creados,

a todos les fue dada la vida.

Cuatro días se pasó

---

47 *Ibidem*, nota 3, p. 64.



el **cerro** quemándose<sup>[48]</sup>  
y ahí se quemó  
*Ah Uuc Calam* “Siete-ebrio”  
y ahí se quemó *Ix Ma Ul* “La-ausente”.  
Y ahí se quemó *Ix Co Tii Pam* “La-prostituta”.  
Y ahí se quemó el ave,  
ahí se quemó el quetzal.  
Surgieron las llamas,  
surgieron las penosas viruelas;  
cortas eran las lengüetas de fuego,  
hacinadas estaban,  
estaba el fuego vivo  
al nacer.  
[...]<sup>49</sup>

Arzápalo pone en una nota respecto a la frase “Cada uno (¿de los sitios?) de *Uaclahun* “Dieciséis”, se mencionarán”, en ella nos dice que la expresión es ambigua y que puede referirse tanto a un lugar mítico como también a que cada uno de los sitios serán mencionados dieciséis veces.<sup>50</sup> De cualquier forma, las menciones a *montaña* o *cerro*, me parece, pueden ser lugares, pero también entidades, númenes o deidades, puesto que la forma en que se construye el nombre, por ejemplo *Ix Hun Tzelep Uitz*, “La-del-**cerro**-del-costado”, es similar a otras donde se mencionan específicamente deidades. También es muy interesante que después de enumerar a estos lugares o entidades se dice que “fueron todos creados” y “que a todos les fue dada la vida”. En el caso de que fueran lugares, esto se conectaría con la idea mesoamericana de que los cerros tienen vida y con la noción maya peninsular de que los cerros tienen vida en su interior, especialmente de noche. Por otro lado, si las que fueron

---

48 Esta es la traducción al español que nos da Arzápalo de la frase en maya: *u tocci uitz*.

49 *El ritual de los Bacabes*, op. cit., p. 101. (Las negritas son mías).

50 Es la nota número 105. *El ritual de los Bacabes*, op. cit., p.101.

creadas y dadas vida son deidades, es un claro énfasis en la importancia de las montañas en conexión con lo divino.

En este mismo texto se habla de que “se quemó el cerro”, y de que en ese lugar se quemaron otras entidades, y esto posiblemente tenga alguna conexión con los rituales de fuego en los cerros, como por ejemplo la ya mencionada ceremonia de año viejo y año nuevo que aparece descrita en uno de los cantares de Dzitbalché. Además en el caso específico de fuego sobre el cerro, se hace una clara descripción de la enfermedad de las viruelas, el cerro por la forma de los granos y el fuego por la gran comezón y ardor que provoca. Esto mismo aparece reflejado en otro texto relativo a las viruelas:

#### Texto XVIII

La curación (aniquilamiento) de la viruela  
con fiebre;

son éstos casos de frenesí.

[...]

¿Acaso son viruelas?

¿Acaso serán cortadas?

¡Ah! ¿Quién eres?

Las *Chac **Mul** Ah Kakob* “Viruelas-del-**cerro-rojo**”

*Ocom Kakob* “Viruelas-penetrantes”

*Holob kakob* “Viruelas-perforadoras”

*Chacuil Kakob* “Viruelas-febriles”,

le corresponden. [...] <sup>51</sup>

En este caso, el texto hace una descripción de las viruelas, en donde pone en primer lugar la forma física y después los síntomas que dicha enfermedad produce en el cuerpo. Así, describe a las viruelas como “cerro rojo” y en este único caso

---

51 *El ritual de los Bacabes, op. cit.*, p. 95. (Las negritas son mías).

usa la palabra *mul* [múul] para cerro en vez de *uitz* [wits] o *puc* [puuc]. Posiblemente tuviera algún sentido hacer énfasis en que es una elevación artificial, hecha por personas.

Por último, respecto a las menciones de la montaña como un lugar específico, podemos observar otro fragmento en donde aparece la cima de la *montaña* como lugar importante. Aquí aparece en otro posible binomio, donde está acomodada junto con la referencia de la entrada del pueblo:

#### Texto XXII

Parásitos intestinales  
(llamados) serpientes de cascabel.

[...]

Se le abrirá el corazón  
y el entendimiento  
y bien que lo recordará.  
Y van penetrando en  
la coraza de *Yaax Cab* “El-primer-mundo”;  
y se les ata  
en la cima de la **montaña** (tu [chol] <hool> uitz)  
en la entrada del pueblo  
y comienzan  
los fuertes gemidos.  
En la montaña se les ata;<sup>[52]</sup>  
en la lujuria del coito  
se les torció el cuello [...]<sup>53</sup>

Citaré también dos fragmentos de *El libro de los libros...* en donde simplemente se refiere a la sierra como una referencia de lugar:

---

52 Esta es la traducción de Arzápalo al español de la frase en maya: *Uitz kaxic*.

53 *El ritual de los Bacabes*, op. cit., p. 112. (Las negritas son mías).

[Acontecimiento histórico en un 8 ahau]

De aquí de Maxcanú, Mono-guardián, en el comienzo de las **sierras**, de aquí salió el Señor. De trece medidas fue su carga cuando fue engendrado por su padre, pero fue valeroso para la guerra y tuvo la Máscara de Madera de Ah Cup Cacap, Él-que-quita-el-resuello-apretando, y fue Chan Tokil, Poderoso-del-pedernal. Hubo entonces entrada del zopilote celestial a las casas y muertes repentinas en el imperio de la sequía. Vendrá el apresurado arre-batar.<sup>54</sup>

13 ahau [...] En Saclactun, Piedras-blancas, se establecerá Ah Ek Uilo, El-Negro-Uilo. Aumentada será, acrecentada será la carga al extremo de la **sierra**; de siete medidas será la sobrecarga de la carga que allá exista. Terminará el poder del katun con siete años de poder de Kin, Sol. Siete años serán de guerra, siete años de muertes violentas.<sup>55</sup>

## La construcción de los *cerros* por los “antiguos”

Otro aspecto que se trata en estos textos coloniales, y que está relacionado con las montañas, las pirámides y los cerros artificiales, es el de los “antiguos” y los antepasados, los que construyeron las ciudades en la época prehispánica. En *Los cantares...* aparece un texto que habla claramente sobre esto:

Cantar 5

<HUA-PAACH'OOB YETEL-PPUZ[OOB]><sup>56</sup>

---

54 Silvia Rendón y Alfredo Barrera Vázquez, *op. cit.*, p. 149.

55 *Ibidem*, p. 86.

56 Según Martha Ilia Nájera, este título no corresponde al texto, parece que fue cambiado por descuido del copista. Asimismo la autora dice que este cantar se encuentra incompleto.

Se ha hecho muy necesario  
que sea medida la cuen-  
ta de cuántos  
años o katunes  
de tiempo han pasado  
del tiempo desde cuando [existieron] aquí  
en estos poblados, los  
grandes y poderosos  
hombres, aquellos  
que alzaron los muros  
de los antiguos poblados  
que ahora miramos aquí  
en la provincia de la Sabana;  
todos esos poblados  
esparcidos sobre  
la tierra que ahora  
miramos posados [sus edificios]  
aquí y allá, sobre  
altos **cerros**.<sup>[57]</sup>  
Lo que signifique  
aquí en los poblados, damos;  
el significado,  
el cual vemos hoy,  
y lo que sabemos  
porque día  
a día vemos  
en medio de los cielos  
la señal de lo que  
nos fue dicho por

---

57 En maya *canal-uitzoob*. La nota 4 de Barrera Vázquez dice: “CANAL VITZOOB. Literalmente altas montañas, pero es claro que se refiere a las pirámides. En una tierra plana cualquier elevación parece más alta de lo que realmente es. La moderna Izamal de Yucatán es llamada la “Ciudad de los Cerros” a causa de sus pirámides arqueológicas”. Alfredo Barrera Vázquez, *El libro de los cantares de Dzitbalché*, INAH, México, 1965, (serie Investigaciones, 9), p. 43.

los hombre antiguos  
hombres de aquí  
de nuestros pueblos,  
de aquí de nuestra tierra. Damos  
lo cierto de nuestra intención  
para que se pueda  
leer lo que  
hay en la faz del  
cielo al entrar la  
noche, así desde  
el horizonte hasta el meridiano.  
Así pues se inclina...<sup>58</sup>

Aquí alcanzamos a ver un claro ejemplo de la relación entre los edificios y las montañas. Este *cantar* es clasificado por Nájera como uno de los que versan sobre rituales de final de periodo o final de año. Coincidió con ella en la interpretación que hace de que este *cantar* “revela una profunda preocupación por el tiempo” y que “denota un interés, admiración y orgullo por el propio pasado, por aquellos ancestros que construyeron las grandes pirámides, que, no obstante, en el momento que se escribieron estas estrofas se encontraban ya destruidas”;<sup>59</sup> Además, dice, “ahora los “altos cerros” son testigos de un glorioso tiempo ido”.<sup>60</sup> Esto es cierto en un sentido, pero también, como se verá en el siguiente capítulo y cómo se ha visto en el desarrollo del lenguaje en las crónicas coloniales, los “altos cerros” no permanecen inertes como meros elementos del paisaje, sino que absorbieron diversas esencias que, con el drástico cambio de vida colonial, habían quedado sin sus contenedores de significado originales. Es así entonces como las pirámides son nombradas “cerros”, no en una mera asociación formal, sino que empezaron a estar investidas como *montañas*, parecidas en muchos sentidos a las montañas de otras regiones ma-

---

58 Martha Iliá Nájera Coronado, *op. cit.*, p. 152-153. (Las negritas son mías).

59 *Ibidem*, p. 60.

60 *Idem*.

yas y a la *Montaña* de la cosmovisión maya. Así, los antepasados encontraron un lugar cuyo que cobra vida en las noches o en momentos liminales, así como otras entidades o númenes encontraron su ámbito y su lugar de habitación.

Vassallo me hizo notar que la necesidad hecha patente en el cantar cinco de *Los cantares de Dzitbalché*, de sacar la cuenta de cuántos katunes hacía que se habían levantado las pirámides, se ve resuelta en el *Chilam Balam de Chumayel* donde encontramos una clara mención a la fecha de construcción de éstas:

En el año de mil quinientos cuarenta y uno de los Dzules.  
1541–el día 5 *Ik 2 Chen*.

He aquí la memoria que escribí. Hace veinte *Katunes* y quince *Katunes* más de que las **pirámides** fueron construidas por los *herejes*. Grandes hombres fueron los que las hicieron Y los restos de su linaje se fueron. Cartabona es el nombre de la tierra en donde ahora están. Allí estaban cuando llegó San Bernabé y enseñó que debían matarlos, porque eran hombres *herejes*. Este es el nombre de su casta.

1556.– La diferencia hoy son 15 años. He aquí lo que escribí: Los grandes **templos** fueron levantados por los nobles antepasados y sus reyes hicieron cosas de gran fama. Durante trece *Katunes* y seis años mas estuvieron levantando las **pirámides**, los que las hacían en el antiguo tiempo. Desde el principio de las **pirámides**, hicieron quince veces cuatrocientas veintenas de ellas y cincuenta más, en su cuenta en conjunto. Las **pirámides** hechas llenaron toda la tierra del país, desde el mar hasta el tronco de esta tierra.



Y dejaron sus nombres y los de los pozos. Entonces fue que su religión fue compuesta por Dios.<sup>61</sup>

En *El Libro de los libros...* aparece un fragmento, en la parte del katun 7 Ahau, donde se habla de la ruina de ese tiempo de las grandes pirámides:<sup>62</sup>

Será entonces cuando sean ahorcados los Halach Uiniques, Jefes, los Ahaues, Señores-príncipes, los Bobates Profetas y los Ah Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, de los hombres y de los pueblos mayas. Perdida será la ciencia, perdida será la sabiduría verdadera. Preparaos, ¡oh Itzaes, Brujos-del-agua! Porque vuestros hijos verán, al término del juego del katun, cesar la ruina del Quetzal y de los **Amaite Uitz, Montañas-angulosas**, sus asientos, en ese tiempo. De lascivia y mentira serán sus palabras, de lascivia su mirada cuando reine entre los Halach Uiniques, Jefes, el Chac del rojo bellaco. Pero siete

---

61 *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 55. (Las negritas son mías).

La versión en maya contenida en la edición de R. Roys es la siguiente: *Ti haab de mil quinientos quarenta y uno 181 ʼuul. at. 5: Dik: 92 nhele. U kahlay tin ʼibtah uchci yutzcin[n]abal mul tumen heregesob. Ox kal katun utzcin[n]abci catac holhunpiz katun tu mentahob nucuch uinicob. Ca ix ti bin yala u uinicilob, Cartabona u kaba u lumil yani[l]ob hele lae. Ti yanobi ca uli S<a>n Bernabe ti cambezah. Ca cimzabiob tumen uinicob heregesob, u kaba u uinicilob.*

156: *u cuch helee=15 años:*

*Hele tin ʼibtah uchci yutzcin/[n]abal nucuch muul[l]oob tumen chchibal[l]ob yetel hecenbaal u mentah ahau[u]ob. Hex lic u menticob mul[l]e, oxlahunte katun catac uacppel haabi lic yutzcin[n]jicob cuchí. Heix u chun mul yutzcin[n]ahobe; hoolhun baak u kaalal u mul[l]il catac lahu<n> yox kal u muchch cuentail mul yutzcin[n]ahob tu yuklah cabil peten, bay ti kaknab tac tu chun cab. U patah ix u kabaob xan yetel u chchenil. Catun utzcin[n]abi mactzil tiob tumen Dios lae [...]*

*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Ralph Roys, *op. cit.*, p. 21. (Las negritas son mías). En su versión, Roys traduce la palabra maya *mul*, y sus derivados, por *mound* (montículo) en todas las ocasiones.

62 Sobre la la destrucción de los templos e ídolos que precedió a la caída de los itzaes en el lago Petén Itzá véase: Juan de Villagutierre y Soto-Mayor, *Historia de la conquista de la provincia de el Itza, reducción, y progressos de la de el Lacandón y otras naciones de indios bárbaros de la mediación de el reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatán, en la América septentrional*, Lib. VIII Cap. IX, Marcos Orozco editor, Madrid, 1701, pp. 481-482.

serán sus platos, siete sus jícaras; vendrá mucho ahorcamiento de Zarigüeyas bravas, de Zorras bravas.<sup>63</sup>

## De linajes y montañas

Las montañas aparecen también en las fuentes en el ámbito de los linajes. Es significativo que aparezcan ahí, pues por su importancia cultural legitiman el ascendente de los personajes en cuestión. Regresemos al *Chilam Balam de Chumayel* y al *Libro de los libros de Chilam Balam*, pues ahí hay varias menciones de esto.

En un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* se puede observar la relación entre la montaña y el poder, donde la legitimación del jefe de linaje se vincula también con las “montañas hechas a mano”, o pirámides:

Aquel Cauich, un Hunacceel que era Cauich del nombre de su familia, he aquí que estiraba la garganta, a la orilla del pozo, por el lado del sur. Entonces fueron a recogerlo. Y entonces salió lo último de su voz. Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato. Y se empezó a decir que era *Ahau*. Y se asentó en el lugar de los *Ahau*, por obra de ellos. Y se empezó a decir que antes era Alach-uinic, y no *Ahau*; que era sólo el precursor de Ah Mex Cuc. Y se dijo que era un *Ahau* porque era el hijo adoptivo de Ah Mex Cuc. Que un águila había sido su madre y que había sido encontrado en una **montaña**,<sup>64</sup> y que desde entonces se comenzó a obedecerle como *Ahau*. Tal era lo que entonces se decía.

---

63 Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op. cit.*, p. 72. (Las negritas son mías).

64 Esta frase en el original maya dice así: *Coot bin u naa. Ca bin caxtabi tu uitzil*. Roys, *op. cit.*, p. 19. (Las negritas son mías).

Entonces se comenzó a levantar la Casa Alta para los Señores y se comenzó a construir la escalera de piedra. Y entonces él se sentó en la Casa de Arriba, entre los Trece Ahau, llenos de majestad.<sup>65</sup>

En este caso, el hecho de que el personaje quien, dice el texto, no era descendiente directo del *Ahau Ah Mex Cuc*, hubiera sido encontrado en una montaña lo dota de poder y le otorga legitimidad a su mandato. Después, se afirma esto al construir la pirámide y “sentarse” al poder en la cima, junto con los trece niveles celestes.

En el *Chilam Balam de Chumayel* aparece otra mención de la montaña en el texto profético para el katún doce ahau, como parte del nombre de un personaje. Está presente en la versión original en maya y en su traducción al inglés, sin embargo en la traducción de Mediz Bolio al español se omite:

*Lahcabil Ahau Katun u uaxacoit katun cu xocol. Zaclahtun u heo katun. YAxal Chuen u uich, Buleu-caan-chac u uich ti yahaulil. Hokom. Yan tu caanil kin, yan tu caan[n]nil akab. Hun[n]ac ah men[n]il, hun[n]ac ah icatil. Yan cici halach uinici, cici batabil; yan[n]i cici olal u than balcah tuzinil. Bin ayikalak ah numya uinici. Uahaluah u than katuni. Ayikal hab; balbahali xan. Yutzil katun. Yutzil ix chac[c]ob; bin meyahnacobi yich. Ti ix u hokol ich luumil tunich ti Christianoili, yet tal Diosi. Minan tun chamac yetel ah cab-coh ti chibali. Ti tun u katal okolal ti yah belnalil cah[li] obi; yetel u puertail takin yetel u cas[s] amientoil cah ti can-kaz-na. Ti ix u katabal ca xanab, uala licil ca Christianoil. Heklay ti ahí cab tacmenel; helay ca ualic hele lae. He ix bin oocbal nicté katun lae. Conbil bin oocbal. Ulel u than yahaulili. Tii ca bin uluc **Uuc Uitzil**, Chac Ek, yetel tu pem caane pa hool chac[c]e<sup>[66]</sup> tu uuclahun tun[n]/.*<sup>67</sup>

---

65 *Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 48. (Las negritas son mías).

66 Roys pone en una nota que *pa hool chac[c]e* es probablemente la *Ppappholchac* mencionada por Lizana, quien la traduce como “la casa de las cabezas y los rayos”; este era el nombre de una de las pirámides de Izamal, en donde, se decía, vivían los sacerdotes de los dioses. Roys, op.cit., p. 159.

67 *Ibidem*, pp. 57-58. (Las negritas son mías).

*Katun 12 Ahau is the eighth katun of the count. The katun is established at Zaclahtun. Yaxal Chuen is his face, Buleu-caan-chac is his face to the rulers. He shall manifest himself. He is in the sky by day; he is in the sky by night. The great artisan, the wise man <shall come>. There are kind head-chiefs, kind chiefs; kindness and joy is the law of the entire world. Poor men become rich. Abundance of bread is the word of the katun. It is a rich year; there is an accumulation of wealth also. The katun is good. The rains are good ones; the fruit will form. Then they come forth among the rocks to Christianity, where God is. There shall be neither the fox nor the kinkajou that will bite. Then penitence is sought of the towns officials, <with an opening of> the golden gates and the town marriages in the official building. Then our sandals are sought for, in the time of our Christianity. This is a new day which dawns for us; this is what you tell of today. This shall be the end of the katun of carnal sin. Soon shall it end. The law of the ruler comes. Then there shall come the **Seven Mountains**, the Red Star, and in the wind-swollen sky <there shall be> the House of Storms, in the 17th tun/.<sup>68</sup>*

El *Doce Ahau Katún* es el octavo *Katún*. Se cuenta en Saclahtún [piedras blancas] que es el asiento del *Katún*. Azul y quemado es el semblante del jarro del cielo. De lluvia es la faz de su reinado. –Juntos en un lazo hay día del cielo y noche del cielo. –Es gran trabajador y gran sabio.

Habrà muy buenos *Halachuinices*, muy buenos *Batabes*, y habrá muy buena voluntad en las opiniones de todo el mundo. Se enriquecerán los hombres pobres. Cosechas y cosechas son el hablar del *Katún*, y años ricos y mucha hacienda.

En este buen *Katún*, buenos *colorados trabajarán*. Los frutos saldrán como piedras de la tierra. Los cristianos andarán junto con Dios. Entonces se pedirá la doctrina a los Regidores de los pueblos y la “puerta de plata”, y los casamientos del pueblo. En la casa de los cuatro pisos pediremos nuestros zapatos y a la vez será donde nos darán cristianismo. Y ahora diréis que éste es el que despertó la tierra.

---

68 *Ibidem*, pp.158-159. (Las negritas son mías).

He aquí que va a acabar este *Nicté Katún* [*Katún* de la Flor de Mayo]. Vendido acabará. Llegará la palabra del Rey. Y van a llegar siete buenas estrellas de color encarnado. Y tendrá ajorcas el cielo. Y habrá recios aguaceros en el año decimoséptimo.<sup>69</sup>

En la traducción de Rendón y Barrera Vázquez sí aparece el nombre de dicho personaje:

12 ahau [...]

Aquí decimos ahora cómo acabará el katun de la Flor de Mayo: acabará traicionado por la voz, por el poder que viene. Cuando llegue **Uuc Uitzil Chac Ek, Estrella-Chac-de-las-siete-montañas**, Tupem Caan, Atronador-de-los-Cielos, Pahool Chac, Chac-destroductor, en el decimoséptimo, año tun.<sup>70</sup>

En otro fragmento aparece mencionado nuevamente, aunque de forma colateral:

3 Cauac [...]

Decaída estará la faz de la sabana, destruidas las murallas. Será el tiempo en que se corte el linaje de los descendientes falsos cuando se yerga sobre la tierra, se yerga sobre el país llano, Buluc Ch'abtan, Once-ayunador, el hijo de **Ah Uuceb, El-siete-montañas**.<sup>71</sup>

Al ser la montaña un elemento simbólico relevante para los mayas no es extraño que, como hemos podido ver, las palabras que la nombran aparezcan en la construcción de nombres propios. Así *puuc*, *wits* y *múul* pueden aparecer combinados en la toponimia, la teonimia y la antroponimia maya.

Por ejemplo, en el llamado *Códice Calkiní* aparecen varios personajes cuyos nombres contienen las palabras *puc* [*puuc*] o *uitz* [*wits*]. Siguiendo el orden del texto podemos mencionar en primer lugar al señor de Chulilhá: “[...] Los de

69 *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, pp. 171-172.

70 Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op. cit.*, p. 80. (Las negritas son mías).

71 *Ibidem*, p. 103. (Las negritas son mías).

Chulilhá tenían a Na Puc Canul [como] su *batab*.<sup>72</sup> Páginas más adelante, cuando se menciona la llegada de otro *principal* a Calkiní, podemos leer: “[...] Éste entonces era su *batab* que vino aquí a Calkiní con Na puc Chí, su [ah] kul [...]”.<sup>73</sup> En otro pasaje está registrado que la comunidad entregó al conquistador Pacheco una esclava como tributo, es de hacer notar que es el único antropónimo femenino asociado a *montaña* que he encontrado: “Este Pacheco fue el primero que [nos] gobernó. Una esclava se le entregó. Ix Chan Uitzil era su nombre. Fue comprada en común por el pueblo [y] de dos brazas [de manta que era su valor] cuando se le entregó”.<sup>74</sup>

Okoshi explica en una nota qué son los nombres *coco* que aparecen de manera reiterada en el texto: “*Coco caba*. Nombre jocosos o chistosos. Parece ser un apodo de la época prehispánica, pero no se sabe en que etapa de la vida se había aplicado este tipo de nombre [...]”.<sup>75</sup> En estos motes también aparecen vocablos de *montaña*: “Na Puc Cimé que también era conocido Ah Pach Uitz [...] Na Puc Uc también conocido como Ah Tup’ Kabal [...] Había otro llamado también Na Puc Uc conocido también como Ah Xoch’il Ich”.<sup>76</sup> El texto también nos dice que hubo un señor “llamado Na Puc Dzib”.<sup>77</sup> En el *Códice Calkiní* la *Montaña* (traducido por Okoshi como *serranía*) también funge como un marcador geográfico importante para la comunidad: “Cuando acabasen de amontonarse nuestros hermanos [de] otros pueblos aquí en Calkiní, trasladarán sus milpas a otra parte, hacia el sur yendo hacia la serranía [*tal ti uitze* en el original maya]”.<sup>78</sup>

En el *Chilam Balam de Chumayel* se menciona a otro personaje: Zacaal Puc, que bien podría ser un antropónimo o un teonónimo (cuestión que se verá

---

72 *Códice de Calkiní*, Tsubasa Okoshi (introducción, transcripción, traducción y notas), UNAM-IIFL, México, 2009, (Fuentes para el estudio de la cultura maya 20), p. 39.

73 *Ibidem*, p. 41.

74 *Ibidem*, p. 44.

75 *Ibidem*, Nota 82, p. 56.

76 *Idem*.

77 *Ibidem*, p. 79.

78 *Ibidem*, p. 63.

más adelante). Tenemos varias posibles traducciones del nombre:<sup>79</sup> generalmente se ha pensado que sería *Sierra blanca*, de *sacal* (blancuzco)<sup>80</sup> y *puuc* (sierra), que como habíamos visto en un capítulo anterior es, según el *Calepino de Motul*, “cerro, monte o sierra baja, o cordillera de sierra”.<sup>81</sup> Si la traducción tradicionalmente aceptada es certera, podemos pensar que este personaje, por su color, está asociado de alguna manera al Norte. También es de hacer notar que lo que actualmente llamamos Sierra Puuc está constituida de piedra caliza que le otorga un color blanco. Así que si *sacal* es blancuzco, el nombre del personaje podría aludir a un origen norteño (ya que es un fundador de linaje y venía migrando) o bien a un área geográfica específica (la susodicha sierra).

Lincoln ha propuesto diversas implicaciones del vocablo *sacal*, que en el caso de *Sacal puuc* lo relacionan con el parentesco o la cualidad de ancestro. Este investigador ha hecho interesantes aportes a la discusión del posible significado e implicaciones del mismo:

Posiblemente, de algún modo *Zac* significa linaje en los nombres mencionados, tal vez relacionado con los significados metafóricos del término no sólo como “blanco”, sino también “artificial”, “fingido” o “ficticio” por un lado, y “puro” o “intenso” por el otro. [...] El morfema *zac* en los términos de parentesco del maya yucateco significa “-astro/a” cuando se combina con palabras que denotan una relación consanguínea, por ejemplo *sak al*, *sak mehen*, *sak na*, *sak yuum*, que significan “hijastro de la esposa”, “hijastro del esposo”, “madrastra” y “padrastró” [...] Otro término de parentesco en maya yucateco es *mam*, que significa abuelo materno [...] el término *zac mam* no tiene un significado definido de parentesco, sino que significa larva u otra forma inmadura de vida, anterior a la metamorfosis a su forma adulta [...] El término haría sentido como metáfora de ancestro primordial o “abuelo materno ficticio” [...] Metafóricamente, *Zaacal Puc* puede ser considerado

---

79 Según Miguel Vassallo, comunicación personal.

80 Bolles nos indica: “zagal 1) db) adj.: from zac=white and -al =adjetival suffix.” David Bolles, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*, FAMSI, 2001, s/v zagal

81 Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, f. 232v. (Paleografía de Miguel Vassallo).



un *zac mam-*, un ancestro tan antiguo que preexistió a la forma humana “adulta” o normal.<sup>82</sup>

Pero existe otra posibilidad de traducción<sup>83</sup> que no se ha contemplado y sería literalmente *sierra-tejida*, de *sacal*, “cosa tejida”<sup>84</sup> y *puuc*. Si esta fuese la correcta vastas especulaciones se pueden hacer entre el tejido de la tela y el social...

Es de hacer notar que actualmente, entre los maya itzá de Guatemala, *Sacal* es un apellido de uso común.<sup>85</sup> Después de plantear varios posibles significados del nombre podemos pasar a ver los fragmentos del *Chumayel* donde está registrado este personaje:

Muy cuidadosamente revisado, ha sido estampado en este libro por cuatro hombres de noble linaje, venidos del cielo, jugo del cielo, rocío del cielo, Hombres Verdaderos, Reyes de esta tierra: **Zacaalpuc**, Hooltun-Balam, Hochchtun-Poot y Ah Mex-Cuc-Chan.

He aquí que dentro de siete veces veinte años entrará el cristianismo. Será el estruendo y la confusión de los Reyes, y la guerra de conquista. Entonces se manifestarán las profecías y el vaticinio de los *Katunes*. ¡Desdichados de los rostros de las *Grandes Figuras* cuando llegue el dueño de la Casa de Adora-

---

82 Charles E. Lincoln, “Structural and Philological Evidence for Divine Kingship at Chichén Itzá, Yucatán, México”, en *Hidden among the Hills. Maya Archeology of the Northwest Yucatan Peninsula. First Maler Symposium Bonn 1990*, H. J. Prem (ed.), Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, Bonn, 1994, (Acta Mesoamericana, vol. 7), pp. 172-173. (La traducción es mía).

83 Comunicación personal de Miguel Vassallo, agosto 2016.

84 Antonio de Ciudad Real, *op. cit.*, f. 92r. (Paleografía de Miguel Vassallo). Otra traducción posible de *sacal es blanco* (v.g. El ritual de los Bacabes:132 dice “**sacal puc ak** puk ak blanco”. Pero el *Calepino de Motul* (94v) dice “çaçac: cosa blanca”. Unas fojas antes (91v) el mismo diccionario asentó: “çac, çaçac: cosa blanca” podemos ver que *sac* (la palabra maya para blanco) está reduplicada en *sasac* que es blanquecino, blancuzco, cosa blanca. (Paleografía de Miguel Vassallo). En la actualidad se mantienen los mismos significados en el maya yucateco; sin ir más lejos el *Diccionario maya de bolsillo* dice: **Sak**: Blanco; **Sakal**: telar, cosa tejida, tela de cualquier tipo. *Diccionario maya de bolsillo*, Editorial Dante, Mérida, 2008, pp. 220-221.

85 Miguel Vassallo, comunicación personal, agosto 2016.

ción que está en medio de la ciudad de Hoó! Llegarán del oriente, del norte, del poniente, del sur, para dar su lengua y su cristianismo.<sup>86</sup>

Heklay tumenelob cantul chibalob talob ti caan, ah kab caan, itz caanob, u halach uinicob, yahauilob cab: **Zacaal Puc**, Hooltun Balam, Hochtun Poot, Ah Mex-cuc Chan. [Cheichil] He ichil uuc kal hab ococ Christianoile ti u humulhum ahauobi, u chuc lum oio katuni. Otzilhom u uich Chac Chuen Coyi. Ca bin uluc u yumil **kul-na**. Yan chumuc cah Tihooe. Ulom tal ti lakin, tal ti xaman, tal ti chikin, tal ti nohol; uyub u thanil u Christianoil [...].<sup>87</sup>

Es interesante también la alusión a la pirámide de T-Hoó, nombrada *casa de adoración* y en maya *kul-na*, casa sagrada; esto en relación con el término *ku* sobre el cual ya se discutió anteriormente.

Por otro lado Roys dice que este Zacal Puc es probablemente el Çacal Puc al que se hace referencia en un juicio en Valladolid en 1618.<sup>88</sup> El documento fue recopilado por Brinton, y en este se habla de la procedencia del centro de México de Çacal Puc que es mencionado en dos ocasiones:

A la primera pregunta dijo este testigo [...] Tuvo noticia muy larga de su padre de este testigo, porque fue en su antigüedad ahkin sacerdote entre los naturales antiguos [...] como los susodichos contenidos en la pregunta vinieron del reino de Mexico y poblaron estas provincias, y que eran gente bellicosa y valerosa y Señores [...] eran tres ò quatro Señores [...] y que *Cuhuikakcamalcacalpuc* era deudo muy cercano del dicho Don Juan Kahuil por parte de sus padres [...]

A la segunda pregunta dice este testigo, que como dicho tiene, oyó decir à su padre y otros Indios principales que los susodichos contenidos en la primera pregunta vinieron de los reynos de Méjico à poblar estàs provincias, los unos se quedaron en Chichinica que fueron los que edificaron los edificios

---

86 *Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 159. (Las negritas son mías).

87 *Roys, op. cit.*, pp. 53-54. (Las negritas son mías).

88 *Ibidem*, p. 147 (nota 5).

suntuosos que hay en el dicho asiento, y otros se fueron à poblar à Bacalar, y otros fueron à poblar la costa hacia el norte, y este que fué à poblar la costa, se llamaba **Cacalpuc**, de donde procede el dicho D. Juan Kahuil, y estos que así se repartieron, fueron á poblar las provincias susodichas, y las tuvieron sugetas y en gobierno [...] <sup>89</sup>

Roys también menciona a Çacalpuc en su introducción de *The Titles of Ebtun*, donde, además de citar a Brinton, apunta que Çacalpuc aún es recordado por algunos *jmeenòob* en sus rezos, ya no como jefe de linaje pero sí como el hombre que instituyó la ofrenda de posol a los *Chacoòob* hace mucho tiempo.<sup>90</sup>

Por otra parte, Scholes y Roys reflexionan esto último y sobre la presencia de Sacalpuc entre los mayas del postclásico, la Colonia y la actualidad:

Lo conocemos como uno de los primeros conquistadores mexicanos de Yucatán y como el jefe de uno de los cuatro linajes que vinieron del cielo. Ciertamente, él aún figura en los rezos de los actuales yerbateros mayas como el primer hombre que ofrendó posole a los Chaques. No podemos más que sospechar que el ritual de los *holpops* en el primer capítulo del *Chumayel* está dedicado a estas deidades familiares o de linaje.<sup>91</sup>

Cabe hacer notar que actualmente Sacal Puc además de ser mencionado en los rezos y tradiciones de los *jmeenòob* está presente en la toponimia de la Península, pues una de las lagunas en torno a Cobá se llama precisamente así.<sup>92</sup> En este caso el nombre del lugar no alude a sierra o monte alguno, ya que es una laguna, sino que hace referencia a eventos históricos o míticos.

Así el Sacalpuc de los documentos coloniales y la información etnográfica

---

89 Daniel G. Brinton, *The Maya Chronicles*, (Brinton's Library of Aboriginal American Literature, 1), Philadelphia, 1882, pp. 114-115. ([www.archive.org](http://www.archive.org)).

90 Ralph Roys, *The Titles of Ebtun*, AMS Press, INC., Nueva York, 1982, p. 5.

91 France Scholes y Ralph Roys, "Fray Diego de landa and the problem of idolatry in Yucatan", *Carnegie Institution publication 501*, pp. 585-620, p. 609. (La traducción es mía).

92 Miguel Rivera Dorado, *La ciudad maya, un escenario sagrado*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, p. 284.

fica ha sido considerado por los investigadores como un personaje histórico, jefe de linaje, personaje que instituyó la ofrenda, o bien dios de linaje. Sería por todo lo anterior que aparece también en la toponimia actual. Lo que vale la pena subrayar es que es relevante para las comunidades mayas pasadas y presentes. Según Masson en la “Relación de Valladolid” se habla de un tipo de “dioses de comunidad”, para esta autora la identificación de estas deidades como Sacal Puc “verifica el hecho que estos dioses de linaje existieron y también sugiere que tenían importancia prioritaria”.<sup>93</sup>

Yendo directamente a Tozzer podemos ver que cataloga a Sacal Puc como deidad de linaje: “Hay alguna razón para creer que en algunos casos, al menos, los dioses eran dioses tribales o “dioses de los diferentes linajes”.<sup>94</sup> El texto de Tozzer continúa con la traducción al inglés de parte de un documento que fue publicado por Scholes y Adams. Se trata de un fragmento contenido en el juicio de residencia de don Diego Quijada (AGI, Justicia, 249), y que a su vez es parte de un juicio por idolatría realizado en el pueblo de Homun. La parte que habla sobre Sacal Puc está contenida en el testimonio que dio el cinco de septiembre de 1562 Diego Tzab, cacique del pueblo de Sanahcat, sujeto de Hocabá, quien fungía como maestro de escuela de dicho pueblo:

Así mismo declaró este declarante que puede haber dos años, poco más o menos, que Diego Tzab su padre, recibió una carta de Francisco Pech cacique del pueblo de Telchac, el barbudo, la cual leyó este declarante y vió que por ella decía el susodicho al dicho su padre las cosas antiguas tratándole de sus linajes y que Hunyxkinchac era dios de los Ah Puces y que Chocunkinchac era dios de los que se llaman Ah Kumun, y que el mayor de estos dioses se llamaba **Çacaal puc** diciéndole que tuviese éstos en la memoria y no los

---

93 Marilyn A. Masson, *In the Realm of Nachan Kan. Postclassic Maya Archeology at Laguna de On Belize*, University Press Colorado, Boulder, 2015, s/p. (La traducción es mía).

94 Alfred Tozzer, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Universidad de Harvard, Vol. XVIII, Nueva York, 1975, nota 44, p. 9. (La traducción es mía).

olvidase y que los tuviese por sus dioses como ellos tenían, porque en un libro que tenía lo leía y lo creía así como lo decía.<sup>95</sup>

Si bien existe un debate para definir si Sacalpuc es un personaje histórico o una deidad de linaje, Vassallo ha propuesto que esta discusión es estéril, ya que en realidad se trata de un *ancestro deificado*,<sup>96</sup> tal y como ya ha señalado Masson.

Volviendo al *Chilam Balam de Chumayel* encontramos a otro personaje relacionado con las montañas. En la parte que Roys nombró “The Rise of Hunac Ceel to Power”, encontramos en el original maya lo siguiente:

[...] **Uooh-puc** u kaba. Lay ÷ibtabi uooh tu tan u kab; ca ÷ibtabi uooh yalan u cal; ca ÷ibtabi tu tan yoc, ca ÷ibtabi ichil u ppuc u kab ti Ah **Uool-pucil**. Ma kui chac[c]ob. Halili hahal ku ca yumil ti diose.<sup>97</sup>

El propio Roys que realizó la paleografía, propuso la siguiente traducción al inglés:

“[...] **Uooh-puc** was his name. There was a glyph (uooh) written on the palm of his hand. Then a glyph was written below his throat, was also written on the sole of his foot and written within the ball of the thumb of Ah **Uooh-puc**. The Chacs were not gods. The only true god is our Lord dios”.<sup>98</sup>

---

95 France Vinton Scholes y Eleonor Burnham Adams, *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán*, *op. cit.*, p. 153. (Las negritas son mías).

96 “La mención de estos ancestros ha sido reportada desde la epigrafía maya y hoy en día he visto cómo si bien se pueden mencionar antepasados en las ceremonias mayas, muchas veces al principio de éstas y después de invocar al día en que se realizan y a los otros diecinueve, se menciona a ciertos ancestros, antepasados prominentes que han pasado por una especie de apoteosis, he escuchado en varias ocasiones cómo en las ceremonias tzutuhiles se invoca o saluda al “rey Tepepul” y al “rey Cuahutemoc”, ambos últimos gobernantes indígenas antes del yugo español; es decir marcan un hito histórico como también lo haría Sacalpuc y lo harán otros jefes de linaje o ancestros deificados, que tienen una base histórica”. Miguel Vassallo Rodríguez, comunicación personal (mayo, 2016).

97 Roys, *The Book of Chilam Balam...*, *op. cit.*, pp. 16. (Las negritas son mías).

98 *Ibidem*, p. 68. (Las negritas son mías).

A su vez Mediz Bolio la tradujo de la siguiente manera:

“**Uoh-Puc** era su nombre. Esto se escribió: “*Uoh*”, en la palma de su mano. Y se escribió: “*Uoh*”, debajo de su garganta. Y se escribió en la planta de su pie. Y se le escribió dentro de la mejilla de su mano, a Ah **Uoh-Pucil**, [Los chaques] no eran dioses. Eran gigantes”<sup>99</sup>

Otro antropónimo mencionado en varias fuentes es Hun Uitzil Chac, quien fue uno de los jefes de linaje de los que más tenemos noticia, incluso desde la época prehispánica:

En el Periodo Clásico, Chaahk fue referido con un apelativo que alude a la montaña o al cerro “verdadero”[...] La transcripción de este apelativo sería *Jun Witzil Chaahk* y la traducción “Chaahk del cerro verdadero” [...] o “Chaahk del primer cerro”. Ambas traducciones sugieren la misma interpretación, entendiendo por “primero” o “verdadero” la relación creada entre Chaahk, como habitante de la cueva-montaña, y la montaña, como espacio o lugar sagrado de origen.

En el Códice de Dresde existen representaciones que podrían corresponderse con este apelativo, y permiten establecer una correlación iconográfica entre el significado del nombre y la imagen del dios Chaahk sentado sobre un cerro o *witz*. [...] No disponemos de registros arqueológicos de este personaje, sin embargo, las alusiones coloniales son tan abundantes que hemos considerado importante recogerlas por dos razones diferentes: por un lado, por las recurrentes menciones encontradas en textos indígenas coloniales; por otro, por la gran distancia espacial que separa las dos únicas ciudades en donde, hasta el momento, se ha encontrado este apelativo, registrado en regiones tan distantes como Yaxchilán en el Usumacinta y Uxmal en la región Puuc, lo que permite suponer que fue un apelativo de Chaahk muy difundido.<sup>100</sup>

---

99 *Chilam Balam de Chumayel...*, *op. cit.*, p. 43.

100 Ana García Barrios, *Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo clásico maya: aspectos religiosos y políticos*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008, pp. 220-222 y 224.

Hun Uitzil Chac fue el fundador del linaje de los Tutul Xiu, y según las fuentes llegó de México. En *El Libro de los libros de Chilam Balam*<sup>101</sup> aparece mencionado en uno de los siete linajes:

4 Muluc [...]

Llorará Ku, Deidad, llorará el mundo; será cuando recuerden sus linajes maternos y sus linajes paternos y los tres dobleces de katun pasados desde que murieron perdidos en los bosques y bajo las malezas por causa del poder del Sol según sus historias y tradiciones. Así ocurrirá en el décimo-octavo año tun, así aparecen los signos en el libro de los siete linajes que vio el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Chilam Balam, Brujo-intérprete, cuando leyó la rueda de los katunes en compañía del Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Napuctun, Piedra-labrada-de-línea-materna-llamada-Puc, Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, de **Hun Uitzil Chac, Uno-Chac-de-las-montañas**, de Uxmal. Eso fue lo que dedujo de los signos pintados en el libro, según su entender, el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Ch'el, gran autoridad.<sup>102</sup>

Sobre este jefe de linaje también hablan las *Relaciones Geográficas*, escritas por Gaspar Antonio Xiu:

*Fourth Narration*

Mérida, c. *February* 20, 1581

(*in the* Relación de Tiab-y-Tec y Tisculum)

[...]

XIIII [sic]– En vn tiempo estuvo toda esta tierra so el dominio de vn señor y avnque con la mudança y suçesion de los tiempos que an sido muchos y el vltimo señor dellos fue tutulxiu de donde descenden los señores naturales del dicho pueblo de mani de la corona rreal y este sujeto a todos los señores de la tierra mas por maña que por guerra dizen que fue el primero dellos llamado **hunuikilchic** señor de vxmal poblazon antiquisima y bien ynsigne

---

101 También aparece en los *Chilam Balam* de Tizimín y de Maní. Citados en: Ana García Barrios, *op. cit.*, pp. 224-225.

102 Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op.cit.*, p. 117. (Las negritas son mías).

en edeficios natural de mexico y desde alli tuvo entrada a todas las demas provinçias y por grandeza y cosa particular se dize del que era muy sabio en las cosas naturales y en su tiempo enseñó a labrar las tierras rrepartio los meses del año y enseñó las letras que se vsaban en la dicha provinçia de mani quando los conquistadores entraron en la tierra y poco a poco vinieron los dichos tutulxives a mandar toda la tierra muy a gusto de los naturales.<sup>103</sup>



Fig. 88- Pintura del árbol genealógico del linaje Xiu

Este personaje aparece también como el fundador del linaje de los Xiu en un documento colonial muy interesante: el “Árbol genealógico de los Xiu”. Este es

---

103 Gaspar Antonio Xiu C., *Usos y costumbres de los indios de Yucatán*, Maldonado Editores, Mérida, 1986, p. 57. Un texto prácticamente igual, que habla de Hunuitzilchac se encuentra en la Relación de Teabo, escrita por Juan Bote en 1581. (Kowalski 2001, citado por Ana García Barrios) (Las negritas son mías).



un papel pintado a la usanza de los árboles genealógicos europeos pero con elementos iconográficos y pictóricos indígenas, de tal manera que apelaba a la legitimación, tanto española como indígena, del documento y de la información ahí contenida. El “protagonista” de la pintura es precisamente Hun Uitzil Chac, fundador del linaje de los Xiu, acompañado de su esposa en un segundo plano.

El pintor “le atribuyó varios elementos simbólicos e iconográficos para resaltar su importancia”; estos elementos son en primer lugar la serranía sobre la que aparecen los personajes, esta “se interpreta como una muestra visual de los accidentes topográficos del lugar en donde los Xiu se establecieron por vez primera y como parte del nombre del fundador de la estirpe”. En segundo lugar aparecen en la imagen cinco árboles, uno de los cuales “nace” de la cadera de Hun Uitzil Chac, y por la posición central que ocupa, se puede decir que, fusionándose con el árbol y el cerro donde está parado, representa el *axis mundi*; por esto al personaje “se le atribuye simbólicamente ser el origen de la vida, la fertilidad y el medio de comunicación entre los seres sagrados y los humanos”.<sup>104</sup>

En la descripción de la imagen, Quezada y Okoshi no mencionan el hecho de que, además de que el personaje es el árbol cósmico del centro, se encuentra sobre una gran montaña (que sobresale por mucho de las demás de la serranía); esto reafirma su idea de que Hun Uitzil Chac se planta como eje del mundo, pues la construcción cósmica completa incluye a una montaña sobre la cual se yergue el árbol cósmico y en la copa de éste se encuentra parada una ave. Además, iconográficamente, tanto la montaña sobre la cual se apoya el personaje como su nombre, se reafirman mutuamente haciendo énfasis en su importancia.

Sobre esta relación de linajes y genealogías con las montañas, *El libro de los libros...* menciona al linaje proveniente del centro de México, y lo identifica con ellas:

[...] Dos veintenas de años más tres años cuando entró el 11 Ahau [tres tunes del 11 Ahau anterior: 1286], desde que fue abandonada Mayapán por los extranjeros **montañeses** los [que ocupaban] el interior de Mayapán: 43 años.

---

104 Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi Harada, *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, UNAM-IIFL-CEM/Plaza y Valdés, México, 2001, (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 15), p. 22.

[...] fue abandonada la ciudad de Mayapán, por los extranjeros **montañeses**, diez veintenas más cuatro veintenas de años.<sup>105</sup>

En la nota 13 de la *Crónica Matichu* (pasaje que reconstruyeron a partir de los Chilames de Maní, Tizimin y Chumayel) Barrera Vázquez y Rendón anotan que el texto maya dice *Ah uitzil*, y ellos lo traducen como “los extranjeros montañeses”,<sup>106</sup> lo cual, dicen, hace alusión a su procedencia de los altos de México. En la edición del *Chilam Balam de Chumayel* de Antonio Mediz Bolio,<sup>107</sup> publicada en 1930, este mismo pasaje es traducido como “Fue destruida Mayapán por el Señor Extranjero de los Cerros”,<sup>108</sup> por lo que se habla de un personaje.

Carrillo y Ancona tiene también una versión historiográfica de este pasaje del *Chilam Balam*. En esta, coincidiendo con Barrera Vázquez y Rendón, se habla de un grupo de personas y no de un individuo:

El 11° ajau fue invadido por los hombres de itzá y su rey Ulmil, el territorio fortificado de Mayalpan, porque tenía murallas, y porque gobernaba en común el pueblo de aquella ciudad. Ochenta y tres años habían transcurrido, y al principio del 11° ajau, fue destruido Mayalpan por los señores de los *Uitzes* (los que tenían sus ciudades en la parte montañosa), y también fue destruido Tanchah de Mayalpan. 83 años.<sup>109</sup>

Sodi a partir del *Chilam Balam de Maní* nos ofrece otra posible traducción de estos eventos donde aparece de nuevo Ah Uitzil como un personaje:

[...] Seis Ahau, cuatro Ahau, dos Ahau, trece Ahau, once Ahau. Se conquistó la tierra de Mayapán, la Amurallada, por los de atrás, los de Tulum para

---

105 Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, *op. cit.*, pp. 40-41. (Las negritas son mías).

106 *Ibidem*, p. 156.

107 Esta traducción es en la que se basaron varias ediciones posteriores del *Chilam Balam de Chumayel*, como por ejemplo la versión de Mercedes de la Garza.

108 *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, Antonio Mediz Bolio, (ed. y trad.), Imprenta y librería Lehman, San José, 1930, (Ediciones del repertorio americano) apéndice, p. XXXVI.

109 Crescencio Carrillo y Ancona, *Historia antigua de Yucatán*, (Parte II), Gamboa Guzmán y Hermano impresores, Mérida, 1883, p. 52.

que el señorío dentro del pueblo de Mayapán fuera mancomunado entre los itzáes y el señor de Tulum.

Esto sucedió a los ochenta y tres años, sobre el once Ahau. Destruyó Mayapán un extranjero, Ah Uitzil, el señor de los cerros Tanchah Mayapán. El ocho Ahau se destruyó Mayapán.<sup>110</sup>

Hasta aquí hemos visto cómo la *Montaña* aparece de muchas maneras en una diversidad enorme de fuentes, esta pluralidad de contextos es indicativa de los alcances del complejo simbólico de la *Montaña* en ámbitos muy profundos de la cosmovisión maya peninsular. Si bien al abordar este tipo de fuentes coloniales de tradición indígena nos enfrentamos a una especie de neblina temporal y cultural que no es fácil sortear, son precisamente los indicios que chispean en esa invisibilidad los que nos iluminan; es evidente que no se pueden hacer grandes generalizaciones, pero el hecho de que la *Montaña* aparezca en varias fuentes, varias veces y en ámbitos tan importantes dice mucho sobre su papel central en la cosmovisión maya peninsular.

Esta bisagra de algunos siglos entre el lejano pasado prehispánico y un largo presente de los siglos XIX, XX y XXI, tiene vasos comunicantes tanto hacia atrás como hacia adelante en el tiempo. Por ejemplo, al hablar de las metáforas y difrasismos, enfermedades y curaciones, son obviamente ideas y conceptos que provienen de una mentalidad anterior a la llegada de los europeos, así como de los rituales realizados en los *cerros*. Por otro lado, el discurso sobre la construcción de los *cerros* por los antiguos, así como la adquisición de poder y la afirmación y legitimación de los linajes por su conexión con las montañas son concepciones que se alargan y que se conectan con los mayas peninsulares de la actualidad, pues hay mucho de eso que sigue vigente hoy en día.

---

110 Demetrio Sodi, *La literatura de los mayas*, SEP/Joaquín Mortiz, México, 1986, (Lecturas mexicanas 68), pp. 16-17.

## CAPÍTULO 5

### *WITS / MÚUL: LA MONTAÑA EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN*

A pesar de los esfuerzos de los poderes españoles, tanto el eclesial como el secular, por acabar con los actos considerados idolátricos, el uso ritual de los *cerros* no se acabó en la Colonia. En *Historia antigua de Yucatán* escrita por el obispo Crescencio Carrillo y Ancona, en 1883, aparece descrito un ritual maya en lo alto del adoratorio de Motul; con gran asombro relata el prelado:

[...] aunque muy cerca sorprende la vista en los alrededores patentes muestras de pasado poderío, dentro de la población misma no se había descubierto algo que llamase profundamente la atención, hasta que el Sr. Mendiburu, buscando piedras para unas fábricas, se encontró en lo que a primera vista sólo parece un brusco é informe cerro, con las ruinas de un antiguo Adoratorio (Ku), construido con solidez y bien proporcionadas formas, hacia el Oriente, y apenas á distancia de cinco cuadras del centro de la villa [...]

[...] Al bajar la esplanada superior, tropezó nuestro pié con el negro y redondo vaso de un curioso jícara, de esos que preparados, sirven entre los indios para el chocolate de sus banquetes: al levantarlo del suelo, díjonos D. Tomás, que aquel había sido el cáliz de un sacrificio idolátrico; pero al punto le objetamos que si tal fuese, debía tener trescientos años por lo menos, y se habría reducido á polvo al tocarlo; mas que aquel se conservaba bueno y útil.– Es del culto idolátrico, repuso D. Tomás, y sin embargo, no solo no tiene tres siglos, pero ni aun solo tres años: este vaso ha sido de algun *tidch*.

Al decir nuestro interlocutor esta última palabra, lo comprendimos todo; recordamos que la superstición popular cree en su rudeza poder y aun deber conciliar con la creencia cristiana, el deber de tributar sus homenajes á los diferentes Genios ó divinidades tutelares que el paganismo inventó, y

de aquí el uso supersticioso en Yucatán de honrar al Genio del agua, á Yum chaac, al Genio del campo, ú Yum haax, y así otras absurdas creaciones de la antigua mitología yucateca, monstruosamente hermanadas con los principios de la civilizacion. Y el acto de ofrecer á estos Genios víctimas de aves, como pavos y gallinas condimentadas, y libaciones de bebidas, como la pitarrilla ó *balché*, y la orchata de maíz ó *sacá*, con ciertos ritos transmitidos de padres a hijos, es á lo que se llama *tidch*; escojiendo para la celebracion de tales actos, los lugares escondidos y majestuosamente imponentes, asi como las salvajes cavernas de los campos, ó las ruinas encantadas que se esconden en las dilatadas florestas de la Península.<sup>1</sup>

Este ilustrativo relato nos muestra la importancia de los restos de estructuras rituales prehispánicas (*cerros*) de la Península, no sólo como lugares propios para realizar rituales, los cuales están vinculados directamente con las deidades más importantes, sino como entidades poderosas y sagradas por sí mismas. Los escritos de Carrillo Ancona datan de finales del siglo XIX pero aún hoy en día, en pleno siglo XXI, sigue vigente la sacralidad de esos elementos del paisaje peninsular.

### **Los habitantes del *Múul*<sup>2</sup>**

Una de las características importantes de los *múulo'ob*, *cerros* o pirámides es que son lugares donde tienen sus moradas varios seres sobrenaturales de gran importancia para la vida de los mayas peninsulares en la actualidad. Existen diversas fuentes que hablan sobre estas entidades que habitan en la península de Yucatán y que rigen el actuar de los propios mayas; estos deben tener el

---

1 Crescencio Carrillo y Ancona, *Historia antigua de Yucatán*, Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, Yucatán, 1937, pp. 618-622.

2 Escribo *Múul* en singular, pues es parte y se desprende del complejo simbólico de la *Montaña*. Véase nota 5 en la introducción de esta tesis. No pretendo con esto borrar la diversidad de los *múulo'ob* que existen en la Península.



Fig. 89. Pirámide enmontada.  
Dibujo de Catherwood.

debido respeto hacia dichos entes, con lo cual obtienen beneficios, pero cualquier falta con ellos tiene consecuencias, a veces muy graves. Sin ir más lejos estos númenes controlan dos de los aspectos más importantes de la vida: la agricultura y la caza, por lo tanto la alimentación y buena parte de la salud; también rigen la apicultura, otra actividad ancestral de suma importancia y de largo aliento para los mayas peninsulares.<sup>3</sup> Además con su presencia estos seres sacralizan los espacios, como milpas, cenotes, *cerros*, montes, etcétera.

---

3 Los españoles se asombran al encontrar que los mayas llevaban a cabo esta actividad pues la consideran de una cultura avanzada.

No es mi intención hacer un inventario exhaustivo de los seres sobrenaturales<sup>4</sup> de los mayas peninsulares, pero sí se hace necesaria su mención para ubicar a los que están directamente relacionados con los *cerros*.

### *Yumtsiloòb*

Podemos empezar por los *yumtsiloòb*, que es lo que Carrillo Ancona, en la cita anterior definía como “Genios” o “divinidades tutelares del paganismo”. *Yumtsiloòb* es un término genérico para lo que Redfield<sup>5</sup> y Villa Rojas<sup>6</sup> definen como *señores* o *patrones*; para este último autor los seres sobrenaturales más importantes de la Península “son los que forman el grupo de los *Yumtziloob* [...] los cuales son verdaderas deidades de la naturaleza que se encargan de cuidar la conducta de los hombres en relación con los bosques, la milpa y las lluvias”<sup>7</sup>

---

4 Bruce Love da una definición del concepto de *dios* para los mayas yucatecos: “son fuerzas sobrenaturales, invisibles, con voluntad propia, son fuerzas que son veneradas y a las cuales se les reza y se les dan ofrendas a cambio de protección y abundancia. Bajo esta definición, los vientos menores que causan enfermedades no son deidades (no se les hacen ofrendas, se quitan con limpias) pero los grandes vientos, los vientos de los cuatro rumbos, sí califican como dioses, porque a ellos se les reza y se espera que participen en las ofrendas que se les hacen. De igual manera califican los *aluxes* porque ellos también reciben ofrendas y se espera que a cambio ayuden y protejan a los campesinos”. (La traducción es mía). Bruce Love, “The Gods of Yucatan from A.D. 1560 to 1980”, *Estudios de Cultura Maya*, XXXVII, UNAM-IIFL-CEM, p. 124, México, 2010.

5 Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941, pp. 117 y 118.

6 Alfonso Villa Rojas, “Patrones culturales antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán”, en *Estudios etnológicos. Los Mayas*, UNAM-IIA, México, 1995, p. 104.

7 *Idem*.



Este gran grupo de los *yumtsiloòb*<sup>8</sup> está integrado por los *balamoòb*, los *kui-loòb-k'áaxoòb*<sup>9</sup> y los *chaakoòb*; los primeros protegen y cuidan a las personas, al pueblo y a las milpas; los segundos son guardianes del monte; y los terceros son los dueños de las nubes y son los repartidores del agua.<sup>10</sup> De Ángel García apunta que actualmente en Nunkiní, Campeche, hay una asombrosa similitud en relación con la existencia de estos seres y sus funciones.<sup>11</sup> En este mismo tenor, Terán y Rasmussen, a partir de su prolongado trabajo de campo en Xocén, Yucatán, nos dicen que sus datos coinciden con los de Redfield y Villa Rojas cuando hablan de los *Kuiloòb Kaaxoòb* de Chan Kom y subrayan el hecho de que Villa Rojas los nombre *Kanan-kaax* para Quintana Roo, diciéndonos que “en Xocén igualmente se les nombra de ese modo, pues *meètan* y *kanan* son sinónimos”<sup>12</sup> y el *dueño del monte* es nombrado en Xocén *Meètan K'áaxoòb* o *Kuch Kabal Kaax*.<sup>13</sup>

Estos autores asientan también que los *Yum K'aax* son de importancia central para los habitantes de Xocén, pues al ser los *dueños del monte*, para realizar

---

8 “*Yuum* es un término de parentesco en maya yucateco (padre) así como un título de respeto en general. Respecto a los espíritus o dioses sería mejor traducirlo como “señor”. [...] es utilizado frecuentemente al nombrar seres sobrenaturales como *yuum báalam* o *yuum cháak*.” Bruce Love, *op. cit.*, p. 135.

Lázaro Tuz Chi, usa también el término *yum k'u* como equivalente para *yumtsiloòb*. Lázaro Hilario Tuz Chi, *Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*, tesis de doctorado en Antropología de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Facultad de Ciencias sociales, Instituto de Iberoamérica, Salamanca, 2009, p. 129.

9 En algunos lugares de la Península estos seres llevan el nombre de *Ah canan kaax* que quiere decir “el que cuida el monte”.

10 Esto fue sistematizado por Redfield y Villa Rojas. Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom: a Maya Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, pp. 112-113.

11 David de Ángel García, “El pasado en el presente: las moradas de “los antiguos” en la cosmología maya peninsular actual”, *Estudios de Cultura Maya*, XLIII, 2014, UNAM-IIFL-CEM, México, p. 106.

12 Silvia Terán Contreras y Christian H. Rasmussen, *Jinetes del cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia*, UADY, Mérida, 2008, p. 196.

13 *Ibidem*, p. 47.



cualquier labor agrícola, se necesita su venia. Este *dueño del monte* se fisiona en infinidad de *dueños* específicos; en una ceremonia de *Chà Cháak*, Terán y Rasmussen registraron que se invocaron a 69 diferentes *Me'etan Ka'axo'ob*.<sup>14</sup> Así, dentro de los tres grandes grupos que describí líneas arriba, existen seres con funciones específicas,<sup>15</sup> los cuales tienen nombres descriptivos por las tareas que realizan. Por ejemplo, Villa Rojas menciona a los *balam-cahoob* que cuidan las entradas de los pueblos, los *balam-col* que cuidan la milpa (y en ocasiones son llamados *canan-gracia* y *canan-era* “en referencia a su función de cuidar el maíz”), los *ah canuloob* que protegen a las personas<sup>16</sup> cuando caminan en el monte por la noche, los *canán-kaax*, *canán-petén*, *canán-montaña*, “que pueden traducirse, respectivamente por los de “guardián del monte”, “guardián de la religión” [*sic* por región] o “guardián de la montaña””.<sup>17</sup> Tuz Chi menciona, además de *Chaak* y *Yuum K'ax*, a *Yuum Kakab*, al que define como ser-dios protector de las ciudades antiguas.<sup>18</sup>

Según Ascensión Amador Naranjo esas tres categorías de seres sobrenaturales (*balamo'ob*, *kuilo'ob-ka'axo'ob* y *chaako'ob*) “no son más que advocaciones de un solo ser, que se manifiesta de acuerdo con las funciones que en ocasiones dadas son las que lo identifican. En Maxcanú el término utilizado con mayor

---

14 *Ibidem*, pp. 196 y 197.

15 Para mayor referencia de una gran cantidad de nombres específicos véase Bruce Love, *op.cit.* Este autor hace una exhaustiva revisión de las fuentes tanto coloniales como del que llama “periodo etnográfico” y da una enorme lista de diferentes nombres de deidades.

16 Terán y Rasmussen reportan que en Xocén existen unos seres llamados *Santos Winiko'ob* que son los cuidadores de las personas, “el Santo Winik es más personalizado que el Balam [...] son acompañantes de los hombres que circulan por montes y milpas y pueden colaborar o interferir en el proceso de riego”. Silvia Terán Contreras y Christian H. Rasmussen, *op. cit.*, p. 205.

17 Alfonso Villa Rojas, “Dioses y espíritus paganos de Quintana Roo”, en *Estudios etnológicos. Los Mayas*, UNAM-IIA, México, 1995, p. 177, 178 y 179.

18 Lázaro Hilario Tuz Chi, *op. cit.*, p. 114.

frecuencia para referirse a ellos en su conjunto es el de Balam”.<sup>19</sup> Esta autora señala que en algunos lugares de la Península no está tan claro el término *yumtsilo’ob*, y afirma que “el perfil de sus funciones es muy impreciso, tan amplio y general, que impide delimitarlo con claridad. Es por esto, tal vez, que las personas de Maxcanú en muy raras ocasiones se refieren a ellos utilizando este término.”<sup>20</sup>

Por otro lado, De Ángel García, también señala que:

existe cierta confusión respecto a si nos encontramos ante una única entidad de carácter polinomial que recibe distintos nombres (todos ellos sinónimos) dependiendo de los espacios en los que se presenta y actúa, o si, por el contrario, nos hallamos ante personajes distintos que poseen atribuciones, personalidades y campos de acción bien delimitados.<sup>21</sup>

Sin embargo este autor se inclina más por la última opción. Bastarrachea Manzano, en su *Catálogo de deidades encontradas entre los mayas peninsulares*, toca justamente estas disyuntivas y nos dice que “esta diversidad de dioses daba lugar a relaciones complicadas e interferencias en las que una deidad podía ser conocida por advocaciones diversas, o también se daba el caso en que varias deidades poseían relaciones conceptuales con un determinado principio.”<sup>22</sup> Aquí recupero también la teorización de López Austin sobre el tema de las deidades mesoamericanas:

---

19 Ascención Amador Naranjo, “Yumtsilo’b/Balamob: Los dueños de la noche”, en *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, M.J. Iglesias Ponce de León y F. Ligorred Perramon (eds.), Sociedad Española de Estudios Mayas/Generalitat de Catalunya/Ajuntament de Girona, Girona, 1993, p. 488.

20 *Idem*.

21 David de Ángel García, *op. cit.*, p. 109.

22 Ramón Bastarrachea Manzano, *Catálogo de deidades encontradas entre los mayas peninsulares, desde la época prehispánica hasta nuestros días*, Mecanografiado, CEM-UNAM, México, 1970, p. 1.

[...] destaca por su importancia entre todas estas características una inherente a la naturaleza de las cosmovisiones mesoamericanas [...]: la fusión y la fisión de los dioses; esto es, los casos en los que un conjunto de dioses se concibe también como una divinidad singular, unitaria; y los casos opuestos, de división, en los que una deidad se separa en distintos númenes, repartiendo sus atributos.<sup>23</sup>

Respecto a la multiplicidad de *Cháak*, Terán y Rasmussen dicen que:

A la luz de los datos etnográficos de Xocén, pensamos que, efectivamente, bajo el nombre de dios B se representa a los cuatro (o cinco) *Cháako'ob*, quienes rigen las lluvias de las cuatro direcciones. Sin embargo, considerando que hay mucho más chaques, además de los cuatro o cinco principales [...], cabe la posibilidad de que las deidades agrupadas bajo el nombre del dios B en la iconografía maya sean más de los cuatro o cinco dioses regentes y representen a más dioses.<sup>24</sup>

El 21 de junio de 2009, Miguel Vassallo y yo, realizamos una de varias entrevistas a Alfonso Dzib, *jmeen* de Xocén, quien en una parte explica cómo y qué entiende por dueño, cabe anotar que se deja entrever la especificidad con la que se fisiona este personaje en tantos otros:

AD.- De la misma manera, si, de la misma manera, como cada monte ahí tienen un dueño, cualquier dueño debe que pasar, hay un dueño de guardar los venados [...] Hay un dueño para guardar los pájaros, hay un dueño para guardar los, este, los pavos de monte, de panes, también todo eso pero que pertenecen como cada dueño de monte, tiene cuidar los animales...

AO.- ¿Cada uno tiene su dueño?

---

23 Alfredo López Austin, "Nota sobre la *fusión* y la *fisión* de los dioses en el panteón mexica", *Anales de Antropología*, volumen XX, n° 2, IIA-UNAM, México, 1983, p. 76.

24 Silvia Terán y Christian Rasmussen, *op. cit.*, pp. 139-140.



Fig. 90- Don Alfonso Dzib, jmeen de Xocén, Yucatán.

AD.- Sí tienen su lugar, por ejemplo como personas, yo tengo mi perro, yo tengo mi cerdo, yo tengo mi pollo, pero estamos preparando, como yo soy dueño, y también como el monte siempre tienen dueño, animales.

En otra entrevista, el mismo Alfonso Dzib anotó claramente:

“Chaak es uno, pero es muchos con sus esposas y sus rumbos” (es decir se desdobra en cada rumbo y también en masculino y femenino), y a continuación, señalando dónde estaban sus casas, acotó de qué color eran ellos y sus esposas, de qué color era el agua que repartía cada uno de ellos: “el Chaak

blanco, que vive por Cancún, trae lluvia blanca, es mala para el maíz, lo mata, pero es buena para que abunde el macal, las jícamas, los camotes, la yuca<sup>25</sup>

Para efectos de este trabajo, y en un intento de sistematización, utilizaré las categorías y divisiones que se han usado en las etnografías sobre los mayas peninsulares a partir de los trabajos de Redfield y Villa Rojas, y que fueron retomadas posteriormente por muchos estudiosos del área.

### *Aluxo'ob*

Además de los importantes *yumtsilo'ob* que protegen y en gran medida rigen la vida de las comunidades milperas de la Península, existen otros seres que debemos mencionar también por su innegable presencia en la vida de los mayas, me refiero a los *aluxo'ob*. Estos, podría decirse, son de menor investidura que los diversos *yumtsilo'ob*, pero también son poderosos; su carácter es menos solemne que aquellos, pero igualmente deben ser tomados en consideración puesto que si las personas logran obtener sus favores, fungen también como protectores de milpas, terrenos, casas y solares; pero si, por el contrario, no se les procura, pueden infligir desde pequeñas bromas y molestias hasta acciones más graves que lleguen a poner en peligro a las personas, sus animales o sus cultivos.<sup>26</sup> Su carácter es juguetón, pero son muy volubles y se pueden volver iracundos.<sup>27</sup>

---

25 Miguel Vassallo, "Evanescencias en las traducciones del *Chilam Balam de Chumayel*: El maíz y el frijol del sur, los ibes del oriente y el pozol ritual", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XLVII, primavera-verano, 2016, pp. 119-150, UNAM-IIFL-CEM, México, p. 128.

26 Silvia Terán Contreras y Christian H. Rasmussen, *op. cit.*, p. 206.

27 Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, "La concepción de los *aluxes*, según niños de ascendencia maya yucateca", *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 36, núm.2, abril-septiembre 2014, UADY, Mérida, p.109-110; David de Ángel García, "Espacios y representaciones del mal entre los mayas yucatecos contemporáneos", *Mayab*, núm. 19, 2007, Sociedad Española de Estudios Mayas/Universidad Complutense de Madrid-Departamento de Historia de América II (Antropología de América)-Facultad de Geografía e Historia, Madrid, p. 142.

Mientras que los *yumtsilo'ob* en general son extremadamente difíciles de encontrar, los *aluxo'ob*, según refieren infinidad de “sucedidos” y “ejemplos”,<sup>28</sup> se aparecen seguido a las personas.<sup>29</sup> Las descripciones que aportan las etnografías sobre el aspecto de todos estos seres coinciden en que los *yumtsilo'ob*, específicamente los *balamo'ob*, tienen aspecto de campesinos mayas; algunas descripciones incluso refieren el uso de calzón y camisa de manta blanca, sombrero, sabucán<sup>30</sup> y alpargatas; también hacen referencia a su gran tamaño, como gigantes. El aspecto de los *aluxo'ob*, por el contrario, es de tamaño pequeño<sup>31</sup> (muchos refieren que su estatura es similar a la de un niño de cuatro años),<sup>32</sup> la mayoría están desnudos pero usan sombrero, machete o coa, y escopeta o resor-

---

28 En literatura oral maya peninsular los “sucedidos” o “ejemplos” son relatos de temporalidad reciente y que tienen un carácter personal o familiar, por otro lado existen también las “historias antiguas” (*uuchben tzicbalo'ob*), cuyas acciones sucedieron en un tiempo pasado muy remoto y tienen características míticas, éstas tienen por lo general un carácter comunitario. David de Ángel García, “Apropiación de la figura de san Diego de Alcalá por una comunidad maya de Campeche”, *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIII, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 137-156, UNICACH- Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, p. 144-145.

29 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, pp. 110 y 111.

30 Morral tradicional que usan los campesinos mayas, usualmente fabricado de fibras de henequén.

31 Para la cultura maya peninsular el tamaño pequeño no implica menor jerarquía, en muchas ocasiones lo más pequeño es lo más poderoso.

32 Robert Redfield, *op. cit.*, p. 232; Alfonso Villa Rojas, “Los mayas”, en *Estudios etnológicos. Los Mayas*, UNAM-IIA, México, 1995, p. 183-184; también en Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, INI/CONACULTA, México, 1978, p. 296, Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p.104.



tera (tirahule en Yucatán), usualmente van acompañados de su perro.<sup>33</sup>

Respecto al origen de los *aluxo'ob* hay dos concepciones en general:

Una de ellas los miran como formas animadas de los antiguos ídolos mayas creados por *h-meno'ob* y *chilamo'ob* mediante procedimientos mágicos y rituales, con ayuda de los dioses. Estos especialistas religiosos 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. [...] Para la otra concepción, estos seres son el modo de existencia de los primeros pobladores del territorio yucateco, quienes lograron sobrevivir, gracias a sus poderes mágicos, al diluvio con el que los dioses pretendían acabarlos; son los *ik'oob* de estos grandes hechiceros mayas instalados en *viejos ídolos de barro o piedra*. Por lo tanto, los que asumen esta concepción los identifican con los *Sayan-uinikob*, constructores de las grandes ciudades y templos en la oscuridad, y que se transformaron en piedra cuando el sol apareció; o con los *pu'uses*, enanos “corcovados con gran poder y poco entendimiento, que formaron la primera raza”. [...] De cualquier manera, las dos concepciones antes expuestas comparten la visión de los *aluxes* como antepasados míticos.<sup>34</sup>

Ambas concepciones están conectadas con el tema de este trabajo, los *cerros* y sitios arqueológicos. Independientemente de la función que tengan los *aluxo'ob* en cada región de la Península, su origen remite a antepasados y a tiempos míticos. En cualquiera de los dos casos, existe la materialización de estos seres en las figurillas de barro prehispánicas que se encuentran enterradas en las zonas arqueológicas y en general por toda la Península en terrenos y solares. Es ne-

---

33 Michel Boccara, citado en Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p. 107; Alfonso Villa Rojas, “Los mayas”, *op. cit.*, p.183-184; David de Ángel García, “Espacios y representaciones del mal...”, *op. cit.*, p.142; David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 110; Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p.104. Esta es la descripción más extendida y más reportada en las etnografías, sin embargo hay menciones de que los *aluxo'ob* van vestidos de gala como mestizos jaraneros cuando van a las *vaquerías*: todos de color blanco, con pantalón, guayabera, alpargatas finas y sombrero. Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p. 108.

34 Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p. 105.

cesario mencionar que también existen figurillas hechas por los *jmeenòob* en la actualidad, generalmente de barro, madera, cera o piedra y que son específicamente creadas como *aluxòob*. Esto se hace mediante ceremonias en las cuales se les da vida, a veces con unas gotas de sangre, con el propósito de que sean guardianes de alguna milpa o solar.<sup>35</sup>

Terán y Rasmussen dicen que los *aluxòob* “tienen el poder de materializarse en piedra o barro [...] en ciertas ocasiones se les llama *Kat*, que significa ‘barro’, quizá por la creencia de que su espíritu se introduce en los ídolos antiguos”.<sup>36</sup> El primero en reportar un dato en relación a esto fue Brinton, quien escribió sobre unos seres llamados *h-lox katob*, y que tradujo como ‘las fuertes imágenes de barro’,<sup>37</sup> de donde probablemente se derivó el nombre *alux* o *arux*<sup>38</sup> posteriormente. Las figurillas prehispánicas halladas, en muchas ocasiones son destruidas por quien se las encontró por temor a que ese *alux* le pueda hacer algún mal.<sup>39</sup> Por otro lado, las “cabecitas” son usadas por algunos especialistas rituales para realizar sus curaciones, debido a su gran poder ritual y a su sacralidad.<sup>40</sup>

Desde los trabajos de Redfield y Villa Rojas se plasman diferencias en la concepción de los diversos seres sobrenaturales en los lugares que integraron su estudio. Ambos proponen que mientras más grande es la población, con el consiguiente abandono de las tareas agrícolas relacionadas con la milpa que ello

---

35 Como ejemplo y para más información véase: Lázaro Tuz Chi, *op. cit.*, pp. 211-213.

36 Silvia Terán Contreras y Christian H. Rasmussen, *op. cit.*, p. 206.

37 Daniel Garrison Brinton, *El folk-lore de Yucatán*, ediciones del Gob. del Edo. de Yucatán, Mérida, 1976, p. 32.

38 *Arux* es el nombre que recibe el *alux* en la zona maya cruzoòb de Quintana Roo.

39 Alfonso Villa Rojas, “Dioses y espíritus paganos de Quintana Roo”, *op. cit.*, p. 183.

Ese temor se basa en la creencia de que si uno encuentra un *alux* con el cual no tiene ningún trato, puede hacerle algún mal, pues es posible que pertenezca a alguna otra persona a quien debe proteger junto con su milpa.

40 Ruth Gubler, “La medicina tradicional en Yucatán: elementos y entes sagrados que intervienen en la curación”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 14, 2011, Universidad de Varsovia-Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, p. 196.



conlleva, las creencias tradicionales, el conocimiento y los rituales relacionados con estas entidades se van difuminando hasta quedar francamente borrosas o, en casos extremos, desaparecer. Así, las deidades más claramente definidas en pequeños poblados, como los *yumtsilo'ob* y *aluxo'ob*, en poblaciones más grandes se traslapan y se confunden; en este sentido Redfield apunta que en Dzitas los *aluxo'ob* son los seres en los que más se piensa y a los que se les propicia.<sup>41</sup> Por otro lado, en algunos lugares, en contraposición con la creencia tradicional de la función de los *yumtsilo'ob*, se concibe a los *aluxo'ob* como *dueños* del monte, de los cenotes, de los ojos de agua, de la lluvia de los vientos y del sol, y en otros lugares como *dueños* de los terrenos.<sup>42</sup> En otros lugares, como Kanxoc, Yucatán, “se considera que el *yuum báalam* es el mismo *alux* que habita los “montes” y “terrenos”, pero esta suposición es debido a que el conocimientos de los *yuum báalam* se reduce a que son simples “guardianes””.<sup>43</sup>

Redfield, hablando sobre la información que obtuvo en Mérida, dice que:

El conocimiento de los dioses paganos es más vago y confuso que en Dzitas. La mayoría de la gente conecta de alguna manera a los chaaques con la lluvia, pero no se considera seriamente que las lluvias regulares sean el trabajo de los chaaques. Otros seres del monte y de la milpa raramente se diferencian. Comúnmente se refieren a ellos colectivamente como *dueños del monte* o *dueños del cerro*, o simplemente como *vientos*.<sup>44</sup>

---

41 Robert Redfield, *op. cit.*, p. 232.

42 García, Sierra y Balam Pereira citados en Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p.106; También en Javier Hirose, *La salud de la Tierra: El orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya*, tesis de maestría en Ciencias con especialidad en Ecología Humana, IPN-CINVESTAV, Mérida, 2003, p. 26.

43 Giovani Cornelio Balam Caamal, *Iik'ob “aires o vientos sagrados”: sus concepciones en la vida cotidiana y ritual de los mayas en Yucatán*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM-FFyL/IIFL, México, 2015, p. 58.

44 Robert Redfield, *op. cit.*, p. 239.

## *Yuum Kakab*

A pesar de que este ser sobrenatural entra dentro del gran grupo de los *yumtsi-lo'ob*, merece atención especial por ser el que está más directamente relacionado con los *múulo'ob*, pues es el guardián o señor protector de los *cerros* o *cuyos*. Es interesante el hallazgo de este personaje puesto que en las etnografías clásicas no aparece, sin embargo Tuz Chi reporta que Alberto Cen, *jmeen* de Sahcabchen, Yucatán, lo mencionó como un ente de suma importancia:

Yum kakab, señor protector de las casas antiguas (las pirámides y los antiguos templos mayas) requiere de la ayuda de Chaak para proteger los espacios sagrados que representan los antiguos templos de adoración (se explica este hecho cuando se ofrece la bebida sagrada en las ruinas y montículos prehispánicos y se solicita la protección de Chaak, Jesucristo, la virgen Maria y Dios, el hermoso señor y todopoderoso). Sin embargo yum kakab es un ser más complejo ya que funge como protector de las ciudades antiguas, y puede castigar a cualquiera que ose entrar en sus dominios sin solicitar el correspondiente permiso. Algunos casos documentados en nuestro trabajo de campo nos indican que Yuum Kakab, es un “viento” que vigila la quietud de las ruinas, y que puede dañar a quien se atreve a excavar los montículos (kakabes) sin el correspondiente permiso divino, y para eso es necesario ofrecer una comida (primicia) para agradar a Yum Kakab, ofrecerle cigarrillos, licor y comida. Se le representa comúnmente como un anciano, semidesnudo con un calabazo al hombro y un machete al cinto; acostumbra “sentarse en las piedras de los “cuyos”, que es donde pide que le pongan su cigarro y su trago.<sup>45</sup>

De Ángel García menciona también a este ser sobrenatural, pero con el nombre de *balamikaká* (literalmente “dueño del cuyo”),<sup>46</sup> que es como lo nombran los mayas de Nunkiní, Campeche; en algunas ocasiones es solamente identificado

---

45 Lázaro Tuz Chi, *op. cit.*, pp. 121-122.

46 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 109.

como *balamikaax*, “dueño del monte”. Este autor narra un relato que le contaron y que ilustra muy bien a este personaje:

Así los describió un vecino de Nunkiní al relatarme una historia antigua que tiene como protagonistas a tres vecinas del pueblo que recolectaban hojas de una planta de chaya que crecía entre las piedras de un gran cuyo:

*encontraron a un señor de pelo blanco, vestido blanco, así, que estaba sentado en una de las piedras del cuyo que les preguntó si eran ellas las que estaban cosechando su chaya. Ellas se asustaron un poco y contestaron al señor que sí, pero el señor no las regañó, sólo las dijo que cosecharan y se fueran. Cuando se volvieron a mirar al señor éste ya no estaba [...] era el “Dueño” del cuyo, ya no es alux o es alux más viejo, su papá de ellos así [...] porque hasta su barba blanca tiene. Ya es Señor del Monte, es el que cuida los montes, balmikaax le decimos.<sup>47</sup>*

Como más adelante se verá, los *yuum kakabòob* tienen un papel esencial en el mundo maya peninsular, pues son los protectores de los lugares donde habitan todos los *yumtsiloòb*, los *aluxoòb* y los *iikòòb*.

Además de esta importante función, también son los protectores de los pueblos a los que pertenecen los *cerros*.

Cada pueblo tiene su *yum kakab*, podemos suponer que se representan como los patrones mayas (no católicos) de los pueblos, cada nombre de pueblo es el nombre que lleva el *yum kakab*, por tanto, cuando se hacen las ceremonias agrícolas, uno de los que obligatoriamente preside la sagrada mesa es el *yuum kakab* del pueblo donde se realiza. Así por ejemplo, el *yuum kakab* del pueblo de Tiholop es *Yum kakab Xholop*, que es una contracción (economía del lenguaje) que denomina al propio pueblo de Tiholop, o en el caso del *yum kakab* del pueblo de Pomuch, es *Tixpokmuch*, nombre original de tal pueblo. En las plegarias y *payalchi* (rezos), de los sacerdotes mayas, los *yum*

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 112.

*kakabo'ob* se presentan como los señores protectores individuales de cada pueblo.<sup>48</sup>

### *lik'o'ob*

Si bien existen diferencias entre las concepciones de los principales entes sobrenaturales en cada comunidad específica, todos estos seres, tanto los *yumtsilo'ob* como los *aluxo'ob*, tienen como característica que son de “puro viento”. Esta cualidad es muy interesante pues nos remite, por un lado, al concepto de *aliento vital* que existía desde la época prehispánica<sup>49</sup> y, por otro lado, al elemento mesoamericano del carácter incorpóreo y potencial de todo lo que se encontraba dentro de la *Montaña*.<sup>50</sup>

La cualidad de *viento* de ciertos seres, y los vientos como seres sobrenaturales en sí, plantean dificultades para su estudio vistos desde fuera del mundo maya. Si bien existen trabajos dedicados únicamente a su análisis, aquí intentaré esbozarlos brevemente por su pertinencia en el ámbito de la *Montaña*. En la cosmovisión de los mayas peninsulares los vientos ocupan un lugar importante, están presentes todo el tiempo y tienen una cualidad dual, pueden ser benéficos pero también pueden causar mucho mal. Al respecto Tuz Chi dice que:

[...] sobre la diferenciación de viento y aire, el mismo concepto es utilizado por los mayas para denotar el soplo de la vida y el de la muerte. Un viento es solo un soplo de vida o de muerte, reconocido desde la antigüedad maya. El aire puede ser transmisor de esperanza, pero también puede ser transmisor

---

48 Lázaro Tuz Chi, *op. cit.*, p. 202.

49 Véase: Stephen Houston y Karl Taube, “An archaeology of the senses: perception and cultural expression in Ancient Mesoamerica”, *Cambridge Archaeological Journal*, núm. 20, 2000, Cambridge University Press, Cambridge.

50 Véase: capítulo 1 de esta tesis.

de calamidades, esa es la razón por la que el “yuum ik” o señor de los vientos, merece respeto especial.<sup>51</sup>

Los vientos pueden ser entes con voluntad propia pero también puede ser una parte constituyente de otro ser. Se considera que los seres sobrenaturales de los cuales hablé anteriormente, son “de puro viento”:

Las concepciones de los *iiko'òb* “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 [...] 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”[...].

Tal parece que *iik'* es una “energía”, una característica de voluntad de todos los “seres”, tanto humanos como no humanos. Se les venera a cada uno de acuerdo a su capacidad enérgica, *u yiik'al* “su aire, su viento”. Don Manuel señaló que son considerados como “guardianes” de espacios, otros con apariencia de “personas”, habitan bosques y casas abandonadas. Entonces *iik'* se le atribuye a seres sobrenaturales, personas, animales, plantas y objetos; la diferencia del *iik'* de los seres sobrenaturales tales como el *alux* o los *yumstilo'òb* es más “poderoso”, una “energía” que los humanos, animales y plantas no pueden poseer, por eso se les guarda un respeto especial. [...] <sup>52</sup>

Así, según la definición que da Balam Caamal, el mundo maya está regido en gran medida por los vientos, prácticamente en todo lo que sucede están involucrados estos y, por lo tanto, las personas deben guardarles respeto con el fin de no desequilibrarse. En caso de incurrir en alguna falta o incluso con un simple

---

51 Lázaro Tuz Chi, *op.cit.*, p. 122.

52 Giovanni Cornelio Balam Caamal, *op. cit.*, pp. 45-46.

descuido, pueden “cargar” un mal viento y enfermar.<sup>53</sup> Los vientos son los responsables de causar una infinidad de padecimientos porque entran al cuerpo de las personas y por ello enferman, a veces muy gravemente, e incluso podrían llegar a causar la muerte si no se atiende debidamente. Estos vientos se encuentran en muchos lugares, sobre todo por donde pasaron los seres sobrenaturales que son de “puro viento”. Terán y Rasmussen dan una lista de siete vientos “buenos”<sup>54</sup> invitados a la ceremonia de la lluvia o *Chà’ Cháak*, y otra lista de quince vientos “negros, fieros, raros y temibles”<sup>55</sup> mencionados en dicha rogación; los autores anotan que los vientos “malos” son llamados en maya *choko’ yóol*, y son generados por los movimientos rápidos<sup>56</sup> de los dioses y seres sobrenaturales.<sup>57</sup>

En una plática que tuvimos Miguel Vassallo y yo con Alfonso Dzib, *jmeen* de Xocén, respecto a cómo se ven los aires, él nos dijo que:

Pues no, o sea que no ves como ver un momento, no se puede pa saber porque un duende como parece [...], o sea parece de viento, pero vivo, pero pasamos... No más sólo se ve una luz sí. [...] Pero ya pasamos un viento,

---

53 Como ejemplo véase: Miguel Vassallo, “La creación de Centro Inocente: La iniciación chamánica de doña Lupe Cohuo (Extractos hilados de diarios de campo)”, *Estudios Mesoamericanos*, num. 13, año 7, nueva época, julio-diciembre 2012, pp. 87-97, UNAM, México, p. 95-96. Para una buena descripción de las enfermedades causadas por los vientos o aires “malignos” véase: Alfonso Villa Rojas, “Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán”, *Anales de Antropología*, vol.18, núm. 2, 1981, pp. 18-28, UNAM-IIA, México, p. 19-21.

54 Silvia Terán y Christian Rasmussen, *op. cit.*, p. 57.

55 *Ibidem*, p. 203.

56 Por ejemplo, se dice que el *Moson ik*, el viento-remolino más peligroso y poderoso, es producido por el aleteo de *X-Kukikán*, la serpiente emplumada y alada que, se cree, habita en Uxmal. Este viento causa las enfermedades más graves durante los días de la canícula. Véase: Manuel Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales”, en: *Religión Maya (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones)*, M. De la Garza y M.I. Nájera (eds.), Editorial Trotta, Madrid, 2002, vol. 2, p. 372.

57 Silvia Terán y Christian Rasmussen, *op. cit.*, p. 57.

pero hagamos ruido haciendo como luz sí, haciendo pasamos otro madera se mueve otra madera pues es un dueño de monte.<sup>58</sup>

Así que los aires sensorialmente son perceptibles como el paso de un viento frío sobre la piel, también se pueden ver como una luz o como los efectos del paso de alguien por algún lugar, como por ejemplo movimientos de hojas, ruidos de pisadas o crujidos de ramas. Normalmente los vientos o aires no tienen ninguna forma, pero en algunos casos excepcionales se pueden manifestar como un anciano de barbas blancas o pueden tomar el aspecto de algún animal,<sup>59</sup> pero en realidad son de puro viento, no tienen materia. Estos seres sobrenaturales tienen mucha injerencia en la vida de las personas, y su ámbito de acción se extiende tanto al ámbito cotidiano como ritual:

La vida cotidiana y ritual es el ámbito donde se pueden comprender las concepciones de los *iiko'ob* entre los mayas [...] las creencias sobre los *iiko'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.<sup>60</sup>

## El *Múul*, la casa

Es conocido por los mayas peninsulares que el lugar de residencia de todos los seres sobrenaturales que he mencionado hasta ahora es precisamente el *Múul*. Los *múulo'ob*, o también llamados *kakábo'ob* o *kaká'ob* en algunas partes de

---

58 Entrevista con el *jmeen* Alfonso Dzib, Xocén, Yucatán, 21 de junio de 2009.

59 *Ibidem*, p. 44.

60 Giovanni Cornelio Balam Caamal, *op. cit.*, pp. 44-45.



la Península, son los montículos arqueológicos, las pirámides generalmente enmontadas, es decir, cubiertas de vegetación. Como ya se mencionó anteriormente cada *múul* tiene su “dueño” o “guardián” particular, pero dentro de ellos viven los *yumtsilo’ob*, *aluxo’ob* e *iik’òob*.<sup>61</sup> Por esto, los *cerros* son lugares cargados de fuerzas sobrenaturales, son sitios donde confluyen los vientos de



Fig. 91- Pirámide enmontada en San Antonio Chel, Yucatán.

muchos tipos:

Un *kakab* es por tanto el cuyo, o el montículo que aun en la actualidad se reconoce como lugar sagrado. Ahí tiene lugar la reunión de las deidades pro-

---

61 *Ibidem*, pp. 19, 47 y 58; David de Ángel García, “Espacios y representaciones del mal...”, *op. cit.*, p. 140; David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 106; Robert Redfield, *op. cit.*, p. 239.

Sobre los *aluxo’ob* véase: Alfonso Villa Rojas, “Dioses y espíritus paganos de Quintana Roo”... *op. cit.*, p. 183; Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p. 103.

tectoras de las montañas y la selva, ya que sirve como espacio donde convergen los poderes de todos los “aires” que cohabitan las montañas. Se cree que es tanto el poder de las deidades, que siempre se les ofrendan alimentos, licor y cigarrillos al pie de sus “casas”, los montículos, para mantenerlos contentos, de lo contrario podrían ocasionar daños a la agricultura e inclusive enfermar a los agricultores que no cumplan con sus ofrendas.[...]

Ellos habitan en las ruinas que estuvieron pobladas por los antiguos mayas y que a raíz de las congregaciones realizadas por los religiosos durante la Colonización, se abandonaron, pero las deidades continuaron viviendo ahí, sobreviviendo en la cosmovisión y la continuidad de la religiosidad sincrética, pero sobre todo a la necesidad de los pueblos mayas de explicarse los fenómenos de la naturaleza a través de sus propios seres ultra terrenales, pero también a través de una oralidad que relata que en estos sitios los moradores principales son los “*santo yuum kakabo’ob*”.<sup>62</sup>

Es por ello que son lugares donde se debe tener especial cuidado al transitarlos, pues al ser la casa de estos seres, uno puede “cargar” un mal viento y enfermar. Terán y Rasmussen dicen que según lo que les dijo Alfonso Dzib, *jmeen* de Xocén, los dioses de la lluvia viven en casas grandes como montañas: “Dios sabe que cuando deja su trabajo, tiene su casa y no se queda en cualquier lugar, porque posee mansiones que parecen montañas, como grandes iglesias, así son las casas de los Dioses de la lluvia.”<sup>63</sup> Si bien los *cuyos* son el lugar de habitación de muchos de estos seres sobrenaturales, en algunas partes de la Península, como Nunkiní, los pobladores mencionan que en los *cerros* más grandes, en donde todavía existe “monte alto”, viven los *balamo’ob*, y en los *cuyos* pequeños, al interior del poblado o en los terrenos de cultivo, viven los *aluxo’ob*.<sup>64</sup>

En un rezo pronunciado en un *Chà’ Cháak* realizado en Xocén para invitar al *alux* a tomar las ofrendas puestas en el suelo para él, el *jmeen* menciona a los

---

62 Lázaro Tuz Chi, *op. cit.*, p. 202.

63 Silvia Terán y Christian Rasmussen, *op. cit.*, p. 247.

64 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 111.

*cerros* como uno de sus lugares de origen y habitación:

Es necesario y por eso nos dirigimos también a los vigorosos vientos de los Me'etan *Kuchkabalò'ob*, óyeme *Alux* a los enérgicos vientos de los Me'etan *Kuchkabalò'ob* de las oscuras aguas de las grutas, **de las pendientes de los cerros, de la cima de los cerros**, de los valles, aquí tienen una sabrosa comida, una buena sopa para el camino hacia sus lugares de origen, no tienen por qué hablar mal de este santo pueblo, santa tierra que ha ofrecido los dones, que se movilizan y manden un aguacero y se enfríe al mundo, la tierra.<sup>65</sup>

En este caso, el rezo, en la parte que habla de los *cerros*, adopta una forma usada en plegarias de muchas partes del área maya, principalmente en pueblos de los altos de Chiapas y de Guatemala, en donde es invocada la “cabeza” o cima del cerro y la “espalda/panza” o pendiente/falda del cerro.

Sobre el lugar de habitación de los “*balames*”, De Ángel García, reportó lo que le dijo Don Gonzalo, un *jmeen* ya fallecido de Nunikiní:

[...] viven en los cuyos. Mare, no lo dejan que nadie los vea porque son vientos... ahí lo oyes los ruidos, menos que los veas, no lo dejan que lo veas. Pero sí los oyes. Allá dentro de los cuyos están sus casas, esos son encantados ya (se) volvieron así como espíritus allá. Los antiguos los pusieron allá por eso se volvieron como el viento, se escuchan ruidos, cosas, ellos que están pasando y no los ves. Que los veas no los ves, así es.<sup>66</sup>

Otro dato sobre la habitación de los *yumtsilò'ob* en los *múulo'ob* lo aporta Villa Rojas quien dice que en Cobá, “los nativos de la región acostumbran todavía visitarlo con espíritu religioso para encender velas y quemar copal”, además “los chamanes

---

65 Silvia Terán y Christian Rasmussen, *op. cit.*, p. 56. (Las negritas son mías). La frase original en maya es: *ti' náak múulo'ob, ti jo' múulo'ob*.

En un cuadro donde los autores enlistan “10 vientos negros, fieros, raros y temibles mencionados en Xocén”, aparece uno en cuyo nombre se evidencia la íntima relación de los vientos con los cerros: “Vientos temibles de *ma'axtun tun muul saayil*” (Vientos temibles de la piedra del mono en el *cerro* de Saayil), *ibidem*, p. 203.

66 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 111.

indígenas conservan la creencia de que es allí donde residen los espíritus protectores de las abejas a los que es de ritual invocar en las ceremonias paganas”. Aunque Villa Rojas plantee que esto tal vez se deba a que en este sitio arqueológico se encuentra esculpida la imagen del Dios descendente representado en una figura estilizada de abeja, yo creo que en el pensamiento indígena esto sería la prueba palpable de que en ese *cerro* habita el dueño o guardián de las abejas.<sup>67</sup>

Además de los *yumtsilo'ob* en general y los *aluxo'ob*, los *cuyos* también son los lugares de habitación de otros dos seres que al parecer únicamente hacen daño, pues son *malos aires*: el *burro-kat* y el *boklan hooch* (zorro de las cuatro latas). El primero es “un caballo o burro de cera que, a partir de la medianoche, recorre el pueblo saltando de cuyo en cuyo y relinchando a la espera de un incauto que se cruce en su camino para enfermarlo”, y el segundo es “un zorro que habita en los *cuyos*, formado, como todos los anteriores, de «puro mal aire», el cual lleva atadas a su cola unas latas con las cuales causa un ruido atronador buscando llamar la atención de alguien que se asome, y poderle enfermar”.<sup>68</sup>

## Las Vírgenes y el *Múul*

Si bien las Vírgenes no entran propiamente en el conglomerado de seres sobrenaturales de raíz prehispánica, sí se les puede considerar como parte de los seres poderosos de la Península. Dentro de este grupo hay algunas Vírgenes que se relacionan con ciertos *cerros* por ser elementos de gran carga simbólica, sumándoles con su presencia aún más elementos sagrados. Estas Vírgenes aunque tienen, además del nombre, una parte de herencia colonial, también están mezcladas con elementos mesoamericanos, pues aparte de estar vinculadas a los *múulo'ob*, también se relacionan con serpientes o reptiles de algún tipo, que funcionan como guardianes, así como con elementos acuáticos. En muchos casos, las Vírgenes, con sus apariciones, marcan puntos que legitiman los territorios

---

67 Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*, *op. cit.*, p. 55.

68 David de Ángel García, “Espacios y representaciones del mal...”, *op. cit.*, p. 144.

de algunos pueblos, y que reivindican y revitalizan el papel de los *cerros* como lugares de culto. Un ejemplo es el santuario de Chuiná, Campeche, estudiado por Medina Un y Quiñones Vega:

las autoras abordan el santuario donde se apareció la Virgen Dolorosa y todavía lo hace, en los días previos y durante la Semana Santa, especialmente en la laguna, el pozo y el cerro, lugares sagrados por la “presencia” de la imagen, y que junto con la capilla, son los puntos que todo peregrino debe recorrer. Consideran que la aparición de la Virgen sacraliza el lugar y sirve para sustentar “la apropiación” del territorio, pues todo parece indicar que el asentamiento de Chuiná se origina a partir de las peregrinaciones [...] <sup>69</sup>

Otro ejemplo es la Virgen de Hool:

Es el santuario de la Virgen de la Candelaria, mejor conocido como la Virgen de Hool por haberse aparecido en una aguada del lugar. La imagen dio nombre al pueblo, en él se apareció, y pese a que fue sacada varias veces, “regresó”, y ya en el pueblo, “señaló” el cerro como el lugar exacto donde quería se le venerase. La aparición de la imagen y las señales que emitió sirven a los lugareños para justificar que es su pueblo, Hool, el elegido como territorio para su culto, y ellos, los elegidos para cuidarla. Así también, esta imagen es custodiada por un reptil, un cocodrilo, pues esta Virgen, como la de Xcambó, Chuiná y otras aparecidas en la península de Yucatán, está relacionada con elementos de la cultura maya: agua-caverna-luna, cerro y animales, como culebras, cocodrilos, etcétera. <sup>70</sup>

En Xcambó, Yucatán, también hay una Virgen <sup>71</sup> de la que algunas personas dicen que su imagen se apareció ahí en el “cenotito”, y que cada año, por medio

---

69 Martha Medina Un y Teresa Quiñones Vega, “Peregrinando por los santuarios de Yucatán”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXVII, 2006, UNAM-IIFL-Centro de Estudios Mayas, México, p. 173.

70 *Ibidem*, pp. 173-174.

71 Véase: Ella F. Quintal Avilés, “Vírgenes e ídolos: La religión en las manos del pueblo”, *Mesoamérica*, núm. 39, junio de 2000, pp. 287-304, Plumsock Mesoamerican Studies, Vermont.



Fig. 92- Pirámide con capilla adosada en Xcambó, Yucatán.

de una peregrinación, regresa a ese sitio arqueológico. Normalmente vive entre Telchac y Dzemul. Sin embargo, otras personas plantean que el culto existe desde mucho antes:

Según la tradición del pueblo de Dzemul existe desde “la antigüedad” la creencia de que en Xcambó, entre los antiguos edificios mayas, vive una Virgen la cual sólo se aparece ante aquellos que le tienen fe. [...] para muchos de sus devotos es la verdadera dueña de la zona arqueológica.<sup>72</sup>

Quintal refuerza este dato con otro encontrado en la *Revista de Mérida*, en donde, a fines del siglo XIX, se reporta que “entre los puntos de Telchac y Tampuh existen unas ruinas aún no visitadas por ningún arqueólogo. Se nos dice que en dichos restos históricos hay un ídolo (sic) llamado Kambau que es venerado por

---

72 *Ibidem*, p. 292.



Fig. 93- Jmeen ofreciendo plegaria ante el cerro de Xcambó.

algunos indígenas”.<sup>73</sup> Aunque este culto se haya transformado en la veneración a una virgen, permanecen casi en la superficie los elementos indígenas que se pueden vincular con aquellas concepciones sobre los seres sobrenaturales en los *cerros*: es invisible ante los ojos de la mayoría y es la “dueña” del lugar. Además, “una enorme culebra moradora del más grande edificio maya de Xcambó, hoy llamado “Pirámide de la Cruz”, era su guardiana y protectora”.<sup>74</sup> El sitio de Xcambó es muy particular, pues la gente del lugar construyó, precisamente en este sitio, una capilla adosada a la escalinata de la pirámide antigua, fusionando

---

73 *Ibidem*, p. 295.

74 *Ibidem*, p. 296.



ambos lugares de culto. En ese lugar, actualmente, un *jmeen* de Dzemul, ofrece plegarias junto con su *gracia* a los “vientos y a la virgencita de Xcambó”.<sup>75</sup> Sobre las serpientes guardianas de la Virgen, la autora aporta otro dato:

Algo semejante se escucha en el pueblo de Acanceh, Yucatán, cuya patrona es la Virgen de Guadalupe. Se dice que en la pirámide más grande de la zona arqueológica, en pleno centro de la población, vive la Virgen. [...] Cuatro grandes culebras que suelen morar en las esquinas del edificio cuidan a su señora.<sup>76</sup>

En Izamal, también se relaciona la Virgen con el *cerro*:

Luis Millet Cámara señala que existe la creencia de que la Patrona de Yucatán tiene una hermana gemela, la cual habita en una “cueva” con agua ubi-cada, supuestamente en el interior de la pirámide llamada *Kinich Kakmo*. En agosto, para la celebración de la Asunción, la Virgen de Izamal va al “cerro” (la pirámide citada) y la hermana gemela abandona la cueva y se traslada al camarín de su hermana.<sup>77</sup>

Así pues, en muchos casos, el culto a las vírgenes en la Península quedó estrechamente relacionado con los *cerros* más importantes de ciertas localidades, adquiriendo el papel de *dueñas* de los sitios, pero también auxiliadas y protegidas por animales acuáticos, normalmente serpientes, de clara raíz prehispánica, pues en el cristianismo dichos animales son relacionados, generalmente, con el demonio.

### El *Múul* y los “antiguos”

El *Múul* está relacionado obviamente con lo pasado por su origen prehispánico, pero esto va más allá de lo formal. En un sustrato más profundo se insertan

---

75 *Idem.*

76 *Idem.*

77 *Ibidem*, p. 298.



ideas cosmogónicas mayas, y en general mesoamericanas, que comparten la idea de la creación de las montañas para que las personas se salvaran de un gran diluvio y la consiguiente inundación que aquel generó. Así pues, la *Montaña*, y el *Múul* como su representante, se plantan como un pilar básico para la existencia de la humanidad presente.

### *Las humanidades y el origen de los cerros*

Los mayas peninsulares en general tienen conocimiento, hasta el presente, de la existencia de otras épocas anteriores a la actual; como estas humanidades existieron en el pasado, están directamente relacionadas con los *cuyos*.

La primera humanidad estaba constituida por enanos. En algunos lugares de la Península estos seres son llamados *p'uso'ob* (jorobados, corcovados)<sup>78</sup> y en otras partes se conocen como *sayam-uiniko'ob*.<sup>79</sup> Construyeron las ciuda-

---

78 Mercedes de la Garza, “El mito cosmogónico en los *Libros de Chilam Balam* y su pervivencia en los mayas de hoy”, en: *Yucatán a través de los siglos. Memorias del 49º ICA, 1997*, R. Gubler (coord.), UADY, Mérida, 2001, p. 190; J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 2008, p. 408; David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 107.

79 Alfred Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandonones*, Archaeological Institute of America/Macmillan, Londres, 1907, p.153, (<https://archive.org>); Alfonso Villa Rojas, “Los mayas de las tierras bajas”, guión presentado para el Consejo de planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología, texto mecanografiado, INAH/CAPFCE, México, 1961, p.103; Manuel Gutiérrez Estévez, *op. cit.*, p. 366; Nicolás Balutet, “La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino”, *Indiana*, núm. 26, 2009, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlin, p. 87.

Respecto a esta palabra Tozzer (que la transcribe como *saiyamwinkoob*) apunta que significa “the *Adjusters*”, que literalmente se traduce al español como “los reguladores, calibradores, ajustadores”. Sin embargo, sobre esta traducción de Tozzer, Thompson escribe: “sospecho que se debe a un mal entendimiento de la palabra española *ajustar*, que en el diccionario de Pío Pérez se da para *zay*. *Zayamuincob* puede traducirse por “los torcidos” o “los desarticulados”, que sugieren la relación con “jorobado””, (Thompson, *op.cit.*, p.409). Por otro lado, Mercedes de la Garza aporta una traducción conceptual y nos dice que los *saiyamwinkoob* son los “mediadores (entre el cielo y la Tierra)”, (De la Garza, *op. cit.*, p. 190).

des con sus grandes edificios; eran muy sabios y poderosos, tenían la capacidad de mover las pesadas piedras con mucha facilidad, bastaba con un silbido; de esta manera construyeron también los *sacbeo'ob*.<sup>80</sup> Eran muy industriosos y de mucha agilidad. Tenían características extraordinarias y poderes mágicos. Hicieron todas sus obras en la obscuridad, pues no había sol. Su fin llegó con un gran diluvio<sup>81</sup> que inundó todo y acabó con esa humanidad, debido a que se olvidaron de adorar a sus dioses. Algunas versiones dicen también que al salir el sol los enanos se convirtieron en piedra y quedaron así en las ruinas de sus ciudades.

En esta época también existió un camino suspendido en el cielo, que iba de Tulum y Cobá a Chichén Itzá y Uxmal, se llamaba *kuxansum*, “cuerda viviente” o *sacbe*, “camino blanco”. Era una larga cuerda viva de la que fluía sangre por el centro. De esta cuerda se alimentaban los antiguos gobernantes que habitaban los grandes edificios de dichas ciudades mayas. Por alguna razón la cuerda se rompió,<sup>82</sup> se derramó la sangre divina y la cuerda desapareció para siempre.<sup>83</sup> Esto coincidió (pudiera haber sido el inicio) con la destrucción de la edad de los enanos.

En la segunda humanidad vivieron los *dsolo'ob*, “los ofensores”<sup>84</sup> o “trans-

---

80 Alfonso Villa Rojas, “The Yaxuná-Cobá causeway. The causeway of Yucatán”, en: *Estudios etnológicos. Los mayas*, A. Villa Rojas, UNAM-IIA, México, 1995, p. 587.

81 Tozzer dice que este diluvio se llamó *Haiyoqokab* “agua sobre la tierra” (Alfred Tozzer, *ibidem*, p.154.) Villa Rojas retoma este nombre para el mismo diluvio *Ha-yokol-cab* “agua sobre la tierra” (Alfonso Villa Rojas, *Ibidem*, p. 104).

82 En varios relatos la cuerda fue cortada por los españoles, que la hicieron pedazos y se la llevaron a la catedral de la ciudad de Mérida, donde permanece hasta la actualidad. (David de Ángel García, Comunicación personal, diciembre 2016).

83 Alfred Tozzer, *op. cit.*, p.153; Alfonso Villa Rojas, “Los mayas de las tierras bajas...”, *op. cit.*, p. 103-104; Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 190.

84 Alfred Tozzer, *ibidem*, p.154; Alfonso Villa Rojas, *ibidem*, p. 104.

Thompson dice que Tozzer traduce este término como “los delincuentes”, (Thompson, *op. cit.* p. 410). Gutiérrez Estévez refiere que esta humanidad fue la de “los indios, «mala gente, mala raza»”, (Manuel Gutiérrez Estévez, *op. cit.* p. 367).

gresores”,<sup>85</sup> acabó también con otra inundación. En una versión que recogió Villa Rojas, se dice que en esta época vivieron “los Itzaes que “fueron hombres santos” y a los que se atribuye la construcción de las actuales ruinas mediante procedimientos mágicos”.<sup>86</sup> De la Garza apunta sobre estos hombres que “los itzaes no murieron, sino que por causas desconocidas se fueron a vivir al interior de la Tierra, a un sitio llamado Oxkinkiuic, “Plaza-de-tres-días””.<sup>87</sup> De Ángel García dice que le relataron en Nunkiní que en esta humanidad existieron los *uchben uinik’òb* o “antiguos mayas”, estos se encargaron de construir los *cuyos* más pequeños y acabaron a la llegada de los *dsulo’òb*.<sup>88</sup>

En la tercera humanidad vivieron los *macehual*, o mayas, de quienes descienden los mayas actuales. En las variantes en donde se habla de los itzaes, dicen que las personas de este último periodo,

Físicamente se parecían a los itzaes, pero no eran tan sabios como ellos. Según algunas versiones, fue en esa época cuando existió el *cuxan-sum*, lo cual es más congruente, ya que la ruptura del lazo vital con sus propios dioses parece simbolizar la conquista española, que trajo consigo la degradación y la ruina de los hombres mayas.<sup>89</sup>

Vivieron en las mismas ciudades que construyeron los itzaes pero no les añadieron nada nuevo. Villa Rojas refiere que su destrucción se debió a “disensiones que ocurrieron entre ellos al llegar los primeros conquistadores blancos”.<sup>90</sup> Además de esto, el fin de esta edad del mundo se debió también a un gran diluvio e inundación, llamada *bulkabal* y *hunyekil*, de este último nombre Thompson apunta que

---

85 Mercedes de la Garza, *idem*.

86 Alfonso Villa Rojas, *idem*.

87 Mercedes de la Garza, *ibidem*, p. 191.

88 Cabe la posibilidad de que sea una confusión de términos entre *dsolo’òb* y *dsulo’òb*. David de Ángel García, *op. cit.*, p. 107. Gutiérrez Estévez también refiere que esa humanidad acabó con la llegada de los españoles. Manuel Gutiérrez Estévez, *op. cit.*, p. 366.

89 Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 191.

90 Alfonso Villa Rojas, “Los mayas de las tierras bajas...”, *op. cit.*, p.104.

en el *Calepino de Motul* dice “inundación general en que los indios solían decir que sólo una punta de maguey [henequén] separaba el agua del cielo”.<sup>91</sup>

La cuarta época es la humanidad actual,<sup>92</sup> en donde hay una mezcla de las humanidades que vivieron anteriormente, pues las personas “antiguas” no desaparecieron del todo gracias a sus poderes mágicos. Las entidades poderosas que actualmente habitan en el interior de los *cuyos* son consideradas “las primeras personas”. Sus espíritus quedaron encantados y ocultos en el interior de sus casas después de que ellos mismos las sepultaron bajo montañas de piedras para protegerlas, por eso los *múulo’ob* hoy se ven así.<sup>93</sup> Según las *Relaciones geográficas*, esta época acabará por fuego.<sup>94</sup>

Por lo general, los mayas actuales dicen que provienen de las personas que vivieron en la primera humanidad, no de las subsecuentes.<sup>95</sup> De Ángel García apunta que:

En Nunkiní<sup>[96]</sup> el conocimiento sobre esta diferenciación entre edades del mundo y humanidades no está generalizado entre todos los vecinos. Algunos informantes desconocen esta concepción cíclica (y apocalíptica) de la historia, y unifican a todos los habitantes del pasado empleando el genérico “*los antiguos*” o *uchbe’èn uinico’ob*, sin por ello dejar de adjudicarles

---

91 J. Eric S. Thompson, *op. cit.*, p. 410.

92 En las versiones de Gutiérrez Estévez y de De Ángel García, únicamente hacen referencia a tres humanidades, omiten la que se muestra aquí como la tercera, y la última de ellas (la 3ra) coincide en sus características con la cuarta. Es pertinente apuntar aquí que las versiones recopiladas por dichos autores proceden de poblaciones campechanas, mientras que las de los otros autores mencionados fueron recopiladas en Yucatán. Así se puede señalar que, aunque los investigadores tratan muchas veces de homogeneizar a los mayas de toda la Península, entre ellos existen muchas divergencias más allá de su pertenencia a un tronco cultural y lingüístico común.

93 David de Ángel García, “el pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 107 y 108.

94 J. Eric S. Thompson, *op. cit.*, p. 410.

95 Alfonso Villa Rojas, “Los mayas de las tierras bajas...”, *op. cit.*, p. 104; Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 191.

96 Probablemente esto sea así en toda la península de Yucatán.

ciertas características extraordinarias y sobrehumanas, como sus poderes mágicos y la capacidad que tenían para poder labrar y mover con suma facilidad piedras de gran tamaño, lo que explicaría que hubiesen sido capaces de levantar los enormes templos y pirámides que hoy en día salpican la planicie yucateca.<sup>97</sup>

El recuento de las distintas creaciones o humanidades se hace necesario para observar la preeminente presencia del *Múul* en la cosmovisión de los mayas peninsulares y su papel central como referencia de las cualidades culturales de las personas que vivieron en las distintas edades del mundo. Se da así una endoexplicación de la presencia de los *múulo'ob* en el territorio de la Península, y se consolida el carácter sagrado y poderoso de los *cuyos*.

### *El Enano de Uxmal*

Existe un relato muy extendido por toda la península de Yucatán que trata sobre un enano que se volvió rey de Uxmal, importante ciudad prehispánica. En general este relato se ha considerado como una leyenda pero, según las investigaciones de Gutiérrez Estévez,<sup>98</sup> tiene muchos elementos míticos.

La aproximación a este relato mítico en el contexto de este trabajo se debe a que pertenece a un género que algunos investigadores han llamado “relatos de ruinas y cuyos”, así que naturalmente era necesario darle una ojeada. Posteriormente se volvió un punto importante a incluir dentro de la investigación por sus características míticas profundas, conectadas tanto con las humanidades anteriores ya referidas, como con el *Múul*:

---

97 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p.107.

98 Manuel Gutiérrez Estévez, “Lógica social en la mitología maya-yucateca: La leyenda del enano de Uxmal”, en *Mito y ritual en América*, M. Gutiérrez Estévez (ed.), Alhambra, Madrid, 1988.

Por lo que respecta al relato mítico que nos ocupa, su sentido explícito viene dado por el género en el que la conversación de los informantes lo incluye: «historias de ruinas y *cuyos*». Esto es, historias dedicadas, por una parte, a dar razón de la existencia y configuración de los restos arqueológicos de los mayas prehispánicos (los nombres populares dados a los edificios de Uxmal son «explicados» por la leyenda del enano) y, por otra parte, destinadas a configurar simbólicamente unos espacios, las ruinas, rodeados de restricciones y fuente, asimismo, de poder y de fortuna.<sup>99</sup>

El relato del enano, si bien en la mayoría de sus versiones no habla de la creación de los *múuloòb*, con excepción de una que abordaremos más adelante, sí tiene elementos que permiten desentrañar significados simbólicos pertinentes para entender la importancia de los *cerros* en la cosmovisión maya peninsular. Para poder ver esto es necesario conocer este relato en un breve resumen escrito por Gutiérrez Estévez, quien toma en cuenta cinco diferentes versiones:<sup>100</sup>

Una anciana hechicera consigue un huevo y lo empolla. De él nace un niño que, según unas versiones, tiene un aspecto humano normal, pero que según otras, tiene medio cuerpo cubierto de plumas. El niño aprende precozmente a caminar y a hablar, aunque su crecimiento se detiene muy pronto y queda como un enano o un corcovado. Según algunas versiones, el enano aprovecha la ausencia de la vieja para encontrar un címbalo o un gong, que ella tenía escondido, y lo toca, siendo esa música desafiante la que hace que sea conducido ante el rey. Otras versiones cuentan que el enano, llamado *Ez*, es secuestrado por los soldados que salían periódicamente a buscar niños con que alimentar a una gran serpiente, X-Kukikán, que poseía el rey. Cuando llegaron a buscar a *Ez*, éste se escondió una astilla de pedernal bajo la lengua y se dejó llevar. La serpiente lo tragó, pero *Ez*, una vez dentro, le cortó el hígado y el corazón, la acuchilló toda y salió por su ombligo, siendo «más grande

---

99 Manuel Gutiérrez Estévez, *ibidem*, p. 83.

100 El autor analiza cinco versiones: A. Mediz Bolio (1922), N. Vallado (1982), J.L. Stephens (recogida de un informante en 1841), Eleuterio Pat (recogida por R. Redfield, 1930) y Plácido Poot (recogida por M. Gutiérrez Estévez, 1981).

y fuerte que nunca». Un pájaro avisó al rey de lo ocurrido y los soldados fueron, de nuevo, a detener al enano. Haya sido por su propia iniciativa o, como en la mayoría de las versiones, por haber tocado una música de percusión, o haya sido por haber matado a la serpiente «naciendo» después de su interior, el enano *Ez* es conducido ante el rey. Es sometido, entonces, a una serie de pruebas (de fuerza, de habilidad o de conocimiento) que supera mediante el uso de diversos medios ingeniosos o mágicos. En la última prueba, que toma la forma de un desafío mutuo, el rey muere y el enano es proclamado para ocupar su lugar como rey de Uxmal (o de Chichén Itzá, según otras versiones).<sup>101</sup>

La parte de la gran serpiente X-Kukikán nos remite a las serpientes guardianas de los cerros, creencia arraigada en muchos lugares de los altos de Chiapas y Guatemala. Esas serpientes gigantes comen a quienes osan asomarse al interior de las montañas. Anteriormente, en este mismo trabajo, se habló de las serpientes que cuidan a las vírgenes que habitan los *cerros* en ciertos pueblos de la Península. Por último, en lo referente a esta gran serpiente, el acto del enano de ser tragado y salir nuevamente, pero más fuerte y poderoso, es el arquetipo de una de las formas en que los especialistas rituales mayas yucatecos, llamados *jmeenòob*, son iniciados y reciben los conocimientos y poderes necesarios para desempeñar su labor, de esto se hablará más adelante.

La versión que dice que el nombre del enano es *Ez* se relaciona con lo reportado por Villa Rojas<sup>102</sup> sobre el constructor del *sacbe*, quien tenía el mismo nombre, y posiblemente fuera el mismo personaje. Este, al poseer artes mágicas y poderosas, logró construir en una sola noche todo el camino, con tan solo poner una pequeña piedra en su hombro desde la cual se desenrolló el *sacbe*; sin embargo, no se percató de que estaba próxima la salida del sol y al llegar a Cobá, con los primeros rayos de luz se convirtió en piedra y quedó su figura en dicho lugar. Esto también está vinculado obviamente con la primera humanidad, en donde los enanos constructores realizaron todas sus obras (los *cuyos* entre las

---

101 Manuel Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, *op. cit.*, p. 368-369.

102 Véase: Alfonso Villa Rojas, “The Yaxuná-Cobá causeway...”, *op. cit.*

más importantes) en la oscuridad, y con la aparición de la luz solar quedaron convertidos en piedra.

Otro punto relacionado de cierta manera con los *múuloòb* son las figuras de barro que creó el enano. Este invento se dio en el contexto de una de las pruebas en que el rey retó al enano: consistía en crear una figura que resistiera el fuego. El rey sólo atinó a fabricar una figura de madera, que se quemó, y una de piedra que se convirtió en cal; el enano hizo una de arcilla que pasó varios días en el fuego y solamente se endureció y se hizo más resistente, con lo cual venció al rey en dicha prueba. Unas versiones dicen que la gente de Uxmal vio el ingenioso invento y así la fabricación de estas figuras se extendió por toda la región. Esto está vinculado obviamente con los *aluxoòb* y con la manera en que incluso actualmente pueden ser creados con barro.

Por último, al convertirse el enano en rey de Uxmal, se dice que la cultura floreció. Según Mediz Bolio:

Durante el reinado del enano, los hombres de Uxmal «aprendieron a moldear los metales que traían de lejos, y a dibujar en la piedra cosas delicadas, y a labrar los hilos de colores vivísimos y variados y a tejerlos, y a hacer con las pieles de los animales adornos y rodelas. Aprendieron muchos secretos de curar con hierbas y supieron la virtud de las piedras verdes y de las amarillas. Tuvieron conocimiento de hablar bonito, y fueron perfectos en la música, para la cual inventaron muchos instrumentos nuevos. Descubrieron la bebida dulce del árbol del balché, que da sueños alegres y descanso, y todo cuanto les era preciso lo sacaban de la tierra, de los árboles y de los animales, y eran dueños de hacer muchas cosas secretas con el fuego».

Gutiérrez Estévez habla de que el enano se convirtió en un héroe “civilizador”, e incluso lo identifica con *Kukulcán*. En unas de las versiones el enano es llamado “Medio pollito”, pues tiene la mitad del cuerpo cubierto de plumas.

En la versión de Plácido Poot la narración termina así:

Plácido Poot me contaba así lo que sucedió después:

El enano entonces, creo que ya le calcó que ya viene el diluvio.



Entonces él decía a la gente:

–No sé que nos va a suceder, pero ya me parece que nos vamos a acabar. La única forma que podemos saber esto, es que haya un testigo que nos compruebe qué nos va a pasar. Está bueno. Ahora que hagan un santo de madera.

Hicieron un santo de madera, pero lo pusieron en la candela, ceniza se volvió. Se volvió ceniza. Hicieron otro de piedra, también se volvió cal. «Pues dos veces ya fracasamos. Pues, mira, el último, lo vamos a hacer de barro». Nueve días y nueve noches está ardiendo, está ardiendo, hasta que quedó colorado, colorado está el barro. Entonces sí habló [el santo de barro]:

–Sepa, sepa el enano, que se va a hacer el diluvio de anegación de agua. Entonces por eso hicieron esos **cuyos** altos sobre los **cerros**.



Fig. 94- Pirámide del adivino, Uxmal, Yucatán.

El primer rey fue Tutul-Xiu. El segundo el enano. Ya no hubo un tercero. Ya no hubo. Ya es el final de la emigración que vino. El enano estaba mandando cuando el diluvio entró.<sup>103</sup>

En este caso la versión habla de la creación de los *cerros* con la intención de salvarse del diluvio, el cual había sido pronosticado por el “santo” de barro. Esta acción se vincula directamente con la primera humanidad de enanos, los cuales fueron los que crearon los grandes *múulo’ob*. El relato del enano recoge en sí mismo las ideas que los mayas peninsulares tienen sobre la primera edad del mundo: el enano encierra en su personaje a toda esa primera humanidad. Sus características son las mismas y juega un papel preponderante en la creación de las figuras de barro y en la construcción de las pirámides.

### *La vida dentro del Múul*

En la presente humanidad se da la coexistencia de seres de las épocas pasadas que sobrevivieron a las distintas destrucciones del mundo. El lugar donde se salvaron, pero igualmente donde residen actualmente, son los *cuyos*.

Gracias a sus poderes “los antiguos”, al ser avisados por “el padre Jehová” de la proximidad de su extinción, pudieron mover y amontonar las grandes cantidades de piedras que hoy conforman los *cuyos*. De esa forma lograron ocultar sus casas, palacios y templos, en los cuales han perdurado hasta nuestros días”.<sup>104</sup>

Así, dentro de los *múulo’ob* hay vida, están vivos los seres de la antigüedad que lograron salvarse. Según Gutiérrez Estévez “en las ruinas se mantiene, de forma oculta y misteriosa, la vida de «los antiguos mayas» y éstos quieren preservar su autonomía frente a los actuales habitantes de Yucatán, los «mayas cristianos», los «mayeros».”<sup>105</sup> Este mismo autor dice que:

---

103 Manuel Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, *op. cit.*, p. 369. (Las negritas son mías).

104 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 107.

105 Manuel Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, *op. cit.*, p. 370.

Los mayas, los «antiguos», fueron los primeros y más grandes yerbateros y hechiceros, pero, pese a su saber, fueron destruidos mediante el diluvio. Pero no fueron muertos totalmente, ya que el polvo de su destrucción «se quedó entre la tierra». En las ruinas de las viejas ciudades y de los antiguos templos está el polvo de su poder.<sup>106</sup>

Desde el siglo XIX hay menciones de esta característica de los *cuyos*. Stephens, en su *Viaje a Yucatán*, dice que:

Tienen los mismos sentimientos supersticiosos que los indios de Uxmal; están en la creencia de que los edificios antiguos se hallan habitados misteriosamente, y, lo mismo que en la región remota de Santa Cruz del Quiché, en el Viernes Santo de cada año se oye brotar de las ruinas el sonido armonioso de una música.<sup>107</sup>

Se cree que en el interior de los *cerros* hay vida, pues al caer la noche, los habitantes mayas de la antigüedad reviven. Así lo dijo Don “Rach”, un *jmeen* de Motul en 1979: “De noche despiertan y andan [los “ídolos mayas” enterrados en los *múulo’ob*] [...], pero no es bueno verlos ni estar cerca, porque producen mal viento”.<sup>108</sup>

Un relato sobre el *sakbé* que va de Cobá a Yaxhuná menciona también la vida que hay dentro y alrededor de esos lugares. Este camino conecta estas importantes ciudades llenas de montículos y ahí también pasan cosas que no se pueden ver a simple vista. Dicho relato quedó reportado en *El diario del comisario Gaspar Canul Nahuat*,<sup>109</sup> con el encabezado de “Los “dueños” del *sak bej* cambian de lugar a un señor dormido”:

---

106 *Ibidem*, p. 368.

107 John L. Stephens, *Viaje a Yucatán 1841-1842*, FCE, México, 2003, p. 286.

108 Oswaldo Baqueiro López, *Magia, mitos y supersticiones entre los mayas*, Maldonado Editores, Mérida, 1993, (Colección voces de Yucatán), p. 67.

109 La entrada corresponde al jueves 1 de junio de 2000. Este trabajo es sumamente interesante, pues registra de abril de 1999 a junio de 2001 “todos los problemas, quejas y asuntos comunes que se presentaron ante él como autoridad del pueblo de Xocén”.

El *j'men* dijo:

–Así como puso su hamaca encima del *sak bej*, lo está perjudicando los dueños del *sak bej* porque allá pasan de día y de noche. Ellos están vivos pero no se ven porque están encantados.

El señor tomó mucho miedo cuando oyó esto y dijo:

–Qué tal me boten en un cenote o que me alejen dentro del monte.

El *j'men* dijo:

–No lo pueden hacer porque no está permitido a ellos. Dios nos cuida de noche y de día, por eso no nos pasa nada. Lo que hicieron los dueños del *sak bej*, nomás te arrimaron a un lado para que pueden pasar en sus caminos.<sup>110</sup>

La idea de que hay vida dentro de los *múulo'ob* y de que todo se anima en la noche la pude oír durante mi trabajo de campo en Maxcanú, Yucatán, en donde Doña Lupe, especialista ritual y *jmeen* de facto,<sup>111</sup> nos explicaba a Miguel Vassallo y a mí que en Oxkintok la ciudad “se despierta en la noche”, que “las ruinas de las antiguas ciudades mayas [...] cobran vida en la noche para quienes saben o pueden verlo, o bien para el que tiene suerte”.<sup>112</sup>

Un ejemplo de esta creencia se encuentra en una “historia de ruinas”:

Esto sucedió hace cien años. Un joven trabajador de la finca en cuyas tierras estaban las ruinas de Uxmal, tiene a su madre muy enferma. Agobiado por su falta de dinero para celebrar el velorio inminente, decide salir de cacería

---

110 Silvia Terán y Christian H. Rasmussen, *El diario del comisario Gaspar Canul Nahuat*, UADY, Mérida, 2004, p. 315.

111 En innumerables fuentes etnográficas sobre los mayas peninsulares se menciona que únicamente los hombres pueden ser *jmeen'ob*, sin embargo Doña Lupe es un ejemplo (acaso excepción) de lo contrario. Las especialistas rituales como ella son llamadas *spiritistas*, no del tipo de los *médium*, sino por tener la facultad de entrar en contacto con los espíritus propios de la península de Yucatán. Doña Lupe “incorpora” en su cuerpo espíritus de algunos “hermanos” que tienen la facultad de diagnosticar y curar enfermedades y de “ver” cosas que no ve el común de la gente. Doña Lupe puede hacer prácticamente todas las funciones que un *jmeen* hombre. Para leer más acerca de Doña Lupe Cohuo véase: Miguel Vassallo, “La creación de Centro Inocente...”, *op. cit.*

112 Miguel Vassallo, *op. cit.*, p. 91.

en la noche del Jueves Santo; así, con lo que gane de la caza podrá pagar los gastos. Se pierde en el monte y está llorando, cuando escucha voces de una conversación. Se acerca al lugar de donde vienen las voces y encuentra una ciudad muy iluminada. Unas personas, que están ahí sentadas, le hablan, le preguntan qué hace y le reprochan salir a cazar esa noche del Jueves al Viernes Santo. El joven se excusa por la necesidad en que se encuentra y esas personas le regalan productos para él desconocidos: tabaco, vela, tela de manta, café, azúcar y bizcocho; son las cosas necesarias para el velorio de su madre. Con la ayuda de estas personas, consigue también una gran cantidad de dinero que hay en una habitación cuidada por una serpiente. Le dan instrucciones para que esconda ese dinero y sólo gaste, cada día, una pequeña cantidad. Le indican el camino de salida y el joven se marcha. Al poco de salir, mira para atrás y ve que el lugar en que ha estado, es un «cuyo».<sup>113</sup>

Este relato ilustra muy bien la idea de la vida dentro de los *múulo'ob*, y aparecen elementos que se conectan con el simbolismo de la *Montaña* en otros lugares del área maya, por un lado está la serpiente guardiana, de la cual ya se ha hablado, y por el otro lado se muestra el interior de la *Montaña* con la cualidad de ser un lugar lleno de riquezas y de elementos rituales (las cosas que le dan al muchacho para que pueda cumplir con el ritual mortuario de su madre). Otro aspecto que aparece constantemente en relatos como este, es que el interior se ve como una ciudad muy iluminada. La luz se presenta como un elemento vital en un lugar en donde por lógica debería de estar oscuro, pues es el interior del *cerro*. Para los mayas peninsulares la luz y con ello la luminosidad es esencial, esto se puede ver, por ejemplo, en el elemento adivinatorio y diagnóstico por excelencia de los *jmeeno'ob* que es el *saastún* (o piedra de luz) y del cual se hablará más adelante. También, cuando anteriormente hablé de los *vientos* apunté que dos *jmeeno'ob* con los que pudimos hablar refirieron que estos entes, además de sentirse como viento sobre la piel, también en algunas ocasiones se pueden ver como luces.

Regresando a la vida en el interior de los *múulo'ob*, es interesante anotar que no sólo se cree que dentro de cada *cuyo* hay vida, sino que también son ciudades

---

113 Manuel Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, *op. cit.*, p. 371.

enteras que reviven cada noche y, más allá de eso, que están interconectadas:

Estos *silan máako'òb*<sup>114</sup> son los que están en Cobá, en Chichén y en Tulum [...] sus armas no son como la de los humanos, porque no sólo disparan balas, sino que son especiales y nadie las ha visto. Los *silan máako'òb* son de piedra, aquí cerca del pueblo hay algunos [...] (se refiere a vestigios arqueológicos donde hay estelas de personajes grabados). [...] Todos los relatos coinciden en que aún viven debajo de la tierra en túneles subterráneos que atraviesan la Península y comunican a los sitios prehispánicos de Chichén, Cobá y Tulum, debajo de cuyos edificios tienen sus ciudades; sin embargo, hay *máasewal'òb* que ocasionalmente han encontrado rastros de ellos en los túneles y cenotes de las comunidades.

[...] Los *silan máako'òb* son reconocidos en los personajes grabados en las estelas de los templos prehispánicos, y dado que su morada se ubica debajo de tales edificios, por las noches es factible escuchar sonidos, voces y sombras que son interpretados como un recordatorio de que están vivos, de que no deben traicionar a su pueblo y de que los mayas tendrán un papel protagónico en la sociedad futura, estableciéndose así un lazo entre el pasado, el presente y el devenir.<sup>115</sup>

Una constante cuando los mayas peninsulares hablan de la vida al interior de los *múulo'òb* es la referencia a un *tiempo de la vuelta*, un tiempo en que las cosas serán al revés y los mayas o *macehual'òb* volverán a ser poderosos y sabios como los “antiguos” de las humanidades pasadas, en específico de la primera humanidad.

Así, podemos observar en las segundas partes de los extractos citados lí-

---

114 Son gente de las humanidades anteriores, sus características son las mismas: “Los *silan máako'òb*, [...] tienen una “virtud” o poder y por eso cuando construyeron la iglesia, no lo hicieron con sus manos, no usaron su fuerza sino su “virtud”, por eso sólo chiflan (silban) a las piedras y ellas solas van subiendo a su lugar, así construyeron la iglesia”. María Cecilia Lara Cebada, “El papel del *Jmeen* en la construcción de la identidad étnica de Kanxoc”, *Temas antropológicos*, vol. 26, núms. 1-2, 2004, UADY-Facultad de Ciencias Antropológicas, Mérida, p. 115.

115 *Ibidem*, pp. 115 y 118.

neas arriba cómo la secuencia en el discurso trae la sentencia de una vuelta a un tiempo pasado. Por ejemplo, Donato May, *jmeen* de Kanxoc, apunta al final de los *silan máako'ob*:

Ellos están esperando el día en que se van a levantar. Porque el día que se levanten va a haber una guerra, ellos van a pelear y cuando esto suceda, nadie va a quedar sobre la tierra a verlo, sólo los *silan máako'ob* [...] y los que no los hayan traicionado.<sup>116</sup>

Otro ejemplo es cómo Baqueiro López termina la narración de su plática con don *Rach*, *jmeen* de Motul:

“Don *Rach* cree firmemente que el mundo se va a acabar muy pronto. Para el año 2,000 exactamente. Y es que el fin de todo vendrá por fuego. Y aunque según esto el fin de nuestro mundo está prácticamente a la vuelta de la esquina, el H'men de Motul cree también que algún día van a volver a la vida los ídolos mayas enterrados bajo innumerables montículos en todo Yucatán.<sup>117</sup>

También el comisario Canul Nahuat apuntó en su nota sobre el sucedido en el *sakbé*:

Los más antiguos abuelos dicen que el *sak bej* está embrocado, que va a llegar el año de virar otra vez, y los dueños siempre existe pero no se ven. Por eso el *sak bej* no lo utilizan para carretera, a sucede mucho accidente o se echa perder la carretera y no tiene permiso de utilizar las piedras ni destruir el *sak bej*.<sup>118</sup>

Doña Lupe en Maxcanú nos decía que:

De Uxmal nos dice que ahí será anunciado el fin del mundo o tal vez el tiempo de la vuelta, ya que en esa ciudad antigua se ve un rey tallado en piedra,

---

116 *Ibidem*, p. 115.

117 Oswaldo Baqueiro López, *op. cit.*, p. 67.

118 Silvia terán y Christian H. Rasmussen, *El diario del comisario...*, *op. cit.*, p. 115.

que tiene en su mano una trompeta, como a punto de tocarla y cada año está más cerca de su boca, cuando se junten será la señal, el tiempo [...] <sup>119</sup>

Este *tiempo de la vuelta* no implica regresar a un mismo lugar, sino que se da en un movimiento de espiral ascendente. En palabras de De la Garza:

[...] con base en la idea de que los acontecimientos han de repetirse, los mayas yucatecos esperaban, por lo menos hasta 1936, el retorno de los grandes hombres del pasado, que habitan en algún sitio sagrado o que se animan por las noches, y el milagro de que se vuelva a comprender la antigua escritura, aunque sea por hombres no mayas. Aquí encontramos la creencia universal de que todo tiempo pasado fue mejor, una reivindicación de los hombres mayas, que volverán a ser los señores de sus propios territorios, como lo sostuvieron los grandes líderes de la Guerra de Castas en el siglo XIX. <sup>120</sup>

Ya pasaron fechas importantes para los mayas peninsulares y ese *tiempo de la vuelta* parecería aún más lejano que antes, frente al embate brutal del capitalismo y de la “vida moderna”, sin embargo aún siguen de pie grandes y macizos pilares de la cultura maya: el *Múul*, con su conglomerado de fuerzas poderosas en su interior, y los *jmeenòob*, especialistas rituales que abrevan y “nacen” de los cerros sagrados para poder mantener vivo y vigente al pueblo maya.

### **El *Múul* y los *jmeenòob***

Los *jmeenòob*, o especialistas rituales, están relacionados con el *Múul* en tres principales aspectos: en su iniciación como especialistas rituales; en ciertos rezos, plegarias y ofrendas; y en el tratamiento de algunas enfermedades.

---

119 Miguel Vassallo, *op. cit.*, p. 91.

120 Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 192.



## La iniciación

La iniciación o el “llamado” de los especialistas rituales de la península de Yucatán en muchas ocasiones tiene lugar en la infancia o juventud temprana. A veces estas personas son “avisadas” en un primer momento en sueños y posteriormente se da la “entrega” o la enseñanza,<sup>121</sup> por parte de los espíritus de *jmeenòob* pasados o por algún tipo de *yumtsiloòb* (*balam*, *yum kakab*, también incluso por un *alux*), de los conocimientos y facultades para desempeñarse como *jmeenòob*; esto se da en otros planos de la realidad, puede ser también el onírico o en otros planos espacio-temporales propios del mundo de los seres sobrenaturales antes mencionados. Después de esto muchos *jmeenòob* “refieren haberse enfermado seriamente, muchas veces a punto de morir, y que para sanar debieron dedicarse a curar a las personas”.<sup>122</sup> En muchas ocasiones esto es así, sin embargo también se debe tomar en cuenta que muchos de estos especialistas rituales al principio se desempeñaron como ayudantes y aprendices de algún *jmeen* de más edad y experiencia –en muchos casos su abuelo– completando así la transmisión del conocimiento.<sup>123</sup>

En estos eventos iniciáticos,<sup>124</sup> así como en el posterior desempeño de la labor de los *jmeenòob*, el *Múul* tiene un papel preponderante:

---

121 En muchas ocasiones el “llamado” y la “entrega” de conocimientos y poderes se da al mismo tiempo, en un único evento iniciático.

122 Javier Hirose López, “Los *h'menoòb* de la Península de Yucatán: cambio y continuidad en los actores de la medicina maya tradicional”, en: *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, M. de la Garza y M. C. Valverde Valdés (coords.), UNAM-IIFL-CEM, México, 2013, p. 147.

123 David de Ángel García, comunicación personal, diciembre 2016. Véase: Bruce Love, *Maya Shamanism Today: Connecting with the Cosmos in Rural Yucatan*, Precolumbia Mesoweb Press, San Francisco, 2012.

124 Respecto a esto véase también: Ruth Gubler, “El papel de los curanderos y *h-menoòb* en la época contemporánea en Yucatán”, en: A. Barrera Rubio (ed.), *Los mayas de ayer y hoy. Memorias del 1er Congreso Internacional de Cultura Maya*, Tomo II, UADY, Mérida, 2006, p. 1127. También: Asención Amador Naranjo, “Yumtsiloòb-Balamòob...”, *op. cit.*, p. 489.

Entre los mayas peninsulares es común que los *h'men'o'ob* cuenten con espíritus que los inician, enseñan y auxilian en su labor ritual o sanadora. En ocasiones estos espíritus habitan los sitios arqueológicos, a donde los curanderos tienen que acudir para hacerles ofrendas o solicitarles su ayuda, o bien para recolectar las “verdaderas” plantas medicinales, custodiadas por los “antiguos”, los abuelos, los “verdaderos mayas”.<sup>125</sup>

Así, una enorme cantidad de relatos de iniciación de *jmeeno'ob* están directamente relacionados con el *Múul*. Uno que tiene muchos de los elementos antes mencionados es la narración que nos contó doña Lupe, especialista ritual de Maxcanú, a Miguel Vassallo y a mí en una de las temporadas de campo:

Doña Lupe vivía en un “rancho” y no en un pueblo, no estaba bautizada, lo que a mi juicio la colocaba en una posición liminal. Ella era pastora, pero tenía muchos otros deberes. Cierta día, al salir al monte con los animales domésticos para que pastasen, vio un perrito muy bonito que le hizo muchas fiestas, ella comenzó a seguirle adentrándose en el monte hasta llegar a un mul, es decir a un montículo formado por un templo prehispánico. Al llegar se encontraba ahí un señor barbado y vestido todo de blanco, brillaba, emitía luz; ella no sintió miedo. Aquel hombre le dijo: “Si quieres te voy a regalar este perrito, si te gusta, pero tienes que venir mañana a recogerlo”. Ella regresó emocionada a su casa; esa noche estaba ansiosa, ya quería tener al perrito. Pero al día siguiente su tío, al cual servía, no la dejó ir a sacar a los animales, encomendándole otras tareas. Esa misma noche doña Lupe, en ese entonces de doce años de edad, cayó enferma; tuvo calentura varios días, la llevaron al doctor y no encontraron cura, así que la llevaron con un *j-men*. Él sí la pudo curar y les explicó la causa de su enfermedad: les dijo que el hombre blanco y barbado de albas ropas era, ni más ni menos, que el Dueño o Señor del monte, cuya morada era precisamente aquel mul. Para que se recuperara totalmente se tuvo que realizar una ceremonia de desagravio. Tiempo después, cuando doña Lupe cumplió quince años, fue bautizada; entonces comenzaron sus desvanecimientos, de repente estaba haciendo tortillas o

---

125 Javier Hirose López, *op. cit.*, pp. 147-148.

trabajando en otra cosa y se iba o desmayaba, en este proceso comenzaron a incorporarse en ella los hermanos.

En otras ocasiones, el niño o la niña sí entran dentro de la casa de los “dueños” en el interior del *múul*, ahí les enseñarán cómo deben curar y obtendrán todo el conocimiento para poder desempeñarse como *jmeen*:

antes de cumplir los 8 años mantendrá diversos encuentros de carácter onírico (y físicos) con los dueños de los *cuyos*, quienes un día acabarán por conducirlo al interior de sus moradas para allí invitarle a comer aquellas ofrendas que los hombres les dan en los rituales que les dedican. Durante esa comida, *aluxes* y *balames* procederán a instruir al elegido en los nombres y en la jerarquía de los diferentes *cuyos* que existen en las inmediaciones de



Fig. 95-Doña Lupe Cohuo, especialista ritual de Maxcanú, Yucatán.

Nunkiní, los cuales habrá de conocer para poder cantar correctamente los rezos de los rituales que dirigirá cuando se haya convertido en *h-men*.<sup>126</sup>

De Ángel García habla sobre estos encuentros con los seres sobrenaturales que habitan en los *cuyos*, en específico con un *alux*:

[...] el *alux* es juguetón y travieso por naturaleza, por lo que «gusta de jugar con los niños varones que andan por el terreno» (de ahí la costumbre antigua de vestir a los niños pequeños con *hipil* como si fuesen niñas hasta los siete u ocho años) mientras sus padres se encuentran trabajando. A ellos se les aparecen y les invitan a ir a comer a sus casas dentro de los *cuyos*; lo más común es que el niño llore o avise a su madre atemorizado ante lo que ha visto. Lo que sucederá a continuación está muy estandarizado: el niño tendrá calentura, le arderán los ojos y deberá ser llevado por sus padres a visitar al *h-men*, quién les dirá el tipo de ofrenda que deberán realizar para calmar la ira del *alux*, colgando determinados alimentos de la hamaca donde el niño duerme o enterrándolos en las cuatro esquinas del terreno.

[...] Pero no siempre acontece así, en algunas ocasiones el niño sigue al *alux* a su casa bajo el *cuyo* y comparte allí con él los ricos alimentos que le ofrece: *sakab*, chocolate o pavo. Una vez que el niño ha acompañado al *alux* o Dueño a su morada pueden suceder dos cosas. Lo más normal es que al cabo de un tiempo (que para los padres pueden ser años, pero para el niño serán días), y en medio de la angustia de los familiares, el niño regrese a su casa un poco desubicado y alterado, sin saber dónde ha estado y sin acordarse de nada. Este niño se irá dando cuenta, con el tiempo, que ha adquirido el don de curar y que «en casa del *alux* aprendió los rezos y los usos de las hierbas de los antiguos. Allí le dan su piedra», de esta forma cuando sea adulto se convertirá en un *h-men*.<sup>127</sup>

---

126 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 115.

127 David de Ángel García, “Espacios y representaciones del mal...”, *op. cit.*, pp. 142-143.

En la mayoría de las narraciones sobre los encuentros con los *Dueños* se evidencia una diferencia en la percepción del tiempo que transcurre, siendo mucho para los padres y familiares del niño ausente<sup>128</sup> y “normal” o poco para quien se encuentra dentro del *cuyo*: “Se confirma así que el tiempo del interior de los *cuyos*, que es el tiempo del “otro mundo” habitado por los espíritus y entidades sobrenaturales, y el de la vida ordinaria transcurren y se viven de formas diferentes”.<sup>129</sup>

Como se ha podido observar, los niños que entran con los *dueños* dentro del *cuyo* en ocasiones son convidados a comer con ellos; los alimentos que les brindan son las comidas que se ofrecen como dones en diversas ceremonias. En algunas narraciones se hace referencia a que es en este momento cuando los *dueños* les otorgan el saber y el conocimiento a los futuros *jmeenòob*. En mi opinión, aunque no sea explícita la transmisión de los saberes, el sólo hecho de consumir los alimentos rituales “nutre” al niño, niña o adolescente de la sustancia sagrada necesaria para entrar en comunicación con los *dueños* y así poder desempeñar su labor en el futuro:

[...] el papel que juegan los habitantes de los *cuyos* es determinante en la formación de los actuales *h-meno'ob*. Sin embargo, el vínculo entre los especialistas rituales y los vestigios arqueológicos no desaparece una vez que ha concluido su iniciación, sino que, al contrario, se mantiene y fortalece durante el resto de sus vidas activas. Y es que, como han referido varios informantes, además de las entidades que ya hemos mencionado, en los *cuyos* más grandes e importantes también radican los espíritus o *pixaano'ob* de los *h-meno'ob* del pasado, quienes son vistos como los más poderosos de cuantos han ejercido. A ellos recurren asiduamente en busca de auxilio y consejo los especialistas rituales contemporáneos.<sup>130</sup>

---

128 Esta “ausencia” puede ser física, que el niño o niña se haya ido y no regresó, o mental/espiritual, que el infante parezca enfermo e inconsciente, o “ido”.

129 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 116.

130 *Ibidem*, p. 116-117.

## El *saastún*

El *saastún* es el objeto con el cual los *jmeenòob* ven las causas de las afecciones de sus consultantes, también les sirve como vehículo adivinatorio. Son piedras o vidrios traslúcidos y esféricos, normalmente, de tamaño pequeño. También se les llama en algunos lugares *balamtún*.<sup>131</sup>

El hallazgo del *saastún* es parte de la iniciación de los *jmeenòob* y en muchas ocasiones son encontrados en los *múuloòb* o en sus inmediaciones:

Las primeras relaciones con los dueños se establecen desde la infancia, pero sólo hasta que el candidato a *h-men* es adulto y ha concluido su aprendizaje se producirá el llamado definitivo, también por medio de los sueños o en el transcurso de una enfermedad con episodios febriles. Será en el transcurso de alguno de esos estados de inconsciencia cuando el elegido recibirá la visión que le señalará, con todo lujo de detalles, cuál es y cómo llegar al cuyo donde se oculta la piedra traslúcida o *saastún* que se convertirá en su principal herramienta de trabajo. Misma que le permitirá comunicarse y conocer los designios de los residentes sagrados de los restos del pasado, amén de fungir como símbolo indiscutible de su poder, el cual emana, directamente, de los restos de esas humanidades anteriores que habitaron la tierra, hoy convertidos en dueños. Esta piedra “sólo en los cuyos se encuentra porque es el dueño del *kaká* quien lo guarda allá”.<sup>132</sup>

En palabras de un *jmeen* de Nunkiní, el hallazgo del *saastún* de su maestro en un *múul* cercano a la población fue así:

Ya que despertó fácil lo buscó. En su sueño fue que lo vio por donde tenía que ir; cómo era el camino más corto para llegar donde estaba ese cuyo que llaman *Xkamayamuul* y donde lo iba a buscar [...] todo lo tenían mostrado

---

131 El significado literal de la palabra *saastún* es “piedra clara o piedra de luz” y el de la palabra *balamtún* es “piedra del *balam*”.

132 *Ibidem*, p. 116.

así. Ya que llegó allá, como lo tiene visto que estaba el *saastún*, igual lo buscó en el cuyo, no más desenterrarlo hizo y ya estuvo, así, era su suerte.<sup>133</sup>

El *saastún* es la herramienta principal de los especialistas rituales mayas peninsulares. Esta “piedra de luz” es personal e intransferible; en ella se concentra el poder y el conocimiento de los “antiguos” depositado en los *cerros*, lugar donde, en muchas ocasiones, se revela. Doña Lupe nos contó que encontró así su *saastún*:

Después de que comenzaran las incorporaciones, ella comenzó a seguir las instrucciones de los hermanos, una de estas, que cumplió cabalmente, fue visitar nueve lugares, ritualmente importantes, unos eran mules y otros cuevas (es la zona Puuc, donde a diferencia de otras partes de la Península no hay cenotes pero sí aktunes). En uno de esos lugares llamado Chac Xix, y donde están colocadas tres cruces, doña Lupe encontró su *sastún*. Al terminar de visitar estos nueve lugares, los hermanos comenzaron a curar a través de doña Lupe. Ella refiere que “un señor que cura” le ha querido comprar su *sastún* en reiteradas ocasiones, pero ella se ha negado pues sabe que es su suerte e instrumento personal. Durante un ritual de curación, Verónica nos dijo que miráramos el *sastún* y que con suerte podríamos ver luces o destellos, chispas o colores, “eso es lo que se puede ver sin saber”, dijo...<sup>134</sup>

Según Gutiérrez Estévez, el *saastún* permite al *jmeen* trasladarse temporalmente:

Las ruinas, los restos sensibles de los mayas, remiten a un tiempo pasado pero, además, se incrustan en el presente y se entremeterán en el futuro a través de los aluxes y de X-Kukikán. Sólo los *h-men'ob* pueden con el *sastún* trasladarse de un tiempo al otro, del tiempo presente de los mayeros al pasado de los mayas y sólo ellos pueden utilizar el poder depositado en las ruinas para acrecentar su propio poder y su conocimiento, lo que necesitan hacer para llevar a cabo el trabajo ritual de aliviar las aflicciones de los hombres.<sup>135</sup>

---

133 *Idem.*

134 Miguel Vassallo, *op. cit.*, p. 95.

135 Manuel Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, *op. cit.*, p. 374.

Estos pequeños fragmentos poderosos del pasado encarnan en sí mismos todo el bagaje de conocimiento y poder de las entidades sobrenaturales, la mayoría provenientes de un tiempo remoto de otras eras y humanidades. Así, además del *saastún* que hemos descrito hasta ahora, existen otros objetos que también encuentran los *jmeenoòb* en los *cuyos* y que tienen asimismo poderes y potencial para curar y adivinar. Unos de estos objetos son las “cabecitas”, fragmentos de figurillas de barro:

Otros curanderos también trabajan con pequeños artefactos arqueológicos que han encontrado en el monte; igualmente les atribuyen poder adivinatorio y también los llaman *sastún*. En una santigua que presencié en 1993, don Adol (q.e.p.d.) utilizó una pequeña cabecita de barro para santiguar a su paciente, pasándola por su cabeza mientras rezaba. Al terminar besó el pequeño artefacto y lo volvió a colocar con la cruz y otros objetos en la mesa. También don Víctor tiene varias cabecitas que utiliza para el mismo efecto. [...] Una vez establecida la causa del mal, si el curandero o curandera considera que el mal atañe a su ámbito de conocimiento, sigue la “santigua” que se realiza preferiblemente con un gajo de *sipche* (que se considera una planta sagrada), ruda, albahaca o limonaria. Como ya se mencionó, algunos curanderos también emplean pequeños artefactos arqueológicos que, por encontrarse en los cerros, consideran que están imbuidos de sacralidad y poder, y los pasan por el cuerpo del paciente.<sup>136</sup>

Otros objetos arqueológicos que sirven a la labor de los *jmeenoòb* son las puntas de proyectiles prehispánicos:

Los *balam-cahoob* cuidan las entradas de los pueblos. Pelean contra bestias o espíritus malignos que quieren hacer algún mal. Cuando la pelea es difícil, se ayudan con unos proyectiles que ellos mismos fabrican y que se llaman *piliz-dzoncab*. “Los citados proyectiles (que se encuentran por lo común en montículos arqueológicos, son muy apreciados por los curanderos como objetos mágicos para hacer sangrías).”<sup>137</sup>

---

136 Ruth Gubler, *op. cit.*, p. 196 y 201.

137 Alfonso Villa Rojas, “Dioses y espíritus paganos de Quintana Roo...”, *op. cit.*, p. 177.



## *El Múul en el trabajo de los jmeenòob: las plegarias y las afecciones*

Hasta aquí hemos abordado los significados que encierra el *Múul* para los mayas peninsulares, su relación y conexión con tiempos remotos y con los seres que vivieron en esas épocas y que en la humanidad actual aún sobreviven, precisamente habitando el espacio de los *cerros*. Así también la materialización de este poder ancestral en un pequeño objeto: el *saastun*.

Habiendo visto todo esto, se puede comprender la enorme importancia de la aparición del *Múul* en los rezos y plegarias de los especialistas rituales, en donde muchas veces se invoca a estos númenes para pedirles su favor en las ceremonias propiciatorias y de curación. Si bien hay similitudes en las prácticas de los especialistas rituales, también hay aspectos particulares en cada uno de ellos,<sup>138</sup> así como diferencias regionales, ya que no es un sistema homogéneo en toda la Península.

El *Múul*, aparece en la práctica ritual de los *jmeenòob*, no sólo en su iniciación y en el hallazgo del *saastún*, sino también por la invocación a los númenes que ahí habitan y que ayudan al especialista ritual en su labor.

Por ejemplo en la ceremonia de *hanlikool*:

Como aseguran los *h-menòob* de Nunkiní, en las oraciones que formulan durante los rituales de tipo *hanlikool* se trata de invitar a los dueños que se alojan al interior de los cuyos ubicados en las cuatro direcciones, para asegurarse de que todos ellos asistan al banquete que los hombres les ofrendan y ninguno se sienta despreciado. Pero no sólo sucede esto en Nunkiní, también en Bacabchén (Campeche), durante el *hanlikool* “parte primordial de las plegarias es enumerar durante las mismas a los *kaká*, las zonas arqueológicas vecinas, pidiendo a los espíritus que puedan hacerse presentes”.<sup>139</sup>

Hay casos también en donde los espíritus y seres que viven en los *cerros* ayudan al *jmeen* diciéndole cómo deben hacer su trabajo, qué rezos deben emplear en

---

138 Ruth Gubler, *op. cit.*, p. 188.

139 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 115-116.

las situaciones particulares en que los consultan, y también de qué enfermedad se trata y de dónde proviene:

De esta forma tan tajante exponía don Dimencio Aké la importancia de contar con el apoyo de los moradores de los cuyos para desempeñarse como *h-men*:

Los espíritus, el *pixán* que decimos, de los *h-menoòb* antiguos, los que ya murieron, esos viven dentro del cuyo que se llama *X-kamayamul*. Son los que me dicen en mi sueño qué rezo voy a tener que usar para que queden bien los que van a llegar a la casa al otro día; me dice como es el medicina, cómo están las plantas, así ya lo preparo todo para cuando llegan las gentes con sus dolores. Listo, ya estuvo, con eso queda bien la persona.

[...] Y si este era el testimonio del hijo, su padre describió en los siguientes términos la forma en que recibe ayuda de su antiguo maestro:

[...] la noche de antes de mi trabajo los *h-menes* antiguos como don Román vienen a verme. En mi sueño es que lo estoy viendo. Bonito lo estoy escuchando que me habla. Dice cómo lo voy a cantar (el rezo), así. Me lo canta a mí para que no lo vaya a olvidar de llamar a todos los dueños; me dice los nombres de todos los cuyos, de los cuyitos también, a todos los que tengo que llamar, así, para que vengan a buscar su comida que estamos entregando.<sup>140</sup>

Amador Naranjo también reportó algo parecido de un *jmeen* de Maxcanú:

«Cuando van a llevar la comida y lo ponen en la mesa, nosotros lo vamos a llevar. Esos antiguos, los encantados, vienen a buscarme, pero las personas no lo ven. Así como usted no lo ven. Como ves, uno que está en la mesa trabajando, como yo así, que estoy trabajando, trabajo y te pierdes, te mareas así, te quedas perdido y vienen los espíritus entonces que están en el cerro de allí de Oxkintok, de las ruinas. Entonces vienen esos que están allá, vienen a conversar contigo entonces. Y dicen qué es lo que quieren ellos, tiene

---

140 *Ibidem*, p. 117-118.

enfermedad, lo que tiene. Tiene enfermedad, lo que tiene. Para que cures. Todo eso dicen. Qué le vas a poner, qué medicina vas a buscar. Lo llevas así, lo buscas y lo pones eso, lo que te dieron, así con eso se sanan también».<sup>141</sup>

Un *jmeen* de Yaxchekú dice al respecto:

[...] don Clemente Cocom (2007), del pueblo de Yaxchekú nos indica que “ahí en las ruinas de Dzonot Ake, iban a rezar los hmenes antes que se dejaran de hacer las comidas de milpa en el pueblo, ahora ya no van porque se murieron, don Benito y don Jorge”.<sup>142</sup>

De Ángel García apunta sobre el conocimiento de los *jmeenòob* relativo a los *cuyos*:

[...] los nombres de los *cuyos* han de ser correctamente mencionados (en el orden correcto), porque es a sus moradores a quienes los hombres deben dirigir las ofrendas que les entregan en los rituales tipo *hanlikool*. Por eso, los especialistas rituales que gozan de mayor prestigio entre los habitantes de Nunkiní son aquellos que en sus rezos son capaces de mencionar de memoria el mayor número posible de *cuyos*, comenzando siempre con los que se ubican en el oriente y terminando en los del sur (en orden inverso a las manecillas del reloj), tomando como punto de referencia la población.<sup>143</sup>

De las afecciones que atienden los *jmeenòob*, las que involucran a los vientos son las que están directamente relacionadas con el *Múul*, ya sea por un descuido o falta de respeto en esos lugares, o indirectamente por haber “cargado” un aire de alguno de los seres que habitan en su interior. De esto último hay innumerables casos y reportes en la bibliografía, por ejemplo de los “aires del *alux*” que puede “cargar” uno en la milpa por cometer ahí alguna falta.

Son muchas las afecciones relacionadas con los vientos y van de leves a muy graves, que incluso pueden causar la muerte. Una bastante seria es la que

---

141 Ascención Amador Naranjo, “Yumtsiloòob-balamòob...”, *op. cit.*, p. 490.

142 Lázaro Tuz Chi, *op. cit.*, p.121.

143 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p. 119.

causan ciertos vientos al “pisar la sombra” de la persona. Sobre una curación de este mal nos habla Ruth Gubler:

[...] mientras que el *h'men* rezó sin cesar, invocando a Dios Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, a la Virgen y a todos los santos, pidiendo que el mal dejara de afectar a su paciente, a la vez que lo iba santiguando con ruda. Pero aquí se manifiesta la mayor diferencia entre ésta y las otras ceremonias, en cuanto que son los vientos los que juegan el papel determinante; son ellos los que han “pisado la sombra” del paciente, causándole el mal.

Don Felipe pidió la bendición y la salvación para destruir al mal viento, mencionando en sus invocaciones que iba a desamarrarlo, deshacerlo, barrerlo. También invocó al viento de las cuatro puntos del cielo, a los vientos tornados, a los vientos nuevos, al Señor-guardián-de-las-cuevas, al **Señor-de-los-vientos-del-cerro**, a los vientos guardianes de los caminos, guardianes de los montes, guardianes de los corrales, vientos de nuestros solares, los vientos caminantes, los vientos que se brindan, los vientos que se reciben, y a muchos otros más, cada cual con su atributo y fuerza particular. “A ellos estoy llamando para pedir esta salvación en el nombre del hermanito”.<sup>144</sup>

En esta invocación de todos los vientos, aparece de forma importante el “Señor de los vientos del cerro”.

De Ángel García también habla de los vientos del *cerro* y de las enfermedades que acarrea:

[...] otras enfermedades, como el “ojo de tierra” que han padecido casi todos los infantes de Nunkiní en algún momento de sus vidas, o los vientos (denominados *kaká ik'*) que salen del interior de los cerros de piedra lastimando a las personas que se acercaron a ellos sin el debido respeto, con la intención de destruirlos o saquearlos, o a quienes lo hicieron sin haber ofrecido antes o después de su visita una pequeña ofrenda de *pom*, velas o tabaco, alimentos por excelencia de lo sagrado.<sup>145</sup>

---

144 Ruth Gubler, *op. cit.*, p. 203. (Las negritas son mías).

145 David de Ángel García, “El pasado en el presente...”, *op. cit.*, p.120.

Este autor también habla de los “espantos”:

[...] los cuyos son también espacios vinculados al mal, pues en ellos pueden aparecer, sobre todo a determinadas horas del día (mediodía y medianoche) y en ciertos días del año (el Viernes Santo o los días de Carnaval), los denominados “espantos” e incluso el mismísimo Demonio. En relación a los “espantos”, estos son entes maléficos, formados también de puro viento, cuyo único cometido pareciera ser el de asustar a los humanos con su mera presencia, provocándoles tras el encuentro enfermedades como el “espanto”, que únicamente un *h-men* puede curar. De nuevo nos hallamos ante una muestra más del círculo que se abre y se cierra en el interior de los cuyos, espacios simbólicos de carácter netamente dual que remiten, indistintamente, a un pasado que sigue condicionando el presente cotidiano.<sup>146</sup>

De las afecciones más graves que se dan respecto a los *cerros* son las provocadas por transgredir ese espacio sagrado y faltarle al respeto a los seres que ahí habitan. Por su relevancia para el estudio del *Múul* le dedicaré un apartado especial.

### **Transgresión del *Múul***

La transgresión consiste desde pasar por ahí y no procurar a los seres que habitan en los *cerros*, ya sea con alguna plegaria o con algunos dones, (como puede ser *saká*, *pom* o incienso, velas, *kool*, tabaco), hasta excavar, saquear o destruir el *cerro*.

Existen muchos relatos que narran transgresiones del *Múul*, tanto leyendas y cuentos, como historias contadas directamente por la gente. Hay una gran cantidad que hablan sobre la transgresión a raíz de los trabajos arqueológicos en donde los principales causantes son obviamente los arqueólogos, pero también aparecen como afectados los trabajadores de las excavaciones; más o menos en el mismo tenor se encuentran las transgresiones por realizar grandes eventos en las zonas arqueológicas. Hay otras historias que hablan de transgresiones por

---

146 *Ibidem*, p. 122.

descuido o desconocimiento de las personas que pasaron por esos lugares.

### *Trangresión por descuido*

En casa de doña Lupe supimos, en diferentes ocasiones, de dos eventos que tuvieron como consecuencia el que las personas involucradas hubieran “cargado” aire. Tuvimos la oportunidad de enterarnos del primero un día que llegamos a Maxcanú a visitar a doña Lupe y coincidió con que cuando estábamos en su casa llegó una pareja a solicitar la curación de su bebé:

[...] Ellos han ido a consultar a doña Lupe porque su hijo llora mucho. En primer lugar preguntan si es posible que lo cure; la respuesta es afirmativa. Hijas y nietas recogen las hamacas de la habitación que están guindadas, mientras doña Lupe se sienta en su silla en frente y de lado al del altar [...] doña Lupe ya comenzó la consulta; ya ha sacado su ramita fresca, cerrado los ojos y comenzado a golpearse los hombros [...] ya está incorporado en ella un hermanito que habla en maya. La madre le pregunta, por medio de Verónica, sobre el estado de su hijo, el hermano responde por voz de doña Lupe. El esposo permanece al otro lado de la habitación con nosotros. Nos explica que su hijo tiene infecciones recurrentes en las vías urinarias, lo han llevado en dos ocasiones al centro de salud y el médico le ha recetado lo mismo las dos veces. El bebé llora mucho, sobretodo en las noches, debe ser otra cosa, afirma, “anoche lloró y lloró y véanlo sigue llorando todavía, no para”; y sí, el niño berrea. El que una pareja más moderna, con todo lo que ello implica, busque a una especialista ritual tradicional para que cure a su hijo, que no ha podido ser sanado por la medicina occidental y validada por el sistema imperante, marca una clara diferencia con las etnografías clásicas donde se remarcaba que el uso de los curanderos tradicionales no solo era un síntoma de atraso, sino que remarcaba el hecho de que la población indígena no tenía acceso a médicos de verdad. Si la atención de los curanderos fallaba, se hacía un esfuerzo para acceder a la medicina occidental y alopática. En este caso, al no funcionar esta, se regresa a buscar ayuda dentro de la cultura propia, buscando una cura eficaz para lo que el mundo ladino no pudo sanar; tal

vez, como se verá más adelante, ese mundo no pudo ni siquiera entender la naturaleza y causa de la enfermedad, así que mucho menos podrá curarla. La consulta discurre y mientras los hermanos, por medio de doña Lupe, comienzan la curación, el niño se va calmando poco a poco. Para conocer la causa de la enfermedad necesita su *sastún*, que está en un recipiente con un líquido transparente que bien puede ser trago o agua, no lo sé; Verónica lo trae desde el altar, doña Lupe lo toma con la mano izquierda y lo pone a la altura de sus ojos, que permanecen cerrados. No debemos olvidar que ella “trabaja en lo espiritual, no en lo material”, así que presta su cuerpo al hermano que es quien ve en el *sastún*. Doña Lupe gira el cristal por su base con sus dedos, ahí ve y comienza a explicar lo que el niño padece y luego receta lo que debe hacerse para curarlo. El padre de la criatura es el que nos va traduciendo, explicándonos lo que pasa. Al parecer ellos viajan mucho en la moto con el bebé, con el agravante de que el papá pasa seguido frente a un lugar peligroso, ritualmente hablando [un *múul*], ahí el niño agarró un aire [...], porque en esos lugares “extraños”, como no se conoce al Dueño, ni se le pide permiso para transitar frente a su morada, manda un aire para castigar la transgresión. El hermano receta unos baños con hierbas, que se deben hacer en casa, también el tener en adelante una actitud más reverente con el Dueño.<sup>147</sup>

La otra historia que nos contó un hijo de doña Lupe dice así:

Cuando José Edurado (hijo grande de doña Lupe) era niño estaba trabajando en la milpa con su hermano. [...] entonces pasaban gran parte del tiempo en la milpa o el monte, juntaban miel o cazaban, además de las labores agrícolas [...] pues bien, un día estando en su milpa vieron un animal muy bonito llamado *sak chikin* (ocelote) entonces él le dice a su hermano “vamos a agarrarlo porque está muy bonito” y el hermano dice “bueno” y lo comienzan a perseguir, van viendo por donde huye y siguen su rastro, ven al animal cómo corre y ellos también lo hacen siguiéndolo, van por el monte y llegan a un *múul* (cerrito-pirámide) entonces ahí el ocelote desaparece, “lo buscamos

---

147 Miguel Vassallo, *op. cit.*, p. 95-96.

y lo buscamos y no lo buscamos”[...] entonces comenzó a sentirse mal, su hermano tuvo que cargarlo hasta su casa y ardía en calentura, temblaba [...] iba a morir pensaron sus padres. Ante esta súbita enfermedad sus padres buscaron la causa y determinaron que fue por una transgresión o falta de respeto para con el dueño del monte que se le había presentado en forma de ocelote. Mientras su madre lo curaba, su padre tuvo que ir al *múul* a entregar *saka'* como ofrenda de desagravio [...] al hacer ambas cosas recuperó su salud prontamente.<sup>148</sup>

### *Transgresión intencionada (trabajos arqueológicos y anexos)*

Este tipo de transgresión refleja no sólo las creencias respecto al *Múul*, como en el apartado anterior, sino también cómo ven los mayas peninsulares la intromisión de extraños en sus pueblos y tierras, así cómo el hecho de que se vulneren y saqueen los lugares de los “antiguos” y de todos los seres que habitan en el *Múul*. Esta transgresión va más allá del solo hecho de no acordarse de los *dueños*, sino que representa un ataque frontal a esos númenes.

Empezaré el recuento de relatos sobre este tipo de transgresión con la continuación del relato del muchacho y el velorio de su mamá que cité antes:

Cuando llega a su casa, su madre está muerta y celebra el velorio con los productos que ha recibido de los habitantes de las ruinas. Sus vecinos se extrañan de la calidad, para ellos desconocida, de todos esos productos y uno de sus amigos le interroga insistentemente, hasta que el joven declara lo que le sucedió. En castigo por su falta de discreción muere esa misma noche. El amigo acude al mismo lugar en que se perdió el joven fallecido y finge una situación semejante, con llores y lamentaciones. Aparecen los habitantes de las ruinas y le dan una paliza. El hombre se marcha y cuenta, lo que le ha pasado a él y lo que le contó su amigo, al capataz de la finca y éste a su vez, se lo cuenta al dueño. El dueño de la finca decide ocultar lo que

---

148 Diario de campo de Miguel Vassallo, diciembre 2009.



sabe y se marcha a los Estados Unidos. Regresa con dos norteamericanos que, con numerosos trabajadores, comienzan a excavar el «cuyo». El trabajo que hacen el primer día es anulado durante la noche y el «cuyo» amanece intacto. El segundo día sucedió lo mismo. Los norteamericanos deciden trabajar noche y día, pero durante la noche, una gran culebra con alas, un dragón, X-Kukikán, que reside en el interior del «cuyo», lo sacude y arroja al suelo y adormece a todos los trabajadores. Los norteamericanos desisten de continuar su trabajo. Dicen así: «No. Hasta aquí; no podemos. Lo que ya oímos que tiene, que contiene este cuyo. Si ese animal, esa culebra, si llega a salir, nos traga a todos».<sup>149</sup>

En casa de doña Lupe, nuevamente escuchamos sobre la transgresión al *Múul* y esta vez sobre la opinión respecto a los arqueólogos y sus trabajos:

Verónica nos explica que su mamá va a hablar en maya y que ella nos va a traducir, pero en realidad su madre no es la que va a hablar sino los hermanos a través de ella. Después nos enteramos que el hermano que nos recibe es Andrés, “un maya de antes”, vestido de manta y monolingüe... Ella está en trance y su hija nos dice que si le preguntamos algo cuando salga de este ya no va a poder responder pues despierta no sabe nada.[...] Ana está sentada en una silla frente a doña Lupe, al lado izquierdo del altar en el lugar del paciente o consultante, yo entro y me conminan a pararme justo detrás de Ana. Doña Lupe o mejor dicho Andrés ha esperado a que estemos los dos para comenzar la consulta, le intentamos explicar nuestros proyectos y las dudas que esperamos resolver, estamos en nuestro papel de entrevistadores. Si pudiera sintetizar a Freire y sus dichos sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje diría, rupestremente, que son de voy y vengo; así pues que los entrevistadores somos ahora interrogados y Andrés nos hace explícitas algunas preocupaciones que tiene sobre nosotros y nuestro trabajo. La principal es que seamos arqueólogos y que vayamos a desenterrar cosas de Oxkintok para llevárnoslas. La historia de los gringos profanadores y su castigo, parece estar muy difundida en Maxcanú, y aunque tiene variantes también tiene constantes. Se dice que los gringos fueron los últimos que hicieron un gran

---

149 Gutiérrez Estévez, “Cosmovisión dualista...”, *op. cit.*, p. 371.

trabajo ahí, se refieren por supuesto a la Misión Arqueológica de España en México, que trabajó en Oxkintok. Para el común de la gente no eran españoles, término que en Yucatán es aplicado por los mayas a los no indígenas, como Ana y yo por ejemplo, mientras que los gringos son uno de los dos tipos de extranjeros, el otro son los turcos [...] “Gran trabajo”, pudiera ser interpretado no sólo como la faena en sí misma, sino también como una labor de tipo mágico, ya que en ciertas ocasiones el término trabajo en español se refiere a un hechizo u otra cuestión similar o a una tarea en otro plano. El hermano Andrés, por medio de doña Lupe, nos dice que los gringos se robaron muchas cosas para un museo, como una rana, un *chan* gallito... esa es la causa de que ahora las lluvias sean tan erráticas, por eso también hay tanto temblor e inundaciones en la ciudad de México, porque para allá se llevaron a la rana, que está enojada y llora, pues quiere regresar a su hogar. Hemos recogido varias versiones del por qué los gringos, o sea los españoles, no han regresado a Maxcanú, a pesar de que decían ser amigos de la gente, habiéndose ganado su confianza. Por ejemplo, el otro j-men con el que habíamos trabajado, nos dijo que los gringos escarbaron donde los antiguos habían enterrado sus ofrendas y que sacaron muchas cosas que se llevaron a “un museo en Estados Unidos”, él afirmó que a consecuencia de esta profanación “uno de los gringos, el jefe, se murió y por eso no regresó nunca”, “eso le pasó por no respetar”, dijo tajante. Lo más importante que se robaron fue “un sapo, que parecía de piedra, pero por dentro estaba vivo, y cuando lo apretaron para cargarlo le salió resina”. Doña Lupe, en otra ocasión posterior, nos dijo que la rana era tan poderosa que los arqueólogos ordenaron que se cargara con una tela para no tocarla pero que aún así varios trabajadores se enfermaron y que ella tuvo que curarlos. También ella dice que el jefe de los saqueadores murió por la furia del dueño de Oxkintok.<sup>150</sup>

En otra visita a doña Lupe, su hija Verónica, nos contó que una vez fue una pareja a trabajar a Oxkintok. Sacaron muchas cosas, entre las más importantes estaban un *chan nené*,<sup>151</sup> un sapo y un perrito; este, según ellas, es el perro del

---

150 Miguel Vassallo, *op. cit.*, p. 90-91.

151 Un niño pequeño, un bebé.

rey Mexcanul, quien en realidad tiene dos: este chico,<sup>152</sup> que se llevaron, y uno grande que se quedó porque no lo pudieron levantar. Nos dijeron que saben esas cosas porque cada primer día de mes, Mexcanul, el rey, se “incorpora” en doña Lupe y les dice todas esas cosas de los “antiguos”.<sup>153</sup>

Otras noticias sobre la transgresión al *Múul* son las que hablan de los grandes eventos realizados en las zonas arqueológicas, principalmente en Chichén Itzá, este es un ejemplo:

[...] ante el desplome del techo del escenario que estaban construyendo junto a la pirámide *Kukulcán* [Chichen Itzá], donde Elton John daría un concierto en abril de 2010; [los trabajadores] atribuyeron el accidente a estos seres [aluxes]. Su presencia, argumentaron, se constata en los frecuentes ruidos extraños, carcajadas, sombras, figuras que se desvanecen, y cosas que cambian de lugar, o fallan sin explicación [...]. Hubo declaraciones similares con motivo del concierto de Plácido Domingo en 2008, y de Sara Brightman en 2009, ambos en el mismo sitio arqueológico.<sup>154</sup>

Después de que un *múul* ha sido transgredido, principalmente por los trabajos arqueológicos o turísticos, cambia su condición, por lo menos para la opinión de los *jmeenòob*, un ejemplo de esto se da en Xcambó:

La forma en que se autorepresentan se hace explícita cuando aparece algún “otro”. Así, este año, la esposa del promotor más importante de la peregrinación decía que probablemente, el “señor” (el *h-men*) no iba a ofrecer la “gracia” ante los edificios prehispánicos. La razón: antes ese edificio era un “cerro”. Nadie se subía, pues era un lugar sagrado y allá vivían los vientos. Pero hoy, cuando el antiguo cerro ha quedado restaurado, se ha convertido

---

152 Es importante la diferenciación de tamaño, como ya se mencionó, en la cosmovisión maya lo pequeño es más poderoso. Así doña Lupe nos dijo que el remolino que sale del *múul* (que en realidad es una de las formas del *dueño*), mientras más pequeño es más poderoso. Trabajo de campo, diciembre, 2009.

153 Ana Ortiz Sánchez Renero, diario de campo, diciembre, 2009.

154 Nancy Beatriz Villanueva Villanueva, *op. cit.*, p. 98.

en infraestructura lúdica infantil. Por sus escaleras y muros corren y se divierten los niños.

Y enseguida me comenta:

Señora: ...pobres, ellos no saben, son inocentes.

Antropóloga: ¡¡¡aaah...!!! ¿ahí viven los vientos?.

Señora: Usted no entiende la maya, pero en todo lo que se habla se menciona a los vientos.<sup>155</sup>

El hecho de que se hayan excavado numerosos sitios no representa una catástrofe irreversible en cuanto a los significados intrínsecos del *Múul* en las comunidades. En muchas ocasiones, los custodios de las zonas arqueológicas, al igual que los pobladores de los alrededores, buscan congraciarse con los seres que aún, a pesar de haber sido transgredidos, siguen viviendo ahí. Así, doña Lupe nos contó que fue a varias zonas arqueológicas a entregar ofrendas cuando era joven; fue a Chichén Itzá, a Uxmal, a Kabah y a Xlapak. Sobre todo la mandaron llamar los custodios y trabajadores porque se espantaban, no estaban tranquilos porque oían “gritos de tigre” y entraban serpientes a sus casas, así que hicieron ofrenda con ella y así quedaron en paz. Ofrendaron el santo *saká* y en Chichén Itzá, *kool*!<sup>156</sup>

En la zona arqueológica de Edzná, cada año don Pedro hace una ceremonia especial de *saká* para “todas las almas” (DP) que antes vivieron ahí. Esta ceremonia se empezó a hacer por iniciativa de los cuidadores de la zona arqueológica, recién descubierto el sitio, pero se ha seguido llevando a cabo por los cuidadores del sitio desde entonces hasta la fecha, por un lapso de más de cincuenta años [...]. Con este antecedente, y a pesar de que el ritual es sencillo, es un poco más elaborado que en otras ceremonias y los símbolos son utilizados en un contexto espacio-temporal complejo. El altar es un *ka'anche'* y se ubica hacia el oriente, como en otras ceremonias, mientras que

---

155 Ella Quintal, *op. cit.*, p. 303.

156 Ana Ortiz Sánchez Renero, diario de campo, diciembre 2009.

en cada una de sus cuatro patas se coloca una vela y una más en el centro, junto con ramas del árbol de *sipche'* (*Bunchosia swartziana*). Además de la bebida, a los espíritus se les ofrecen cigarros (que han sido consumidos hasta la mitad por los presentes), mientras que a los “aluxes” se les ofrecen unas bolitas, elaboradas con la propia masa con la que se prepara el *saka'*, y que son colocadas sobre el altar dentro de una jícara.<sup>157</sup>

Así, a pesar de los embates de la modernidad y las transgresiones a favor de la ciencia, los significados que encierra el *Múul* no han desaparecido, sino que se han reactualizado con el esfuerzo de los propios mayas peninsulares y se siguen observando ahora de una forma igualmente vigente.

En la península de Yucatán en la actualidad el *Múul* tomó el papel de *Wits*, pues está conformado por muchos de sus elementos característicos: la mayoría de los seres sobrenaturales más importantes para los mayas peninsulares habitan en el *Múul*, incluso muchas vírgenes; las humanidades pasadas, los ancestros, no sólo siguen viviendo al interior, sino que fueron quienes construyeron los *cerros*. Por esto, los *jmeenòob* o especialistas rituales inicialmente son “llamados” por seres del *Múul* y en su interior les son entregados los conocimientos y poderes para su desempeño futuro, además en muchas ocasiones es ahí donde encuentran su *saastun*, la cual será su herramienta principal. En adelante, los *jmeenòob* seguirán vinculados al *Múul*, pues muchas de las afecciones que tendrán que curar son debido a transgresiones de estos lugares sagrados y por lo tanto las soluciones y prevenciones conllevan ofrendas y rezos precisamente ahí en los *cerros*.

Los mayas tienen en cuenta que el *Múul* está relacionado con diversos aspectos de sus vidas, pues los campos de acción que los habitantes de los *múuloòob* tienen en la cotidianidad de las personas son muchos e importantes: los *yumtsiloòob* cuidan que la conducta de las personas en relación con el monte y sus árboles, así como con las milpas y el agua sea respetuosa, así también hay los que cuidan las entradas del pueblo y las ciudades antiguas y por supuesto a los animales. Asimismo, en un plano tal vez más cercano, se encuentran los

---

157 Javier Hirose, *op. cit.*, p. 82.

*aluxo'ob* que cuidan a las personas, pero también a las milpas, a las casas y a los cerros. Como ya vimos en este capítulo los *iik'o'ob* o vientos están en todo, son muy poderosos y precisamente por eso hay que respetarlos. Por todo esto los cerros se sitúan en el centro de la vida de los mayas peninsulares, pues los seres que ahí habitan rigen los aspectos más importantes de las comunidades.

## RECAPITULACIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES

El complejo simbólico de la *Montaña* tiene un lugar central en muchas de las culturas mesoamericanas. Ha sido así también para los mayas, desde la época temprana del preclásico y recorriendo la historia hasta nuestros días aún podemos observar rasgos de esta preponderancia.

Inicié este trabajo abordando en general los elementos mesoamericanos de la *Montaña* en la cosmovisión de diversos pueblos, donde vimos que los ámbitos en donde tiene ingerencia son muchos y principales en la vida de las comunidades campesinas, pues está relacionada con el calendario, el espacio y el territorio, con la conexión entre los tres niveles cósmicos, con el surgimiento primordial de la tierra sobre las aguas en el origen del mundo, con los ancestros, con los animales compañeros, con el origen del maíz y las potencias generadoras de todas las plantas y alimentos, con el resguardo de los animales, con la generación y almacenamiento del agua, con el lugar del rayo. Todo esto deriva en abundancia y riqueza para las comunidades que ampara la *Montaña* y para que se logre, las personas deben actuar con respeto y procurando una buena relación con los númenes que se concentran ahí, ayudadas por los especialistas rituales quienes además de propiciar una relación armónica entre las partes, tienen un estrecho vínculo con la *Montaña* desde el momento de su iniciación o “llamado” y de ahí en adelante seguirán vinculados con ella y todo lo que guarda.

Muchos de los pueblos mayenses observan estos mismos elementos en sus cosmovisiones, cada uno resaltando ciertos aspectos importantes para su vida. En especial los grupos mayas que habitan en las Tierras Altas están inmersos en relaciones directas con el complejo simbólico de la *Montaña* y esto es evidente en sus prácticas cotidianas y rituales, que han sido registradas y reportadas por un gran número de investigadores. Estas prácticas tan afianzadas en las Tierras Altas se van transformando al descender a una geografía menos abrupta-

ta y elevada, sin embargo hay indicios que nos hacen sospechar de una cierta continuidad respecto a los significados otorgados a la *Montaña*, que quedan difuminados en un paisaje distinto.

Para captar estos indicios subterráneos, hubimos de sumergirnos en la historia antigua de los pueblos mayas, en donde surgió un ser deificado llamado *Wits*, la *Montaña*. Con el avance de los estudios mayas se nos ha ido develando que *Wits* estuvo presente en una gran cantidad de sitios tanto de las Tierras Altas como de las Tierras Bajas: en las imágenes plasmadas en edificios, murales, cuevas, cerámica, relieves en piedra, códices, entre otros. Incluso las pirámides y muchos de los edificios en sí mismos eran considerados *Wits*. Desde esas épocas *Wits* se conformó como un complejo simbólico que incluía aspectos indispensables para la vida de aquellas comunidades antiguas, aún las que estaban situadas en una tierra prácticamente sin montañas naturales: el origen y la creación, morada de los dioses del sol y del maíz, medio de ascenso de los gobernantes, condensación cósmica de los tres niveles y los cinco rumbos del mundo, el aliento vital, el maíz y los mantenimientos.

Este complejo simbólico no murió con la conquista española, quedó latente en las ceremonias clandestinas realizadas en los cerros, y en los textos de tradición indígena que quedaron escritos en caracteres latinos en la península de Yucatán. A los ojos de los europeos, asombrados por la planicie del terreno y por las enormes construcciones en forma de montañas, las metáforas y difrasismos, cantares y plegarias pasaron desapercibidas en una ilógica palabrería –para ellos–, que sin embargo escondía un gran simbolismo de las montañas mencionadas. En los textos se reflejaba la importancia de la *Montaña* en cuanto a asiento y legitimación del poder y la autoridad, apuntaban a las deidades de las montañas capaces de curar enfermedades y conjurar peligros de conquista; esos escritos nos recordaron cómo los “antiguos” construyeron los *cerros* que habitaron los ancestros, esos *cerros* que marcaron el calendario por medio de rituales año tras año, y que nombraron a la *Montaña* como guardiana y dadora del maíz desde los tiempos primigenios.

Ahora, en el tiempo de los mayas presentes los *cerros* o *múuloòb* son la casa de múltiples seres poderosos e importantes para la vida de las comunidades,



ahí viven los *yumtsilo'ob/balamo'ob*, los *aluxo'ob* y los *iik'o'ob*; incluso hay algunas vírgenes que habitan ciertos *múulo'ob*. Los *cerros* están vivos, no sólo porque todos esos seres habitan ahí, sino porque los mayas afirman que en su interior siguió la vida de las humanidades pasadas, específicamente los enanos sabios quienes construyeron las ciudades y desarrollaron la cultura maya.

Por estas características tan poderosas, los *cerros* son lugares imprescindibles para el desempeño de la labor de los *jmeeno'ob* o especialistas rituales, están ligados a ellos desde el “llamado” y la iniciación hasta su muerte, pues muchos de los espíritus de los *jmeeno'ob* pasados se quedan a vivir en los *múulo'ob*. Los *cerros* ayudan a estos especialistas rituales desde un principio, pues una vez formados como *jmeeno'ob*, con la ayuda del *dueño del múul* o algún otro ser poderoso, es precisamente ahí donde, en muchos casos, hallan su *saastun* o “piedra de luz”, herramienta indispensable para realizar su trabajo. También en ese sentido, muchas de las plantas y sustancias medicinales son recogidas en los *cerros* y sus inmediaciones debido a que las de esos sitios son más poderosas; asimismo, las plegarias e invocaciones tanto de “rogaciones” como de curaciones, en muchos casos, son dirigidas a los númenes que habitan en esos lugares, pues en el caso de las enfermedades, un gran número de ellas son causadas por molestar de alguna manera a los *dueños* y vientos que ahí habitan.

Algo sumamente interesante es la revitalización de esos espacios posteriormente a que son excavados por los arqueólogos. En un primer momento existe un gran peligro para los trabajadores debido a que irrumpen en este mundo sagrado de los seres sobrenaturales que ahí habitan, y por lo cual deben hacer diversos rituales, con ofrendas. En un segundo momento, ya que se abren al público, los custodios y la gente que labora ahí se ve obligada a realizar ceremonias y rituales en ciertas fechas para llevar una buena relación con esos seres y evitar ofenderlos. En los distintos pueblos de la Península, principalmente en donde hay grandes sitios arqueológicos, existe todo un género de historias respecto a los arqueólogos, donde se narra su falta de respeto hacia los *cerros* y los seres que viven ahí, y en ocasiones se cuentan las consecuencias, por lo general funestas, para esas personas y sus equipos de trabajadores.

En este trabajo abordamos el simbolismo de la *Montaña* en Mesoamérica, pero nos centramos en el Área Maya y terminamos enfocándonos especialmente en lo que es la *Montaña* para los mayas peninsulares. En este sentido, haciendo un ejercicio no sólo de comparación sino, después de observar ciertos rasgos comunes a otros pueblos mayenses, pude encontrar tanto coincidencias como divergencias respecto a la carga simbólica de la *Montaña*:

*Montaña como eje del mundo*: a pesar de que en la Península la ceiba es el *axis mundi* por excelencia, podemos hablar de que los *cerros* también pueden tener esa función, pues en los rituales, desde la época prehispánica, la cima es la conexión con el cielo, en algunos casos las gradas coinciden con los niveles celestes y en otros con los del inframundo, además de que hay muchos edificios que tienen puertas que se pueden interpretar como entradas a la tierra. En las Tierras Altas de Chiapas y de Guatemala los elementos que se encuentran directamente ligados con la *Montaña* son: el territorio de los pueblos, el tiempo y el calendario, el eje cósmico, el agua, la superficie terrestre, el maíz, los ancestros, la riqueza y abundancia, la concepción de un mundo paralelo al interior de la *Montaña*, la existencia de un *Dueño* o *dueños* de la *Montaña* y los especialistas rituales.

*Territorio*: En la Península los *cerros* no sólo funcionan como marcadores o mojoneras del territorio de cada pueblo, sino que al ser la casa de los múltiples seres sobrenaturales que protegen y cuidan a los pueblos, contienen en sí la esencia identitaria de las comunidades como constituyentes de su territorio. Además, al ser la Península un lugar tan plano, desde la cima de los *cerros* se puede lograr visualizar todo el territorio perteneciente a un pueblo o comunidad constituyéndose así en una especie de vigías de los territorios de los pueblos.

*El tiempo y el calendario*: Haciendo referencia otra vez a la fisiografía de la Península, por ser las montañas naturales tan bajas y el suelo tan plano, en Yucatán las montañas no se pueden ver como un calendario de horizonte como en muchas de las comunidades que habitan en las Tierras Altas del Área Maya y en general de Mesoamérica. Sin embargo, desde la época prehispánica muchos de los *cerros* funcionaron como observatorios para visualizar fenómenos astronómicos.

*El eje cósmico:* En la Península el eje cósmico por excelencia es la ceiba, y por lo general aquella que se encuentra al centro del pueblo. Sin embargo, desde la época prehipánica, los *cerros* también estuvieron relacionados con este eje, pues en muchas ocasiones se encuentran alusiones a los diferentes niveles tanto del inframundo como del ámbito celeste en las pirámides. Haría falta más investigación para poder observar si existe o no esta vinculación en la actualidad.

*El agua:* A diferencia de las Tierras Altas, en la península de Yucatán el agua no baja por las montañas ni corre en ríos superficiales, va por debajo de la tierra en ríos subterráneos y se tiene acceso a ella en los cenotes o hundimientos kársticos; posiblemente por esto, desde la época prehispánica lo acuático está vinculado a los cenotes y no está directamente relacionado con los *cerros*.

*Superficie terrestre y el maíz:* Si bien en la época prehispánica y aún en algún momento de la época colonial se registró alguna versión del mito de la obtención del maíz del interior de una Montaña (como en el *Chilam Balam de Chumayel*), esto no está registrado en la actualidad como en otros pueblos mayenses.

*Los ancestros:* Aunque en la península de Yucatán, la relación con los ancestros como reguladores de las normas sociales de las comunidades no se encuentra tan directamente relacionada con lo *cerros*, aquellos sí se encuentran presentes de otra forma en los *múulo'ob*, pues esta presencia se da en cuanto a que son los “antiguos” o restos de humanidades pasadas los que quedan vivos dentro de las estructuras antiguas.

*Interior de la Montaña y el Dueño:* En la Península, de forma similar a otros pueblos del Área Maya, sí existe una noción de que al interior de los *cerros* hay una especie de “mundo paralelo” en donde suceden cosas que no pueden pasar en el mundo de las personas, el tiempo transcurre de forma diferente (más rápido o más lento), el *dueño* normalmente invita a los niños o jóvenes a entrar y les ofrece alimentos o cosas. Cuando sucede esto es considerado por los mayas peninsulares como el “llamado” a convertirse en especialistas rituales y también muchas veces es al interior del *cerro* donde adquieren estas personas los conocimientos para ejercer posteriormente. Como mencioné arriba, también

es referido que al interior de muchos de los *múuloòb* quedan restos de las humanidades pasadas y en la noche cobran vida las ciudades antiguas y muchas de estas estructuras se llenan de luz y de música o sonidos.

*La abundancia:* En la Península hay gente que narra cómo al interior del *cerro* le fue ofrecida mucha comida, en especial la comida ritual de las ofrendas. También hay datos de que al interior del *cerro* existen grandes milpas con abundancia de maíz. Sin embargo, muchas de estas cosas son de *viento*, es decir, es la potencia de esos alimentos lo que guarda el *cerro*. Esto es similar a las creencias de los pueblos mayenses de las Tierras Altas.

*Especialistas rituales:* Estas personas están ligadas a los *cerros* desde que son “llamados” hasta su muerte. De ahí adquieren muchas veces el conocimiento y el poder para ejercer, por medio del encuentro con el dueño del *múul*. También en su trabajo se remiten constantemente a los *cerros*, pues ahí no sólo se originan gran cantidad de enfermedades, sino que también se tiene que invocar a los seres que ahí habitan para que se logren buenas cosechas, buenas aguas, reestablecer la salud, entre otras cosas. Esto también encuentra parecido con otros lugares del Área Maya, que si bien las formas son distintas, el contenido es común, en cuanto a la importante vinculación de los especialistas rituales con la *Montaña*. Además, podemos rastrear esta relación de los especialistas rituales, hoy llamados *jmeenoòb*, con los *witsòòb/múuloòb* desde la época prehispánica en múltiples ejemplos iconográficos en donde se observan sacerdotes/gobernantes dentro o sobre la *Montaña* en rituales o simplemente *estando ahí*. En la época colonial encontramos menciones de rituales sobre los *cerros* tanto en textos de tradición indígena, como ejemplos puntuales de especialistas rituales juzgados por las autoridades eclesiásticas por haber sido hallados realizando ceremonias en los *múuloòb*. En la actualidad aún podemos ver cómo la labor de los especialistas rituales está vinculada en muchos sentidos con los *cerros*.

Esta relación íntima entre los especialistas rituales y la *Montaña* denota una densa carga simbólica de los *cerros*, de los cuales fluye la legitimidad del trabajo de los *jmeenoòb* ante las comunidades que los contienen.

Así, retomando las cuestiones a analizar y resolver expuestas en la introducción y una vez finalizado el recorrido de la investigación puedo reafirmar lo plan-

teado por Stuart y Houston en cuanto a que la arquitectura en relación metafórica con las montañas y el simbolismo arquitectónico de los edificios prehispánicos revela que eran vistos como *witsòob* o montañas, e incluso yendo un poco más allá, puedo decir que hoy en día esos edificios si no son conscientemente considerados como montañas por los mayas peninsulares, en gran medida sí contienen intrínsecamente el simbolismo propio de las montañas mayas de las Tierras Altas del Área Maya así como del *Wits* de los mayas prehispánicos.

En este mismo tenor podemos recordar lo propuesto por Vogt en cuanto a que las pirámides tal vez podían tener la misma función ritual que las montañas sagradas, pues para él son conceptual y estructuralmente equivalentes. En el caso de la península de Yucatán quedó evidenciado que también sucede algo similar.

Para la observación del elemento cultural que constituye la *Montaña* para los mayas peninsulares fue de utilidad lo trabajado por Molles desde el concepto de contextos de disyunción, en cuanto a que hay significados que pueden tener una tenacidad que no tienen las formas; en el caso de la *Montaña* en la Península de Yucatán podemos concluir que sucede algo así, pues el complejo simbólico de la *Montaña* en la cosmovisión se puede rastrear hasta la época prehispánica, aunque las formas hayan cambiado mucho.

En cuanto a las interrogantes de Broda respecto al culto a las montañas vinculado al ciclo estacional, y a las de López Austin, Heyden y Good sobre intentar explorar las implicaciones sociales y simbólicas de la interrelación entre el cerro repleto de riqueza, el ciclo agrícola y los ancestros, en el centro de México, no estoy segura de que apliquen para la Península de Yucatán, pues no encontré relación directa entre la *Montaña* y el ciclo agrícola. De cualquier manera, son interrogantes que quedan abiertas a futuras investigaciones y en cuyo caso se deberán volver a poner sobre la mesa en su momento.

Respecto a mis preguntas de investigación y después de haber hecho este extenso recorrido, puedo responder que el complejo simbólico de la *Montaña*, que se ha trabajado desde hace años en los grupos indígenas de los Altos de Chiapas y Guatemala, sí es vigente para la Península de Yucatán, principalmente en las pirámides: El aspecto mayormente plano de la península de Yucatán ha

llevado a que por muchos años los investigadores no reparan en la importancia de la *Montaña* como parte fundamental de la vida de las comunidades mayas peninsulares; sin embargo, como se vio a lo largo de esta investigación, hay muchos elementos culturales vinculados precisamente a la *Montaña*.

El que a las pirámides les hayan dicho, y aún hoy les digan, *cerros* es un claro indicio de que aquellas construcciones forman parte del complejo simbólico de la *Montaña*. El nombrar las cosas no es gratuito, y en este caso refleja una densa carga de significados. En este sentido, es de anotar que en algún momento se dio una transición en el idioma maya peninsular del uso de la palabra *uits*, presente en los textos coloniales de tradición indígena, a *múul*, palabra usada cotidianamente en la actualidad de la misma manera que *cerro* en el español peninsular.

El profundo simbolismo de las montañas se encuentra presente en la península de Yucatán, si bien no es tan evidente como en las Tierras Altas del Área Maya. Lo que se puede resaltar principalmente respecto a este complejo simbólico en la actualidad es que las pirámides, investidas como montañas, son los lugares en donde habita una parte importante de los seres sobrenaturales que rigen la vida de las comunidades y de las personas que las componen. Así, se presentan como lugares poderosos de los que hay que cuidarse, pero también en donde deben hacerse ofrendas y rituales. Por otro lado, también son el espacio donde quedan restos de las humanidades pasadas, constituyéndose así como recordatorios de un proceso civilizatorio y cultural del cual proviene el pueblo maya peninsular.

Para concluir puedo afirmar, sintetizando, que no es de sorprenderse que si los mayas peninsulares contemporáneos son de raigambre mesoamericana, la *Montaña* tenga un papel preponderante en su cultura.

## TABLA DE FIGURAS

	<b>Fuente</b>
01	Foto: David C T. <a href="http://relatoscortosyreflexiones.blogspot.mx/2015_02_01_archive.html">http://relatoscortosyreflexiones.blogspot.mx/2015_02_01_archive.html</a>
02	<a href="http://www.maisondesameriqueslatines.com">www.maisondesameriqueslatines.com</a>
03	<a href="http://radioinah.blogspot.mx/2013/04/vozinah-registran-petrograbados.html">http://radioinah.blogspot.mx/2013/04/vozinah-registran-petrograbados.html</a>
04	Ofrenda nevado de toulca- <a href="https://arqueologianevadotoluca.wordpress.com/tag/nevado-de-toluca/">https://arqueologianevadotoluca.wordpress.com/tag/nevado-de-toluca/</a>
05	Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, <i>Monte sagrado-Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana</i> , INAH/UNAM-IIA, México, 2009, p. 48.
06	Foto: Miguel Vassallo
07	<a href="http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/calendarios/xihuitl/tepeilhuitl.jpg">http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/calendarios/xihuitl/tepeilhuitl.jpg</a>
08	<a href="http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/calendarios/xihuitl/tepe.jpg">http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/calendarios/xihuitl/tepe.jpg</a>
09	<a href="http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/calendarios/xihuitl/ate.jpg">http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/calendarios/xihuitl/ate.jpg</a>
10	Foto: Everardo Rivera. <a href="http://cuartoscuro.com.mx/2015/06/tras-las-huellas-de-la-veneracion/">http://cuartoscuro.com.mx/2015/06/tras-las-huellas-de-la-veneracion/</a>
11	<a href="http://www7.uc.cl/sw_educ/historia/conquista/parte1/html/h61.html">http://www7.uc.cl/sw_educ/historia/conquista/parte1/html/h61.html</a>
12	Foto de la autora
13	Foto de la autora
14	<a href="http://mcd.gob.gt/unidad-de-lugares-sagrados-y-practica-de-la-espiritualidad-maya/">http://mcd.gob.gt/unidad-de-lugares-sagrados-y-practica-de-la-espiritualidad-maya/</a>
15	Foto: Grupo etnohistoria ENAH generación 2001. Junio de 2002.
16	<a href="https://lahistoriamexicana.mx/antiguo-mexico/triple-alianza-senorios-independientes">https://lahistoriamexicana.mx/antiguo-mexico/triple-alianza-senorios-independientes</a>
17	<a href="http://www.artesdemexico.com/el-olor-de-las-palabras/">http://www.artesdemexico.com/el-olor-de-las-palabras/</a> Foto: José Ángel Rodríguez
18	<a href="http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/02/IMG0047.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/02/IMG0047.jpg</a>

19	<a href="http://www.revistaciencias.unam.mx/pt/177-revistas/revista-ciencias-28/1639-notas-sobre-un-drag%C3%B3n-maya.html">http://www.revistaciencias.unam.mx/pt/177-revistas/revista-ciencias-28/1639-notas-sobre-un-drag%C3%B3n-maya.html</a>
20	<a href="http://ancientamericas.org/collection/aa010053">http://ancientamericas.org/collection/aa010053</a> Schele Drawings 1059.
21	Montgomery Drawing Collection-JM05040 <a href="http://research.famsi.org/uploads/montgomery/hires/jm05040pnalt04rec.jpg">http://research.famsi.org/uploads/montgomery/hires/jm05040pnalt04rec.jpg</a>
22	<a href="http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/01/IMG0061.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/01/IMG0061.jpg</a> Linda Schele Drawings-157
23	<a href="http://www.researchgate.net/figure/271446436_fig3_Figure-43-Section-of-the-North-Wall-murals">www.researchgate.net/figure/271446436_fig3_Figure-43-Section-of-the-North-Wall-murals</a>
24	Dibujo reconstructivo de M. G. Robertson. <a href="https://jsa.revues.org/14397">https://jsa.revues.org/14397</a>
25	Dibujos de Daniel Salazar. <a href="https://jsa.revues.org/14397">https://jsa.revues.org/14397</a>
26	<a href="http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=*Maya*&amp;date_added=&amp;image=4899&amp;display=8&amp;crowstart=352">http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=*Maya*&amp;date_added=&amp;image=4899&amp;display=8&amp;crowstart=352</a> K4899
27	Tomada de: David Stuart y Stephen Houston, "Classic Maya Place Names", <i>Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology</i> , Num. 33, 1994, pp. 1-95, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard, p. 61 <a href="http://www.jstor.org/stable/41263475?seq=66#page_scan_tab_contents">http://www.jstor.org/stable/41263475?seq=66#page_scan_tab_contents</a>
28	K1398. <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_list.php?_allSearch=&amp;hold_search=&amp;x=21&amp;y=5&amp;vase_number=1398&amp;date_added=&amp;ms_number=&amp;site=">research.mayavase.com/kerrmaya_list.php?_allSearch=&amp;hold_search=&amp;x=21&amp;y=5&amp;vase_number=1398&amp;date_added=&amp;ms_number=&amp;site=</a>
29	<a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=2796">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=2796</a> K2796
30	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
31	Dibujo de David Stuart. Evon Z. Vogt y David Stuart, "Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya", en: <i>In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use</i> . J. E. Brady y K. M. Prufer, University of Texas Press, Austin, 2005, p. 161.
32	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>



33	<a href="http://ancientamericas.org/es/node/10593#">http://ancientamericas.org/es/node/10593#</a> Linda Schele Drawings- SD 172
34	Schele number 185. <a href="http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/01/IMG0089.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/01/IMG0089.jpg</a>
35	Dibujo de David Stuart. Evon Z. Vogt y David Stuart, "Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya", en: <i>In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use</i> . J. E. Brady y K. M. Prufer, University of Texas Press, Austin, 2005, p. 156.
36	<a href="http://www.ancient-origins.net/news-history-archaeology/sacred-mountain-water-and-earthly-power-converged-maya-city-nakum-002886?qt-quicktabs=0&amp;page=0%2C1">http://www.ancient-origins.net/news-history-archaeology/sacred-mountain-water-and-earthly-power-converged-maya-city-nakum-002886?qt-quicktabs=0&amp;page=0%2C1</a>
37	<a href="https://www.researchgate.net/figure/231867912_fig19_Figure-20-Zoomorphic-flower-mountains-from-Maya-vessels-Detail-drawings-by-author">https://www.researchgate.net/figure/231867912_fig19_Figure-20-Zoomorphic-flower-mountains-from-Maya-vessels-Detail-drawings-by-author</a>
38	<a href="http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD83/IMG83030.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD83/IMG83030.jpg</a> Linda Schele Photograph collection- 83030
39	K1889 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1889">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1889</a>
40	K2068 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=2068">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=2068</a>
41	K521. <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=521">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=521</a>
42	K1003 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1003">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1003</a>
43	K1370 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1370">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1370</a>
44	K1815 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1815">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=1815</a>
45	K4011 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4011">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4011</a>
46	K4013 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4013">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4013</a>
47	K4385 <a href="http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4385">http://research.mayavase.com/kerrmaya_hires.php?vase=4385</a>

48	<a href="http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD84/IMG84070.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD84/IMG84070.jpg</a> Linda Schele Photograph Collection - 84070
49	Linda Schele Drawings-6600 <a href="http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/09/IMG0026.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele/hires/09/IMG0026.jpg</a>
50	<a href="http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD81/IMG81098.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD81/IMG81098.jpg</a> Linda Schele Photograph Collection- 81098
51	<a href="http://ancientamericas.org/es/collection/aa010143SD2047">http://ancientamericas.org/es/collection/aa010143SD2047</a>
52	Dibujo de Laura Velásquez Fergusson, tomado de Laura Velásquez Fergusson “El patrón triádico en el contexto urbano e ideológico de los antiguos asentamientos mayas”, <i>Estudios de Cultura Maya</i> , vol. 43, num. 43, enero 2014, pp.11-40, UNAM-IIFL-CEM, México. <a href="http://www.elsevier.es/es-revista-estudios-cultura-maya-96-articulo-el-patron-triadico-el-contexto-S0185257414703235">http://www.elsevier.es/es-revista-estudios-cultura-maya-96-articulo-el-patron-triadico-el-contexto-S0185257414703235</a>
53	Tomada de: David Stuart y Stephen Houston, “Classic Maya Place Names”, <i>Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology</i> , Num. 33, 1994, pp. 1-95, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard, p. 84 <a href="http://www.jstor.org/stable/41263475">http://www.jstor.org/stable/41263475</a>
54	Tomada de: David Stuart y Stephen Houston, “Classic Maya Place Names”, <i>Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology</i> , Num. 33, 1994, pp. 1-95, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard, p. 25. <a href="http://www.jstor.org/stable/41263475">http://www.jstor.org/stable/41263475</a>
55	Foto de la autora
56	Foto: Miguel Vassallo
57	A precolumbian portfolio Justin Kerr Cobá -Xaibe K. 8916r <a href="http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=8916&amp;date_added=&amp;image=8916r&amp;display=8&amp;rowstart=8">research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=8916&amp;date_added=&amp;image=8916r&amp;display=8&amp;rowstart=8</a>
58	Dibujo por Stephen Houston. Tomado de: Karl Taube, “Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya”, <i>RES: Anthropology and Aesthetics</i> , Num. 45 (Spring, 2004), pp. 69-98, University of Chicago Press, Chicago, p. 81. <a href="http://www.jstor.org/stable/20167622?seq=13#page_scan_tab_contents">http://www.jstor.org/stable/20167622?seq=13#page_scan_tab_contents</a>
59	Foto de la autora
60	Foto de la autora
61	Foto de la autora

62	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
63	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
64	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
65	Paul Gendrop, <i>Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya</i> , UNAM, 1983, p.189
66	Tomado de: Jennifer von Schwering, "The sacred mountain in social context. Symbolism and history in maya architecture: Temple 22 in Copán, Honduras", <i>Ancient Mesoamerica</i> , num. 22 (2011), pp. 271-300, Cambridge University Press, p. 282.
67	Schele number 3532
68	Foto de la autora
69	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
70	Foto de la autora
71	Foto de la autora
72	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
73	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
74	Foto de la autora
75	Foto de la autora
76	Foto de la autora
77	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
78	Foto Miguel Vassallo R.
79	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
80	<a href="http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html">http://www.infomaya.jp/tematicos/cauac/index.html</a>
81	<a href="http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD84/IMG84070.jpg">http://research.famsi.org/uploads/schele_photos/CD84/IMG84070.jpg</a> Linda Schele Photograph Collection - 84070
82	Foto: Miguel Vassallo Rodríguez
83	Foto de la autora

84	A precolumbian portfolio Justin Kerr. Kerr 7111c <a href="http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=7111&amp;date_added=&amp;image=7111c&amp;display=8&amp;rowstart=0">http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=7111&amp;date_added=&amp;image=7111c&amp;display=8&amp;rowstart=0</a>
85	Foto: Adalberto Hernández Vega <a href="https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cop%C3%A1n_Ballcourt.jpg">https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cop%C3%A1n_Ballcourt.jpg</a>
86	<a href="http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=7191&amp;date_added=&amp;image=7191&amp;display=8&amp;rowstart=0">http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=7191&amp;date_added=&amp;image=7191&amp;display=8&amp;rowstart=0</a>
87	<a href="https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:10673001\$1i">https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:10673001\$1i</a>
88	<a href="https://plus.google.com/113253783718787218422">https://plus.google.com/113253783718787218422</a>
89	“Kabah. Alamo or Elm Tree growing out of back of 1st Casa / F. Catherwood D., Anderson Sc.” 1843 <a href="http://www.reed.edu/uxmal/galleries/Mid/Drawings/Stephens/Drawings-Stephens-37.htm">http://www.reed.edu/uxmal/galleries/Mid/Drawings/Stephens/Drawings-Stephens-37.htm</a>
90	Foto: Miguel Vassallo
91	Foto de la autora
92	Foto de la autora
93	Foto: Ella F. Quintal
94	Foto de la autora
95	Foto: Miguel Vassallo

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, Mary Jane. *Ancient Maya Cosmological Landscapes: Early Classic Mural Paintings at Río Azul, Peten, Guatemala*. Tesis de maestría. University of Texas at Austin, Austin, 2006.
- Amador Naranjo, Ascención. “Yumtsilo’b/Balamob: Los dueños de la noche”. En *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*. M.J. Iglesias Ponce de León y F. Ligorred Perramon (editores). Sociedad Española de Estudios Mayas/Generalitat de Catalunya/Ajuntament de Girona, Girona, 1993.
- Andrews, George F. *Los estilos arquitectónicos del Puuc. Una nueva apreciación*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986. (Serie Arqueología).
- Andrews, George F., Paul Gendrop, Víctor Rivera, Juan Antonio Siller y Alejandro Villalobos. “Reconocimiento arquitectónico en la región de Río Bec, Campeche, Marzo 1985. Consideraciones generales”. *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, número 5, septiembre 1985, páginas 35-36. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Arquitectura-División de Estudios de Posgrado, México.
- Ángel García, David de. “Espacios y representaciones del mal entre los mayas yucatecos contemporáneos”. *Mayab*, número 19, páginas 139-145. Sociedad Española de Estudios Mayas/ Universidad Complutense de Madrid-Departamento de Historia de América II (Antropología de América)-Facultad de Geografía e Historia, Madrid, 2007.
- “El pasado en el presente: las moradas de “los antiguos” en la cosmología maya peninsular actual”. *Estudios de Cultura Maya*, XLIII, páginas 99-126.

Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2014.

---- “Apropiación de la figura de san Diego de Alcalá por una comunidad maya de Campeche”. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, volumen XIII, número 1, enero-junio, páginas 137-156. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/ Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de Las Casas, 2015.

Ara, fray Domingo de. *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*. M. H. Ruz, (editor). Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 1986. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 4).

Arias Ortiz, Teri Erandeni. “La pacificación de los mayas por los mayas”. En *Documentos para el estudio del Itzá y de “las montañas”*, tomo I. En prensa.

Balam Caamal, Giovani Cornelio. *Iik'ob “aires o vientos sagrados”: sus concepciones en la vida cotidiana y ritual de los mayas en Yucatán*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2015.

Balutet, Nicolás. “La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino”. *Indiana*, número 26, 2009, páginas 81-103. Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

Baqueiro López, Oswaldo. *Magia, mitos y supersticiones entre los mayas*. Maldonado Editores, Mérida, 1993. (Colección Voces de Yucatán).

Barrera Vázquez, Alfredo y Silvia Rendón. *El libro de los libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998. (Colección Popular, 42).

Bassie-Sweet, Karen. "Maya Creator Gods", [http://www.mesoweb.com/features/bassie/Creator Gods/CreatorGods.pdf](http://www.mesoweb.com/features/bassie/Creator%20Gods/CreatorGods.pdf)

Bastarrachea Manzano, Ramón. *Catálogo de deidades encontradas entre los mayas peninsulares, desde la época prehispánica hasta nuestros días*. Mecanografiado, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, México, 1970.

Baudez, Claude. "Los templos enmascarados de Yucatán". *Arqueología Mexicana*, volumen VII, número 37, mayo-junio. Editorial Raíces, México, 1999.

---- *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro Francés para el Estudio de México y Centroamérica/Centre Culturel et de Coopération pour l'Amérique Centrale, México, 2004.

Beltrán de Santa Rosa María, Fray Pedro. *Arte del idioma maya, reducido a succintas reglas y semilexición yucateco*. R. Acuña (editor). Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, México, 2002. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 17).

Benavides Castillo, Antonio. "El sur y el centro de la zona maya en el Clásico". En *Historia antigua de México*, volumen II. L. Manzanilla y L. López Luján (coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, México, 2000. Páginas 79-118.

---- "El norte de la zona maya en el Clásico". En *Historia antigua de México*, volumen II. L. Manzanilla y L. López Luján (coordinadores), Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma

de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas/Porrúa, México, 2000. Páginas 119-160.

Bolles, David. *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language*, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc, 2001. <http://www.famsi.org/reports/96072/>

Boot, Erik. ““Ceramic” Support for the Identity of Classic Maya Architectural LongLipped (Corner) Masks as the Animated Witz “Hill, Mountain””, [www.mesoweb.com/features/boot/Masks.html](http://www.mesoweb.com/features/boot/Masks.html).

Botta, Sergio. “De la tierra al territorio. Límites interpretativos del naturismo y aspectos políticos del culto a Tláloc”. *Estudios de cultura náhuatl*, volumen 40, páginas 175-199. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, México, enero 2010.

Brady, James E. “La importancia de las cuevas artificiales para el entendimiento de los espacios sagrados en Mesoamérica”. En *Espacios mayas. Usos, representaciones, creencias*. A. Breton, A. Monod Becquelin y M. H. Ruz, (editores). Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 2003.

Brinton, Daniel G. *The Maya Chronicles*. Philadelphia, 1882. (Brinton’s Library of Aboriginal American Literature, 1). ([www.archive.org](http://www.archive.org)).

---- *El folk-lore de Yucatán*. Ediciones del Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida, 1976.

Broda, Johanna. “Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica”. En *Las máscaras de la cueva de Santa Ana*



*Teloxtoc*. E. Vargas (editor). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989. Páginas 35-51.

---- “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros”. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (coordinadores). Instituto de Investigaciones Históricas- Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

---- “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños”. En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (editores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades- Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001.

---- “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México”. En *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. J. Broda y B. Albores, (editoras), Universidad Nacional Autónoma de México/-Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Mexiquense A.C., México, 2003.

Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coordinadores). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.

Broda, Johanna y Beatriz Albores (coordinadoras). *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1997.

Carrillo y Ancona, Crescencio. *Historia antigua de Yucatán*, (Parte II). Gamboa Guzmán y Hermano impresores, Mérida, 1883.

---- *Historia antigua de Yucatán*. Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1937.

*Chilam Balam de Chumayel*. M. de la Garza (editora) y A. Mediz Bolio (traductor). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2006. (Cien de México).

Ciudad Real, Fray Antonio de. *Tratado Curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976. (Serie de historiadores y crónicas de Indias: 6).

---- *Calepino de Motul*. R. Acuña (editor), Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1984.

Clark, John E., Richard D. Hansen y Tomás Pérez Suárez. “La zona maya en el Preclásico”. En *Historia antigua de México*. Volumen I. L. Manzanilla y L. López Luján (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Porrúa, México, 2000.

*Códice de Calkiní*. T. Okoshi (introducción, transcripción, traducción y notas), Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2009. (Fuentes para el estudio de la cultura maya 20).

Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby. *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. (Sección Obras de Antropología).

- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Editorial Porrúa, México, 1994.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Fondo antiguo, Fondos digitalizados, Universidad de Sevilla. En <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1147/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Promexa editores, México, 1979.
- Diccionario de autoridades*. Real Academia de la Lengua Española, Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española, 1734. En [http://ntlle.rae.es/ntlle / SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Diccionario &sec=1.1.0.0.0](http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Diccionario&sec=1.1.0.0.0).
- Diccionario maya de bolsillo*. Editorial Dante, Mérida, 2008.
- Duch Gary, Jorge. *La conformación territorial del estado de Yucatán. Los componentes del medio físico*. Centro Regional de la Península de Yucatán-Universidad Autónoma Chapingo, México, 1988.
- *Fisiografía del estado de Yucatán. Su relación con la agricultura*. Centro Regional de la Península de Yucatán-Universidad Autónoma Chapingo, México, 1991.
- El libro de Chilam Balam de Chumayel*. A. Mediz Bolio, (editor y traductor). Imprenta y librería Lehman, San José, 1930. (Ediciones del repertorio americano).
- El libro de los cantares de Dzitbalché*. A. Barrera Vázquez (editor). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1965. (Serie Investigaciones, 9).

- El ritual de los Bacabes*. R. Arzápalo Marín, (editor y traductor). Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma de Yucatán/ Ayuntamiento de Mérida, Mérida, 2007.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas aracaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*, Real Academia de Historia, Madrid, 1851.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001. (Sección de Obras de Antropología).
- García Barrios, Ana. *Chaahk, el dios de la lluvia, en el periodo Clásico maya: aspectos religiosos y políticos*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II (Antropología de América), 2009.
- “Análisis iconográfico preliminar de fragmentos de las vasijas estilo códice procedentes de Calakmul”. *Estudios de Cultura Maya*, volumen 37, enero 2011, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Garza, Mercedes de la. *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 1984.
- “El mito cosmogónico en los Libros de Chilam Balam y su pervivencia en los mayas de hoy”. *En Yucatán a través de los siglos. Memorias del 49º ICA, 1997*. R. Gubler (coordinadora). Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2001.

Gendrop, Paul. *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

---- “Nuevas consideraciones sobre el tema de las portadas zoomorfas y de los mascarones asociados”. *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*. N° 6, noviembre 1985, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Arquitectura-División de Estudios de Posgrado, México, páginas 27-46.

---- “Portadas zoomorfas y mascarones asociados en la arquitectura de la región Río Bec: Un análisis descriptivo”. *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, n° 6, noviembre 1985, Universidad Nacional Autónoma de México -Facultad de Arquitectura-División de Estudios de Posgrado, México, páginas 47-50.

Gill, Richardson B. *The Great Maya Droughts, Water, Life and Death*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2000.

Girard, Rafael. *Los mayas eternos*. Libro Mex Editores, México, 1962.

Glockner, Julio. “Las puertas del Popocatépetl”. En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (editores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001.

---- “Conocedores del tiempo: Los graniceros del Popocatépetl”. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Baéz-Jorge (coordinadores). Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2001. (Biblioteca Mexicana).

- *Así en el cielo como en la tierra, pedidores de lluvia del volcán*. Benémerita Universidad Autónoma de Puebla- Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Grijalbo, México, 2000.
- Good Eshelman, Catharine y Guadalupe Barrientos. “Cerros, cuevas y la circulación de fuerza: Expresiones rituales de un modelo mesoamericano”. En *Arqueología y antropología de las religiones*. P. Fournier y W. Wiesheu (coordinadoras). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Escuela Nacional de Antropología e Historia- Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.
- Gossen, Gary H. *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Routledge, Nueva York y Londres, 1999.
- Gubler, Ruth. “El papel de los curanderos y h-meno’ob en la época contemporánea en Yucatán”. En *Los mayas de ayer y hoy. Memorias del 1er Congreso Internacional de Cultura Maya*, (Tomo II). A. Barrera Rubio (editor), Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2006.
- “La medicina tradicional en Yucatán: elementos y entes sagrados que intervienen en la curación”. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, volumen 14, páginas 185-211. Universidad de Varsovia- Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Varsovia, 2011.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. “Lógica social en la mitología maya-yucateca: La leyenda del enano de Uxmal”. En *Mito y ritual en América*. M. Gutiérrez Estévez (editor). Alhambra, Madrid, 1988.
- “Cosmovisión dualista de los mayas yucatecos actuales”. En *Religión Maya (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones)*, (volumen 2). M. De la Garza y M. I. Nájera (editoras). Editorial Trotta, Madrid, 2002.

- Gutiérrez, Mary Ellen. "Ballcourts: The Chasms of Creation". *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, número 53, mayo, University of Texas, Austin, 1993.
- Hermitte, Esther. "El concepto de nahual entre los mayas de Pinola". En *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. N. McQuown y J. Pitt-Rivers (editores). Instituto Nacional Indigenista/ Consejo para la Cultura y las Artes, México, 1989. (Colección Presencias 7).
- Hernández Rodríguez, Ramiro. "Los hermanos Rayo y Relámpago". En *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*. A. Gómez Hernández, M. R. Palazón y M. H. Ruz (editores). Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1999.
- Herrera, Antonio de. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas, y Tierra-Firme de el Mar Oceano*, <http://bdh-rd.bne.es/>.
- Hill, Jane H. "The Historical Linguistics of Maize Cultivation in Mesoamerica and North America", en *Histories of Maize in Mesoamerica*. J.E. Staller, R. H. Tykot y B. F. Benz, (editores). Left Coast Press, California, 2010.
- Hirose, Javier. *La salud de la Tierra: El orden natural en el ceremonial y las prácticas de sanación de un médico tradicional maya*. Tesis de maestría en Ciencias con especialidad en Ecología Humana. Instituto Politécnico Nacional- Centro de Investigaciones Avanzadas, Mérida, 2003.
- "Los h'meno'ob de la Península de Yucatán: cambio y continuidad en los actores de la medicina maya tradicional". En *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. M. de la Garza y M. C. Valverde Valdés (coordinadoras). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2013.

- Holland, William R. *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1963. (Colección de Antropología Social).
- Houston, Stephen y Karl Taube. "An archaeology of the senses: perception and cultural expression in Ancient Mesoamerica". *Cambridge Archaeological Journal*, número 20, páginas. 261-294, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Imberton Deneke, Gracia María. *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-Universidad Nacional Autónoma de México, San Cristóbal de Las Casas, 2002. (Científica 5).
- Incháustegui, Carlos. *Las márgenes del Tabasco chontal*. Gobierno del Estado de Tabasco, Villa Hermosa, 1987.
- Iwaniszewski, Stanislaw. "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl". En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (editores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001.
- Iwaniszewski, Stanislaw y Arturo Montero García. "La sagrada cumbre de laIztaccíhuatl". En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (editores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades- Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001. Páginas 95-111.



- Izquierdo, Ana Luisa. “Las jurisdicciones de la chontalpa en el siglo XVI”. En *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. T. Okoshi, A. L. Izquierdo y L. A. Williams-Beck, (coordinadores). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas/ Universidad Autónoma de Campeche/ Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc., México, 2006.
- Jiménez, María Roselia. “Lo que contaron nuestros abuelos y tatarabuelos”. En *Jna’jeltik/Vivencias tojolabales*, C. Montemayor (coordinador). Instituto Nacional Indigenista, México, 1996. (Colección Letras mayas contemporáneas: Chiapas, 2ª serie, número 5).
- Köhler, Ulrich. *Chonbilal Ch’ulelal- Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tztozil*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995.
- Landa, Fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2003. (Cien de México).
- Lara Cebada, María Cecilia. “El papel del Jmeen en la construcción de la identidad étnica de Kanxoc”. *Temas antropológicos*, volumen 26, números 1-2, páginas 109-130, Universidad Autónoma de Yucatán-Facultad de Ciencias Antropológicas, Mérida, 2004.
- Las Casas, fray Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. E. O’Gorman (prólogo). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.
- *Historia de las Indias*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1986. (Biblioteca Ayacucho, 90).

“Leyenda de los soles”. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. R. Tena (paleografía y traducción). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002, (Cien de México).

Limón Aguirre, Fernando. “La ciudadanía del pueblo chuj en México. Una dialéctica negativa de identidades”. *Alteridades*, volumen 18, número 35, enero-junio. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.

---- *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*. El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, 2009.

Lincoln, Charles E. “Structural and Philological Evidence for Divine Kingship at Chichén Itzá, Yucatán, México”. En *Hidden among the Hills. Maya Archeology of the Northwest Yucatan Peninsula. First Maler Symposium Bonn 1990*. H. J. Prem (editor), Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, Bonn, 1994, pp. 164-196. (Acta Mesoamericana, vol. 7).

Lizana, fray Bernardo de. *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, México, 1995. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 12).

López Austin, Alfredo. “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica.” *Anales de antropología*, volumen XX, número 2, páginas 75-87. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1983.

---- “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”. *Monografías del Jardín botánico de Córdoba*, número 5, páginas 85-98, Córdoba, 1997.

- “Cuatro mitos mesoamericanos del maíz”. En *Sin maíz no hay país*. G. Esteva y C. Marielle (coordinadores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2003, páginas 29-35.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *Monte sagrado-Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2009.
- “El Templo Mayor de Tenochtitlan, El Tonacatépetl y el mito del robo del maíz”. En *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, M. T. Uriarte y L. Staines Cicero, (editoras). Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2004.
- López de Cogolludo, fray Diego. *Historia de Yucathan*. Biblioteca Digital Hispánica- Biblioteca Nacional de España, <http://bdh-rd.bne.es/>.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias, (Hispania victrix I)*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- López González, Juan. *Peregrinación de nuestros antepasados*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Chiapas, 2003. (Sección Historia-Tradición oral, Biblioteca Popular de Chiapas 46).
- Love, Bruce. “The Gods of Yucatan from A.D. 1560 to 1980”. *Estudios de Cultura Maya*, XXXVII, páginas 121- 148. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2010.
- *Maya Shamanism Today: Connecting with the Cosmos in Rural Yucatan*, Precolumbia Mesoweb Press, San Francisco, 2012.

Magaloni Kerpel, Diana. “La montaña del origen y el árbol cósmico en mesoamérica como instrumentos político-religiosos y su uso en el siglo XVI”. En *XXV Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen política*. C. Medina (editor). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2006.

Marcus, Joyce. “La zona maya en el Clásico terminal”. En *Historia antigua de México*, volumen II. L. Manzanilla y L. López Luján (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Porrúa, México, 2000.

Masson, Marilyn A. *In the Realm of Nachan Kan. Postclassic Maya Archeology at Laguna de On Belize*. Colorado University Press, Boulder, 2015.

Matos Moctezuma, Eduardo. “Arquitectura: hombres y dioses. La línea oblicua en la arquitectura religiosa de Mesoamérica”. En *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*. M. T. Uriarte y L. Staines Cicero, (editoras). Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2004.

McNeil, Cameron L. “Traditional Cacao Use in Modern Mesoamerica”. En *Chocolate in Mesoamerica. A Cultural History of Cacao*. C.L. McNeil (editor). University Press of Florida, Florida, 2006.

Medina Un, Martha y Teresa Quiñones Vega. “Peregrinando por los santuarios de Yucatán”. *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXVII, páginas 165-180. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, México, 2006.

*Memorial de Sololá*. A. Recinos (editor). Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

- Montero García, Arturo. “Buscando a los dioses de la montaña: Una propuesta de clasificación ritual”. En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (editores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma de Puebla- Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2001.
- Montes de Oca, Mercedes. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2013.
- Morales Bermúdez, Jesús. *On o t’ian antigua palabra. Narrativa indígena chol*. Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco. México, 1984, (Ensayos 13).
- Moyes, Holley. *The Sacred Landscape as a Political Resource: A Case Study of Ancient Maya. Cave use at Chechem Ha Cave, Belize, Central America*. Tesis de doctorado. State University of New York, Buffalo, 2006.
- Murillo Soto, Osvaldo Roberto. “Antecedentes históricos y arqueológicos del Monte Tláloc, Estado de México”. En *Páginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. M. Loera Chávez y Peniche, S. Iwaniszewski y R. Cabrera (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia- Escuela Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2007.
- Nájera Coronado, Martha Ilia. *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, UNAM-IIFL-CEM, México, 2007.
- Navarrete, Carlos. “Prohibición de la danza del tigre en Tamulté, Tabasco en 1631”, *Tlalocan*, volumen VI, número 4, páginas 374-376. Universidad

Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1971.

---- *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2002. (Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua 3).

Nebrija, Elio Antonio de. *Vocabulario español-latino*. [http://www.rae.es/Imagenes/textos/Biblioteca\\_Clasica/Archivos\\_de\\_Biblioteca\\_Clasica/Nebrija\\_31\\_C\\_3686\\_280.pdf](http://www.rae.es/Imagenes/textos/Biblioteca_Clasica/Archivos_de_Biblioteca_Clasica/Nebrija_31_C_3686_280.pdf)

Ochiai, Kazuyazu. "Moch: La maqueta de la cosmología tztoztzil". En *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*, University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokio, 1989.

Pacheco, Luis. "Religiosidad kekchí alrededor del maíz". *Guatemala indígena*, Volumen XVI, números 3 y 4, páginas 1-167. Instituto Indigenista Nacional/Ministerio de Educación, Guatemala, 1981.

Pérez Suárez, Tomás. "Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica". En *De hombres y dioses*. J. Noguez y A. López Austin (coordinadores). El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, Zinacantepec, 1997, pp. 17-58.

Pitarch Ramón, Pedro. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006. (Sección Obras de Antropología).

---- *The Jaguar and the Priest*, University of Texas Press, Austin, 2010.

*Popol Vuh*. A. Recinos (editor). Fondo de Cultura Económica, México, 2003. (Colección Popular 11).

- Prufer, Keith M. y James E. Brady. *Stone houses and earth lords: Maya religion in the cave context*. University of Colorado Press, Niwot, 2005.
- Quezada, Sergio y Tsubasa Okoshi Harada. *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas/Plaza y Valdés, México, 2001. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 15).
- Quintal Avilés, Ella F. “Virgenes e ídolos: La religión en las manos del pueblo”. *Mesoamérica*, número 39, junio, páginas 287–304, Plumsock Mesoamerican Studies, Vermont, 2000.
- Refield, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, Chicago, 1941.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas. *Chan Kom: a Maya Village*. University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, tomo I. M. de la Garza (editora). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 1983. (Fuentes para el estudio de la cultura maya 1).
- Rivas Castro, Francisco. “El culto a las deidades del agua en el Cerro y Cañada de San Mateo Nopala, Naucalpan, Estado de México”. En *La montaña en el paisaje ritual*. J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (editores). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Escuela Nacional de Antropología e Historia/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001.

Rivera Dorado, Miguel. “Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico”. En *Historia antigua de México*, volumen III. L. Manzanilla y L. López Luján (coordinadores). Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Porrúa, México, 2000, páginas 127-160.

---- *La ciudad maya, un escenario sagrado*. Editorial Complutense, Madrid, 2001.

---- “Catorce tesis sobre la religión maya”. *Revista Española de Antropología Americana*, volumen 35, páginas. Universidad Complutense, Madrid, 2005.

Romero Sandoval, Roberto. *El inframundo de los antiguos mayas*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México–Facultad de Filosofía y Letras/ Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2014.

Rosales, Cecilio Luis. *Etnografía de la práctica religiosa mam del Soconusco. Del ajq'ij al pastor evangélico*. Tesis de maestría en antropología. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2003.

Roys, Ralph. *The Titles of Ebtun*. AMS Press, INC., Nueva York, 1982.

Rubio, Miguel Ángel. “El culto a Kantepec en la comunidad maya-chontal de Tamulté de las Sabanas”. *Boletín Oficial del INAH. Antropología*, número 66, páginas 96-103, abril-junio. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2002.

Rupflin Alvarado, Walburga. *El tzolkin...es más que un calendario*. Fundación Centro de Documentación e Investigación Maya, Guatemala, 1999.



- Ruz, Mario Humberto. *Los legítimos hombres*, volumen I. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1981.
- *Los legítimos hombres*, volumen II. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1990.
- Salazar Lama, Daniel. *Aj k'an witz. Montañas, antepasados y escenas de resurrección en el friso de Balamkú, Campeche*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/ Facultad de Filosofía y Letras, México, 2014.
- “Formas de sacralizar a la figura real entre los mayas”. *Journal de la Société des Américanistes*, 101-1 et 2, páginas 11-49. Société des Américanistes, París, 2015.
- San Buenaventura, Gabriel de. *Arte de la lengua maya*. R. Acuña (editor), Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, México, 1996. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 13).
- Sánchez de Aguilar, Pedro. “Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán”. En *El alma encantada*. F. Benítez, (editor). Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, México, 1987. (Anales del museo nacional de México, VI).
- Schele, Linda. “The Iconography of Maya Architectural Façades during the Late Classic Period”. En *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. S. D. Houston (editor). Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, Washington D.C., 1998.

Scholes, France V. y Eleonor B. Adams. *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*. Antigua librería Robredo de Porrúa e hijos, México, 1938.

----“Fray Diego de Landa and the problem of idolatry in Yucatan”, *Carnegie Institution publication*, 501, Carnegie Institution of Washington, Washington D.C. 1938.

Schultze Jena, Leonhard. *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1954. (Biblioteca de cultura popular 20 de octubre, 49).

Sodi, Demetrio. *La literatura de los mayas*. Secretaría de Educación Pública/ Joaquín Mortiz, México, 1986. (Lecturas mexicanas 68).

Stephens, John L. *Viaje a Yucatán 1841-1842*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Stuart, David. “Ten Phonetic Syllables”. En *The Decipherment of Ancient Maya Writing*. S. Houston, E. Chinchilla y D. Stuart (editores). University of Oklahoma Press, Norman, 2001.

Stuart, David y Stephen Houston. *Classic Maya Place Names*. Dumbarton Oaks Library and Collection, Washington D.C., 1994. (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 33).

Sueiro Justel, Joaquín. “Algo más que construyendo identidades. Fray Andrés López (1690) y la traducción en la lingüística misionero-colonial Filipina”. En *Missionary Linguistics V/ Lingüística Misionera V: Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February- 2 March 2012*. O. Zwartjes, K. Zimmermann y M. Schrader-Kniffki (editores). John Benjamins Publishing

- Company, Amsterdam, 2014. (Studies in the History of the Language Sciences, 122).
- Taube, Karl Andreas. *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1992.
- “Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya”. *RES: Anthropology and Aesthetics*, número 45 (Spring), páginas 69-98. Published by the President and Fellows of Harvard College, Cambridge, Mass., 2004.
- Taylor, Dacey. “The Cauac Monster”. En *Tercera Mesa Redonda de Palenque*. M. Greene Robertson y D.C. Jeffers (editores), <http://www.mesoweb.com/paripublications/RT04/Cauac.html>.
- Terán Contreras, Silvia y Christian H. Rasmussen. *El diario del comisario Gaspar Canul Nahuat*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2004.
- *Jinetes del cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2008.
- The Book of Chilam Balam of Chumayel*. R. Roys (traductor y editor). University of Oklahoma Press, Norman, 1967.
- Thompson, J. Eric S. *Maya Hieroglyphic Writing*. University of Oklahoma Press, Norman, 1971.
- *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI, México, 2008.
- Townsend, Richard F. “Pyramid and Sacred Mountain”. *Annals of the New York Academy of Sciences*, volumen 385 (Ethnoastronomy and Archaeoastronomy

in the American Tropics), mayo, páginas 37-62. The New York Academy of Sciences, Nueva York, 1982.

Tozzer, Alfred. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. Archaeological Institute of America/ Macmillan, Londres, 1907, (<https://archive.org>).

---- *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*. Universidad de Harvard, Nueva York, 1975. (Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, volumen XVIII).

Tuz Chi, Lázaro Hilario. *Así es nuestro pensamiento. Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*, tesis de doctorado en Antropología de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Facultad de Ciencias sociales, Instituto de Iberoamérica, Salamanca, 2009.

Uribe Iniesta, Rodolfo. "La novela de la abundancia de los yokot'anob de Tabasco". En *Tabasco: Antiguas letras, nuevas voces*. M. H. Ruz (editor). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.

Valladares, León A. *El hombre y el maíz, etnografía y etnopsicología de Colotenango*. Costa-Amic, Guatemala, 1957.

Vallejo Reyna, Alberto. *Dialogando con los antepasados. Identidad étnica y discurso nawal entre los mayas tz'utujiles de Guatemala*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas/ Facultad de Filosofía y Letras, México, 2004.

Valverde Valdés, María del Carmen. *Balam: el jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. Universidad Nacional Autónoma de México-

Instituto de Investigaciones Filológicas- Centro de Estudios Mayas, México, 2004.

Van Broekhoven, Laura N. K. “Bridging the Generation Gap: Creation (Hi) Stories and the Visual Arts in Tamulté de las Sabanas, México”. *Religion and the Arts*, número 13, páginas 496-520, Brill, Leiden, 2009.

Vargas Pacheco, Ernesto. “Exploración de los mascarones del Preclásico tardío”. En *Itzamkanac, El Tigre-Campeche. Exploración consolidación y análisis de los materiales de la estructura 4*. E. Vargas Pacheco (editor). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, en prensa.

Vassallo Rodríguez, Miguel. “La creación de Centro Inocente: La iniciación chamánica de doña Lupe Cohuo (Extractos hilados de diarios de campo)”. *Estudios Mesoamericanos*, número 13, año 7, nueva época, julio-diciembre, páginas 87-97, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2012.

---- “Evanescencias en las traducciones del Chilam Balam de Chumayel: El maíz y el frijol del sur, los ibes del oriente y el pozol ritual”. *Estudios de Cultura Maya*, volumen XLVII, primavera-verano, páginas 119-150. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, México, 2016.

---- “El étimo y la construcción de la palabra pozol”, manuscrito inédito.

Villa Rojas, Alfonso. “Los mayas de las tierras bajas”, guión presentado para el Consejo de planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología, texto mecanografiado, Instituto Nacional de Antropología e Historia/CAPFCE, México, 1961.

- *Los elegidos de Dios*. Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1978.
- “Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán”. *Anales de Antropología*, volumen 18, número 2, páginas 18-28. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1981.
- “Configuración cultural de la zona noroeste de Guatemala”. En *Dinámica maya. Los refugiados guatemaltecos*. M. Messmacher, S. Genovés, M. Nolasco (editores). Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- *Estudios etnológicos. Los Mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995. (Serie antropológica: 38).
- “Dioses y espíritus paganos de Quintana Roo”. En *Estudios etnológicos. Los Mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995, páginas 175-185.
- “Los mayas”. En *Estudios etnológicos. Los Mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995.
- “Patrones culturales antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán”. En *Estudios etnológicos. Los Mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995, páginas 79-110.
- “The Yaxuná-Cobá causeway. The causeway of Yucatán”. En *Estudios etnológicos. Los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1995, páginas 569-594.

- Villagutierre y Soto-Mayor, Juan de. *Historia de la conquista de la provincia de el Itza, reducción, y progressos de la de el Lacandón y otras naciones de indios la América septentrional*. Marcos Orozco editor, Madrid, 1701.
- Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz. “La concepción de los aluxes, según niños de ascendencia maya yucateca”. *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, volumen 36, número 2, abril-septiembre, páginas 97-125. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2014.
- Vogt, Evon Z. *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, Secretaría de Educación Pública, México, 1973. (Colección SepSetentas, 69).
- *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979. (Sección de obras de Antropología).
- “Ancient Maya and Contemporary Tzotzil Cosmology: A Comment on some Methodological Problems”. *American Antiquity*, volumen 30, número 2 (Octubre), páginas 192-195, Society for American Archaeology, Washington D.C., 1964.
- Vogt, Evon Z. y David Stuart, “Some Notes on Ritual Caves among the Ancient and Modern Maya”. En *In the Maw of the Earth Monster. Mesoamerican Ritual Cave Use*. J. E. Brady y Keith M. Prufer, (editores). University of Texas Press, Austin, 2005.
- Xiu C., Gaspar Antonio. *Usos y costumbres de los indios de Yucatán*. Maldonado Editores, Mérida, 1986.





