

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

ESPACIO RELIGIOSO MAYA.  
CONCEPCIÓN SIMBÓLICA DEL SANTUARIO DE CHUINÁ PARA  
LA COMUNIDAD DE NUNKINÍ, CAMPECHE.

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA  
EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
P R E S E N T A  
MARIA DEL CARMEN ORIHUELA GALLARDO

DIRECTOR DE TESIS:  
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ

MÉXICO, CIUDAD UNIVERSITARIA    NOVIEMBRE 2010



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

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

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

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

## Agradecimientos

Quiero expresar mi más profundo agradecimiento al Dr. Andrés Medina por paciente orientación académica; al Dr. José Alejos García y al Dr. Tsubasa Okoshi Harada por su enorme generosidad y confianza, así como por su constante guía académica. De igual manera, agradezco a los maestros José Manuel Chávez Gómez y Eliana Acosta Márquez por sus valiosos comentarios y recomendaciones para la conformación de la tesis.

Agradezco a la UNAM por la formación que obtuve siendo alumna de la institución. Además por la beca que me otorgó durante mi estancia en la maestría del programa del Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Asimismo, agradezco al proyecto PAPIIT *Tradición oral como discurso social. Actualidad del pensamiento mesoamericano*, adscrito al Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, el apoyo económico que me concedió para la realización de mi investigación etnográfica en la comunidad de Nunkiní, Campeche. De igual manera, agradezco al proyecto *Investigación sobre el Patrimonio Cultural y Diversidad*, igualmente adscrito al IIFL de la UNAM. Sin los recursos facilitados a través de estas instancias no hubiera sido posible la culminación y presentación de esta investigación.

No menos importante es el agradecimiento que tengo para las personas que con enorme generosidad compartieron conmigo sus conocimientos y creencias sobre el espacio en que habitan. Especialmente agradezco a Isabel Moo Ek, Juan Bautista, Hermenegildo Kahún; a las familias Ek Colli, Haas Kantú y Paat Kantú. En general, la población de Nunkiní se queda con mi admiración y respeto, ya que su apoyo durante mi estancia en su comunidad me permitió acceder a sus hogares y realizar esta investigación.

Para la culminación de este trabajo fue fundamental el apoyo y solidaridad de Roberto Rodríguez Soriano, para quien tengo un especial agradecimiento; de Gabriela Rodríguez Ceja y de Adriana Estrada Ochoa, compañeras de proyecto y amigas entrañables. Con todos estoy en deuda.

## Índice

Agradecimientos .....	2
Introducción .....	6

## Capítulo I. Cosmovisión y espacio simbólico

1.1. Cosmovisión .....	15
1.1.1. La estructura del espacio en la cosmovisión maya peninsular .....	18
1.1.2. Religiosidad maya .....	21
1.2. Cultura y sociedad .....	22
1.2.1. Cultura y territorio .....	23
1.2.2. Del territorio habitado al espacio simbólico .....	24
1.2.3. Espacio y cuerpo humano .....	26
1.2.4. Espacio religioso: <i>sacra</i> y <i>signa</i> .....	27
1.3. Santuario: espacio de peregrinación .....	28
1.3.1. Peregrinaciones: traslado al espacio <i>liminal</i> .....	29

## Capítulo II. Antecedentes históricos de la región del santuario de Chuiná

2.1. Ubicación geográfica y medio ambiente del Santuario de Chuiná .....	35
2.1.1. Antecedentes históricos de la zona de “las montañas” .....	36
2.1.2. Las sabanas de Sahcabchén en el siglo XVI .....	39
2.1.3. Las sabanas de San Antonio de Sahcabchén y Chunal en el siglo XVI .....	42
2.1.4. La región de Sahcabchén al finalizar la evangelización española .....	44
2.2. Establecimiento del pueblo de Aquiles Serdán Chuiná .....	46
2.3. Santuarios contemporáneos en la región de Champotón .....	47
2.3.1. Santuario de Chuiná .....	48
2.3.2. Institución católica en el santuario de Chuiná .....	50
2.3.3. Tiempo de fiesta de la Virgen de Chuiná .....	51
2.3.4. Antecedentes de la tradición aparicionista .....	52
2.3.5. Geografía simbólica del santuario .....	54
2.4. Vínculo de San Diego con la Virgen de Chuiná .....	56

## Capítulo III. Aspectos históricos de la comunidad de Nunkiní

3.1. Territorio de Nunkiní .....	59
3.1.1. Ecosistemas de Nunkiní .....	61
3.1.1.1. <i>Medio ambiente de Reserva ecológica de Los Petenes</i> .....	61
3.2. Antecedentes históricos de Nunkiní .....	65
3.2.1. Establecimiento de las haciendas en la región de Nunkiní .....	67
3.2.2. La vida de los <i>macehual’ob</i> en torno a las haciendas .....	70
3.2.2.1. <i>El trabajo maya en las haciendas</i> .....	72
3.2.2.2. <i>Costumbres y creencias impuestas por la presencia española</i> .....	74
3.1.5. La historia de Nunkiní en el siglo XX .....	76

## Capítulo IV. Comunidad: el espacio y sus fronteras

4.1. Comunidad de Nunkiní	82
4.1.1. Actividades económicas	83
4.1.2. Espacio comunitario y festividades públicas	86
4.2. Los ciclos de vida de la sociedad maya de Nunkiní	93
4.2.1. La presencia de las <i>pixano'ob</i> en la casa, el solar o el monte	98
4.2.1.1. <i>Espacios habitados por las píxano'ob</i>	100
4.2.1.2. <i>Los relevos en el santuario de Chuiná</i>	102
4.3. Los espacio de la comunidad de Nunkiní	103
4.3.1. Organización del espacio de la comunidad	104
4.3.2. Espacio familiar: la casa y el solar	106
4.3.3. Espacios encantados	109
4.3.4. Los cerros en la comunidad de Nunkiní	110
4.3.4.1. <i>Los cerros habitados por vírgenes.</i>	113
4.3.5. Relación simbólica entre los pozos, cuevas y cerros	115
4.3.4. Boxak'tun: cueva ceremonial	117
4.4. Espacio externo a la comunidad: El Petén	120

## Capítulo V. Espacio simbólico de los mayas Nunkiní

5.1. Signos código del espacio maya	125
5.2. El orden del espacio	127
5.3. <i>Balamo'ob</i> y <i>aluxo'ob</i> : seres sobrenaturales de viento	131
5.3.1. <i>Los vientos</i> : seres sobrenaturales	134
5.3.1.1. <i>La concepción de los aluxo'ob como persona</i>	136
5.3.2. <i>Moson beel</i> (camino del remolino)	137
5.3.2.1. <i>El moson: mensajero de los aluxo'ob.</i>	138
5.3.3. Las serpientes: animales compañeros de los seres sobrenaturales	139
5.3.3.1. <i>Serpiente: animal compañero de San Diego, patrono de Nunkiní.</i>	140
5.3.3.2. <i>Reptiles compañeros de las vírgenes de los cerros</i>	142
5.4. El número nueve en la organización del espacio	145
5.4.1. Los nueve niveles del plano infraterrestre.	147
5.4.2. El número nueve: elemento mágico	148
5.4.3. El cuerpo humano y el número nueve	150
5.4.4. El número nueve y sacrificio humano	152
5.4.4.1. <i>La mitología del sacrificio de niños en los cerros habitados por vírgenes</i>	156
5.5. Tiempo y espacio	157
5.5.1. El espacio y el Viernes Santo	158
5.5.1.1. <i>El Viernes Santo en Chuiná</i>	159

## Capítulo VI. Espacio ritual de la comunidad de Nunkiní

6.1. El ritual	161
6.2. Actividad ritual agrícola	162
6.2.1. Rituales agrícolas	164
6.3. El <i>janli kool</i> , alimento <i>sujuy</i>	166
6.3.1. Preparación del <i>janli kool</i>	166
6.3.1.1. Normas en la elaboración del <i>janli kool</i>	171
6.3.2. Invocación de los cuatro vientos para entrega de <i>janli kool</i>	172
6.4. La enfermedad de terreno	176
6.5. Técnicas de comunicación entre los mayas y los <i>aluxo'ob</i>	178
6.6. <i>K'eex</i> : cambio con los vientos	179
6.6.1. <i>k'eex</i> (cambios) en el santuario de Chuiná	180
6.7. El espacio simbólico y el religioso	182

## Capítulo VII. El espacio simbólico en el pensamiento maya

7.1. Comunidad maya de Nunkiní	186
7.1.1. El espacio simbólico del santuario de Chuiná a través de la concepción del espacio de la comunidad de Nunkiní	188
7.1.1.1. Santuario de Chuiná: apropiación de un nuevo territorio	189
7.1.2. Espacio de peregrinación: Santuario de Chuiná	190
7.2. Estructura cosmológica del espacio maya	194
7.3. Fronteras tangibles e intangibles de la comunidad maya de Nunkiní	195
7.3.1. El problema de la concepción de los Santos y las vírgenes en el catolicismo maya	195
7.3.2. La concepción los <i>aluxo'ob</i> ; y sus diferencia con la de las vírgenes y los santos en el catolicismo maya	196
7.3.3. Símbolos y significados del espacio religioso <i>sacra</i> para la cosmovisión Maya	201
7.3.3.1. Las serpientes: animales compañeros de los seres poderosos	202
7.3.4. El espacio y las <i>piixano'ob</i>	204
7.3.5. <i>k'eex</i> : cambio con el espacio	205
7.3.6. Tiempo y espacio: calendario festivo y Viernes Santo	207
7.4. Espacio religioso <i>signa</i>	208
7.4.1. Del espacio simbólico al espacio religioso para los mayas de Nunkiní	209
7.5. Normas éticas y valores sociales que permiten la relación con el espacio	211
7.5.1. Cambio y continuidad	212
Conclusiones	214
Índice de fotografías, figuras, mapas y cuadros	221
Bibliografía	223

## Introducción

Chuiná es el santuario más importante del estado de Campeche. Está catalogado como un santuario indígena. Una de sus cualidades primordiales recae en la geografía natural que allí se encuentra. Se trata de un cerro muy alto vinculado a una cueva, a enormes piedras y a varias lagunas. La reunión de estos elementos en un mismo espacio evoca significados profundos en la cultura maya. Como un concentrado de símbolos predominantes en el conjunto de creencias de esta cultura en diferentes épocas, desde antes de la llegada de los españoles hasta la actualidad. El santuario se conforma como un centro religioso destacado. Precisamente, este aspecto se hace evidente por las cuantiosas peregrinaciones que llegan al santuario, con lo cual la peregrinación se constituye como una actividad religiosa que remite a la concepción del tiempo-espacio sagrado de la cultura maya. Chuiná se presenta como uno de los santuarios más visitados durante sus días de fiesta; aunque el resto del año permanezca solitario.

El cerro, la cueva y la fuente de agua son puntos de la geografía que remiten a complejos simbolismos, por lo que estos elementos han sido estudiados a través de la cosmovisión de distintas culturas mesoamericanas como la maya, la nahua, entre otras. Esto permite considerar que el santuario Chuiná, por sus características geográficas y religiosas, es un espacio que genera múltiples significaciones para la cultura maya actual. Asimismo, las características físicas del santuario representan uno de los motivos, quizá el más importante, por el cual la población maya de las comunidades del norte de Campeche acude a este espacio por medio de largas peregrinaciones para realizar diversas actividades en su torno. Todo esto muestra a Chuiná como un espacio religioso enigmático.

Considerando la información anterior comencé esta investigación. La cual, en un principio, tenía como principal objetivo conocer y analizar el simbolismo contenido el espacio religioso de Chuiná para la cultura maya de la península de Yucatán. Y pretendía demostrar la siguiente hipótesis: el cerro es un elemento del paisaje que remite a la conexión simbólica de los tres planos cósmicos -celeste, terrestre e inframundo-. De acuerdo con esto, la geografía del santuario de Chuiná conforma un *axis mundi* para la cosmovisión maya. Este aspecto tiene para la sociedad múltiples significaciones, ya que es el motivo principal que impulsa a los mayas a peregrinar al santuario. Por su parte, la

devoción que se le guarda a la Virgen de Chuiná, como figura religiosa católica, radica en que ésta tiene injerencia en aspectos de salud y enfermedad, mismas características que tenían las antiguas deidades femeninas mayas como la diosa Ixchel. Todo lo cual remite a aspectos culturales transmitidos por los antepasados mayas desde épocas antiguas y que hoy en día se yuxtaponen a las enseñanzas de la institución católica.

La metodología utilizada para desarrollar la investigación consistió en seguir tres pasos esencialmente: observar las actividades religiosas en el santuario de Chuiná; recuperar narrativa generada en torno a éste; identificar e interpretar el sentido simbólico que el santuario tiene para los peregrinos mayas a través del análisis de los datos obtenidos con la realización de los pasos anteriores.

Los datos obtenidos por medio de la observación participante, y el registro de la narrativa, revelaban que los peregrinos mayas, de acuerdo a su conjunto de creencias sobre el santuario, consideraban de suma importancia algunas formas geográficas, animales y eventos que no se referían al espacio físico o, por lo menos, no se encontraban en el santuario de forma evidente. Mas esos elementos, que se presentaban, como simbolismos del santuario, se encontraban de forma abundante en la narrativa. Por lo cual, era posible pensar que éstos no referían a la geografía física del santuario, sino a la conformación simbólica que este espacio le remite a la cultura maya actual.

El amplio espectro de elementos que referían al santuario, contenidos en la narrativa, revelan simbolismos y sus respectivos significados que son parte de los fenómenos sociales en los que se involucra el Santuario de Chuiná. Esto indica que en este espacio confluyen complejos aspectos culturales de diversa índole, los cuales, recaen en el sentido religioso que este espacio genera en la población maya del norte de la península. La concepción del espacio de los mayas actuales dista mucho de interpretaciones que sugieren que la importancia del cerro remite a concepciones antiguas sobre el espacio religioso. Más bien, la concepción maya del espacio se configura con base en múltiples elementos de la geografía natural y simbólica.

Entonces, la investigación que se realizaba en función a demostrar la hipótesis anterior no era posible concluirla, ya que no correspondía a los datos que revelaba la primera aproximación a la concepción simbólica del santuario de Chuiná. Sin embargo, esta información fue sustancial como aproximación al fenómeno social que allí se genera. De manera que la investigación pronto tomó una dirección distinta. Se requería abordar el problema del espacio religioso de forma más amplia, y no únicamente considerar al santuario, ya que lo que le da sentido simbólico al santuario de Chuiná se



genera en la dinámica social de los peregrinos que acuden a éste. En el sistema social maya el santuario es sólo una parte de todo un conjunto de espacios simbólicos, por lo cual, dicho espacio se muestra en la narrativa a través de un complejo compendio de sobreentendidos culturales. Por lo cual, con el estudio por sí mismo del santuario de Chuiná, no se alcanza a comprender el fenómeno en profundidad.

Si bien, la conformación del santuario de Chuiná remite a concepciones simbólicas y religiosas complejas, éstas no son los únicos aspectos de la cultura maya que permiten que éste espacio sea un centro religioso destacado, también las circunstancias históricas en las que surgió fueron fundamentales para que este santuario se constituya como uno de los más importantes de la península de Yucatán. No obstante, la conformación simbólica y el proceso histórico en que está inmerso el santuario no representan los únicos aspectos a considerar; sino que surgen otros aún inexplorados. Por ejemplo, el santuario de Chuiná es un centro religioso que evoca en la población maya ciertas creencias sobre el espacio transmitidas desde generaciones pasadas, pero, ¿de qué forma las creencias en torno a este espacio y las acciones que se realizan en relación a éstas son funcionales para la sociedad maya actual? Precisamente, este cuestionamiento se convirtió en uno de los objetivos centrales de esta investigación, pues a través de la respuesta a esta pregunta se conseguiría un acercamiento a los significados y sentidos que los mayas le dan al espacio simbólico en torno al cual realizan actividades religiosas.

Sin duda, la conformación religiosa del santuario de Chuiná es resultado del proceso histórico que se presentó, no sólo en la región en que se localiza ese espacio, sino en gran parte de la península de Yucatán. Sin embargo, esas circunstancias no son del todo evidentes, pero están plasmadas en múltiples aspectos culturales como el peregrinar de la población maya al santuario, ya que en este peregrinar se realiza un largo recorrido que comienza en el norte de la península hasta el sur del estado de Campeche, donde se encuentra Chuiná. Entre estas dos regiones, el norte y el sur de la península, existen grandes diferencias geográficas. Por ejemplo, mientras que en el norte de la península existe una amplia planicie, en los alrededores de Chuiná se encuentran cerros de considerable altura, razón por la cual los mayas le llaman la región de “las montañas”.

Los datos mostraban que la razón de la peregrinación de la población maya al espacio religioso de Chuiná no radicaban únicamente en las características geográficas, ni en el supuesto simbolismo que tuviese éste para los mayas; sino en aspectos de mayor

complejidad. Aspectos que permiten la generación de otros sentidos religiosos. Esto es posible identificarlo en la incursión de la fiesta de Chuiná en el circuito de festividades religiosas que los peregrinos mayas realizan en sus comunidades de origen. Asimismo, la expresión religiosa que los mayas realizan en el santuario tiene aspectos identificables en las actividades rituales presentes en las comunidades, mismas que entran en la dinámica religiosa de lo público y lo privado.

Encima, las significaciones y el sentido religioso sobre el espacio, no se conforman ni reproducen de forma automática. Más bien, son aspectos que se transmiten por la activa participación social. Es decir, se transmiten por la dinámica de recibir, transmitir y generar la cultura. En este proceso está determinado por aspectos históricos, sociales, religiosos y económicos que le son propios a la cultura maya peninsular. De manera que el santuario se presenta como parte de un sistema creencias y actividades que son identificadas en la sociedad maya actual. Es decir, las actividades que los mayas realizan en el santuario son una parte de su vida social y religiosa, la cual está compuesta por un circuito de actividades que incluyen festividades públicas y ceremonias privadas.

Ante estas reflexiones, se replantearon los lineamientos de la investigación, ya que se requería que ésta permitiera conocer de forma cercana aspectos culturales de los peregrinos mayas, y, de acuerdo a esto, aproximarse a los valores que le son asignados al santuario de Chuiná. Por lo cual, surgió la necesidad de conocer en profundidad el conjunto de creencias de los mayas en el espacio en que habitan y los aspectos asociados a esto: la dinámica económica; la familiar; y la comunitaria. El análisis de estos elementos permitirá conocer los eventos históricos que le permitieron al santuario de Chuiná conformarse como un espacio simbólico destacado sostenido por el conjunto de creencias de los mayas del norte.

De acuerdo con lo anterior, se plantearon los siguientes objetivos: primero, conocer el contenido simbólico que tiene el conjunto de elementos –cerro, cueva, lagunas- que se encuentran en el santuario de Chuiná y de qué manera estos tienen correspondencia o se integran a la estructura del cosmos conceptualizada en el pensamiento maya contemporánea; y segundo, analizar los mecanismos de la cultura que le permiten a la sociedad maya mantener y renovar el sentido de pertenencia con santuario de Chuiná.

Para cumplir con estos objetivos la investigación requería una nueva metodología, la cual se diseñó de la siguiente manera: primero, realizar un estudio

etnográfico en una comunidad maya del estado de Campeche en donde se organizaran peregrinaciones al santuario de Chuiná; segundo, registrar narrativa en contexto social, lo cual implica registrar por medio de un método adecuado que permita comprender la forma en que se estructura el espacio en que se habita. Con esto, se pretendió aproximar a los conceptos que se generan en torno al espacio en que se realizan actividades cotidianas, tanto públicas como privadas. El registro de la narrativa se acompaña de la observación de expresiones corporales y actividades en que se involucra, lo cual permite entenderla dentro de un sistema cultural y no de forma fraccionada, pues esto puede provocar que se aparte del conjunto de creencias que le dan sentido.

Me di a la tarea de identificar una región del estado de Campeche con población maya que permitiera aproximarse a los aspectos antes considerados. Encontré que muchos pobladores del pueblo de Chuiná eran maya hablantes originarios del municipio de Calkiní, ubicado al norte del estado de Campeche. Investigué, entonces, en algunos pueblos mayas de este municipio -Tepakán, Dizbalché y Nunkiní-. Finalmente, en este último, Nunkiní encontré una actividad religiosa dinámica en ámbitos públicos y privados que mostraban tener un complejo sentido cosmológico que no se quedaba en lo aparente, sino que remitía a aspectos profundos de la cultura maya.

Además, la comunidad de Nunkiní ha mostrado tener, en una organización social interna, la capacidad de adaptarse a los cambios y tener una continuidad en múltiples formas culturales y sobre todo en las religiosas. Esto, entre otras cosas, se debe a los mecanismos de transmisión cultural que permite el uso de la lengua maya, y la realización de las prácticas agrícolas y religiosas. Sin duda, la población de Nunkiní conserva en la memoria colectiva los eventos históricos que hacen que esta comunidad se constituya como un pueblo maya con múltiples signos de identidad.

Así, a través de la etnografía realizada en Nunkiní identifiqué que los mayas de norte configuran redes territoriales en toda la península de Yucatán. Las constantes migraciones en busca de mejores condiciones de vida han generado estas redes. Sin duda, uno de las regiones a las que dicha población ha emigrado es a la región de “las montañas”.<sup>1</sup> Precisamente, el santuario de Chuiná está ubicado en esta región, al sur del estado de Campeche. Entonces “las montañas” es una región esencialmente económica, por lo que se configura en torno a un complejo simbolismo sobre el espacio que deriva en un espacio religioso. De acuerdo con los datos que arrojó la investigación en ambos

---

<sup>1</sup> Los mayas del norte de Campeche llaman “las montañas” a la región de cerros que se encuentran en el

lugares de estudio, la comunidad de Nunkiní y el santuario de Chuiná, fue posible conocer en profundidad la concepción que tiene la comunidad maya de Nunkiní sobre el espacio y la ubicación que tiene en ésta el santuario de Chuiná.

De acuerdo con esto, propuse una nueva hipótesis. La población maya peninsular mantiene y genera un conjunto de creencias relacionadas con el espacio habitado. El espacio modificado culturalmente se delimita por fronteras identificables por las actividades económicas que se realizan en dicho espacio. Cada espacio delimitado por una frontera tiene un punto simbólico, el cual, permite entablar una relación religiosa o ritual entre la sociedad y el espacio de actividad humana. A partir de esto, se generan los mecanismos que le permiten a la población maya resignificar la geográfica simbólica -la reunión de una elevación o piedra, una fuente de agua y una cueva-. En estos centros simbólicos habitan seres sobrenaturales. La concepción del espacio simbólico y los seres sobrenaturales que lo habitan está basada en los principios que remiten a la estructura del cosmos vigente en la cultura maya. Todos estos aspectos -la frontera económica, el centro simbólico, un ser sobrenatural que lo habita- permiten crear un vínculo religioso con el espacio.

Por otro lado, los objetivos de esta investigación pretenden una aproximación etnohistórica al problema. En ese sentido me base en los documentos de *Los papeles de Pablo Paxbolon Maldonado* y en valiosas investigaciones sobre la historia colonial y moderna de Campeche y Yucatán; así mismo fue posible acceder a la historia de Nunkiní a través de la historia oral que la población de Nunkiní y de Chuiná. La riqueza de esta información permite conocer el sentido de identidad que la historia de un pueblo genera en su población. Por su parte, para la aproximación de la concepción maya del espacio, el registro y análisis de la narrativa fue esencial y determinante.

De manera que el método de investigación que se siguió en este trabajo, fue, en gran medida, el registro y análisis de la narrativa. Estas herramientas fueron fundamentales para alcanzar los objetivos planteados. Ya que, es posible decir que la narrativa es uno de los instrumentos que la sociedad utiliza para transmitir y actualizar elementos con un alto contenido simbólico de forma dinámica en la cultura. Por medio de la narrativa, entre otros factores sociales, se transmiten valores éticos y morales; sentidos culturales; y normas, reglas y prohibiciones.

De manera más contundente, en la narrativa pueden detectarse y desarticularse los diferentes sistemas ideológicos que conviven en una sociedad. El lenguaje expresa

una concepción del mundo.<sup>2</sup> Asimismo, el lenguaje asegura el máximo de comprensión de las diferentes esferas ideológicas que interactúan en una sociedad.<sup>3</sup>

A través de la narrativa es posible conocer motivaciones, impresiones, posturas y aspectos del individuo social sobre el entorno en que habita. Como lo apunta Valentín Voloshinov, “la forma, por supuesto, está realizada mediante el material, pero su “significación rebasa los límites de éste. La significación, el sentido de la forma no se refiere al material, sino al contenido”.<sup>4</sup> Esto muestra que los alcances que los símbolos que se han presentado tengan mayores alcances dentro del sistema cultural. Para esto, el análisis de la narrativa es la herramienta que permite acceder al amplio contenido que se encuentra tras lo aparente o lo tangible.

Asimismo, por medio de la narrativa se comparten un sin número de experiencias que permiten legitimar el conjunto de creencias existentes en la sociedad. De la misma manera que para acceder a la concepción maya del santuario los relatos se presentan como testimonio de la funcionalidad que tienen las creencias en la vida social.

En los relatos recopilados y presentados en este trabajo contienen elementos destacados de la mitología maya en torno a la organización y concepción del espacio. A través de lo cual se entiende en un contexto social la concepción del santuario de Chuiná. El cual se muestra en la narrativa con alta correspondencia al sistema simbólico de la sociedad maya de Nunkiní. La narrativa, entonces, permite acceder a la concepción los significantes de la geografía simbólica –el cerro, la cueva, las piedras, las lagunas-, así como las actividades económicas y religiosas que se vinculadas a éstas.

Siendo tan importante para esta investigación el registro de la narrativa considero importante reflexionar en el tema. Con seguridad en el desarrollo de la investigación quedan implícitos los ámbitos sociales de la comunidad a los que me fue posible acceder. Debido a mi condición de mujer logré entrar, además, de los ámbitos públicos; a los domésticos; y a los familiares. Es decir, el entablar conversaciones con el sector femenino de la familia se me permitió permanecer en círculos sociales diversos: en áreas de la salud y curación; en la elaboración de alimentos; en la dinámica familiar basada en juegos, esparcimiento, paseos, chismes, visitas a familiares y a vecinos; la preparación, organización y ejecución de rituales de diversas categorías; entre otros más. Todo esto me permitió identificar aspectos sobre la organización familiar,

---

<sup>2</sup> Mijaíl Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus, 1989, p. 88.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>4</sup> Valentín Voloshinov, “La palabra en la vida y la palabra en la poesía”, en *Hacia una filosofía del acto ético*, Madrid: Antropos, 1997, 127.

transmisión de valores éticos y morales de las familias mayas, lo cual deja en mí un entrañable respeto y aprecio por su dinámica social. De igual forma, ser mujer trae consigo algunas limitaciones en la investigación etnográfica, ya que no me fue posible incursionar en ambientes propiamente masculinos como la cacería, el trabajo de la milpa, entre otros.

Al investigar etnográficamente la concepción del espacio y la relación que con éste tiene la sociedad maya de Nunkiní identifique sutiles divergencias ante algunos aspectos tratados a lo largo de este trabajo, las cuales son indicadores de los diferentes sectores ideológicos que convergen al interior de un mismo grupo social. También se presenta el problema de establecer generalidades en cuanto a los rasgos culturales y cosmológicos de una sociedad, considerando en esto los cambios que se presentan en un corto periodo de tiempo. Sin embargo, de acuerdo con un adecuado método de registro, es posible establecer que lo que la sociedad expresa remite a lo que ha aprendido socialmente.

Es preciso señalar que gran parte de los testimonios y relatos que se incorporan a este trabajo fueron narrados en el idioma español, sin embargo, esta narrativa fue generada y transmitida entre los pobladores en idioma maya y, posteriormente, traducida por ellos mismos. En otras palabras, se trata de relatos o expresiones que se realizaron en español aunque tienen su origen en el pensamiento organizado a través del idioma maya.

A lo largo de este texto se registran algunos términos escritos de acuerdo a la fonética maya. Esto se debe a que las palabras empleadas en la traducción al español no son lo suficientemente precisas, pues estos términos encierran concepciones complejas que rebasan las implicaciones del concepto utilizado en español. Asimismo, la comprensión de estas palabras como conceptos es fundamental para la exposición de temas centrales en la investigación.

Por su parte, en la redacción de este trabajo se registran algunos textos producidos oralmente. Para su escritura se utiliza la ortografía moderna del vocabulario maya yucateco establecida en recientes estudios lingüísticos. En particular me refiero al *Diccionario bilingüe Maya-Español*<sup>5</sup> y *Los verbos del maya yucateco actual*,<sup>6</sup> ambos editados por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

---

<sup>5</sup> *Diccionario bilingüe Maya-Español*, México: INEA, MEVyT, INALI, 1998.

<sup>6</sup> Fidencio Briceño Chel, *Los verbos del maya yucateco actual. Investigación, clasificación y sistemas conjugacionales*, México: INALI, 2006.

Finalmente, esta investigación se expone a lo largo de siete capítulos. En el primer capítulo se presenta una aproximación teórica y las categorías fundamentales que permiten establecer el problema de la concepción del espacio en la cosmovisión maya; en el segundo se presenta una reconstrucción histórica y social de la región de “las montañas” y el santuario de Chuiná, además de las circunstancias sociales que permitieron que la población maya del norte migrar a aquella región estableciendo con esto una fuerte relación económica, social y religiosa; en el tercero se abordan los antecedentes geográficos e históricos de la comunidad de Nunkiní, Campeche.

En el cuarto capítulo se expone el contexto social, económico y religioso de comunidad maya de Nunkiní en la actualidad. Asimismo se muestra la organización del espacio geográfico cultural; en el quinto se aborda la estructura del cosmos en la cosmovisión maya y los elementos que se ordenan de acuerdo con ésta; en el sexto se aborda la organización de los rituales agrícolas y los de cambio en los que se reproduce la estructura simbólica del espacio; y por último, en el séptimo, se expone un análisis sobre la concepción de la geografía simbólica, de la comunidad de Nunkiní y el santuario de Chuiná; y de los seres sobrenaturales que la habitan.

## Capítulo I

### Cosmovisión y espacio simbólico

Con el propósito de producir un acercamiento a la concepción del espacio en el pensamiento de la sociedad maya, comenzaré por abordar los planteamientos que conducirán a alcanzar una postura teórica sobre este complejo problema, la cual permitirá comprender en profundidad los alcances de este fenómeno en la cultura maya, y con esto, establecer los rasgos propios o particulares de la cultura maya de Nunkiní, Campeche respecto al espacio. La cultura configura un sistema de significados y acciones en torno al espacio en que habita. Con esto, se relacionan coherentemente las creencias sobre este espacio y la forma en que éstas rigen múltiples aspectos sociales.

#### 1.1. Cosmovisión y espacio ritual

En esta investigación se abordan dos de los temas sustanciales del concepto de cosmovisión de las sociedades mesoamericanas: la estructura del universo y la actividad agrícola.<sup>7</sup> Estos importantes temas de la cultura indígena han cobrado un sentido fundamental en las investigaciones sobre Mesoamérica. Sobre todo, en estudios etnográficos interesados en conocer la funcionalidad que los grupos sociales le dan a su conjunto de creencias sobre el espacio.

Johanna Broda ha propuesto que muchos de los aspectos que se consideran en el mundo mesoamericano provienen de una constante y sistematizada “observación de la naturaleza”. De acuerdo con la autora, a través de esta actividad se adquiere el conocimiento sobre los fenómenos naturales, lo que permite hacer predicciones sobre la naturaleza, que orientan, al mismo tiempo, el conocimiento social. Para la autora, la “observación de la naturaleza” influye en la construcción de la cosmovisión, que a su vez, se formula con la incorporación del mito.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> La etnografía actual ha desarrollado diferentes temas para abordar la cosmovisión actual de los pueblos mesoamericanos, como lo son sistemas de cargos, parentesco, el nahualismo, rituales agrícolas o estructura del universo. Véase: Andrés Medina H., “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE: 2001, p. 99.

<sup>8</sup> Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM, 1991, p. 462.



Siguiendo a Broda, la cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre”.<sup>9</sup> En esta afirmación, la autora coloca el concepto de cosmovisión en dos posiciones: una, que ya vimos, en la observación estructurada de la naturaleza, y otra, en la que se construyen coherentemente las nociones sobre el cosmos en que se sitúa la vida del ser humano. Es decir, existe una elaboración consecuente entre lo que se observa de la naturaleza y otros elementos sociales, como lo es el mito. A través de esta formulación se construye una visión del mundo coherente para la sociedad.

La propia Broda, en propuestas posteriores, precisa que el concepto de cosmovisión no se queda en el entendimiento de la naturaleza, sino que plantea la percepción cultural de ésta. La autora contempla cuatro diferentes ámbitos culturales en que se involucra la cosmovisión: la religión, las creencias ligadas a ésta, las explicaciones del mundo y el lugar del hombre en el Universo.<sup>10</sup> Es decir, el concepto de cosmovisión plantea explorar en la forma en que se configuran los aspectos culturales que se producen por medio de la observación estructurada de la naturaleza y la posición que el ser humano tiene en ésta.

La misma autora enfatiza que resultaría absurdo plantear las explicaciones sobre actividades religiosas, los rituales por ejemplo, como meras descripciones. Ya que éstas son consideradas dentro de la funcionalidad que tienen para la sociedad, la cual recae en tres categorías: los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje, aunque éstas son impuestas por el medio ambiente y la economía. Estos últimos factores son dictados en el proceso histórico, y son fundamentales para la continuidad de la actividad agrícola y la incorporación de nuevos elementos a la cosmovisión de la cultura. La autora menciona que “[l]a vida del campesino es cíclica, sujeta al retorno de las estaciones, las actividades agrarias y a las fiestas de los barrios, del pueblo y de la región”.<sup>11</sup>

Broda aborda este problema en una perspectiva histórica, en la que se plantea como elemento estructurante el trabajo agrícola. En éste se aplica, en cada ciclo, el conocimiento adquirido a través de un largo proceso histórico, de acuerdo con el empleo constante del conocimiento contenido en la actividad agrícola. La cosmovisión encierra

---

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.) México: FCE, 2001, p. 166.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 228.

un complejo sistema de creencias comprendidas y transmitidas socialmente, aunque el mismo grupo social presente distintos niveles de conocimiento sobre su propia cultura. En otras palabras, la sociedad comparte la visión del mundo.

A través del estudio de la actividad agrícola se podría comprender un conjunto amplio de creencias de la comunidad, aunque algunas de éstas vayan más allá de la actividad en sí misma. En concreto, la agricultura marca gran parte del sistema ritual de las comunidades mayas a través sus ciclos: la siembra, cosecha, primicias, entre otros.<sup>12</sup>

Andrés Medina ha reflexionado en relación a las implicaciones que tiene la actividad agrícola, específicamente en el cultivo del maíz, para la conformación de la cosmovisión maya. El autor considera que en la agricultura “descansa la supervivencia de un grupo social, el eje a partir del cual se construyen nociones de tiempo, espacio y persona”.<sup>13</sup> En otras palabras, para los pueblos indígenas la actividad ritual de la comunidad está determinada por el periodo que abarca desde la siembra hasta la recolección del maíz. Esto implica que la actividad agrícola genera nociones sobre el tiempo y espacio en la actividad ritual.<sup>14</sup>

La actividad agrícola tiene grandes alcances de penetración en la cultura, porque a través de ésta se genera la interacción entre los miembros de la sociedad. Asimismo, se reutiliza el conocimiento de todos los aspectos que intervienen en el proceso productivo, como la medición de los ciclos, la dirección de los vientos, las características del terreno. Es decir, para realizar esta actividad se requiere del empleo del saber sobre varios factores del medio ambiente, como los ciclos naturales, el terreno de cultivo, sus características geográficas<sup>15</sup> y la organización social. Entonces, a través de la práctica agrícola, dicho conocimiento, apegado a la observación de la naturaleza, responde a su aplicación en otras diversas formas culturales. Por esto, los elementos simbólicos manejados en los rituales y otras actividades de ámbito agrícola se

---

<sup>12</sup> Cessia E. Chuc Uc, “Cambio y persistencia de los rituales agrícolas asociadas al maíz, en Nunkini, Campeche”, Yucatán: Tesis, UADY, 2003.

<sup>13</sup> Andrés Medina, “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano”, en Sugiura, Y. M. Serra Puche (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Giompera*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, p. 451.

<sup>14</sup> Se considera actividad ritual a una serie de acciones, realizadas por su valor simbólico, dictada por la religión o por las tradiciones del grupo social. En particular, actividad ritual agrícola maya refiere a la serie de acciones ligadas al proceso de cultivo como es la entrega de comida a las entidades sobrenaturales protectores de la milpa. Ubicando en ello el tiempo y espacio específicos.

<sup>15</sup> Existen en la geografía muchos elementos que contienen importantes significaciones para la cultura maya. Por ejemplo, cerros, pozos, cuevas, cenotes y ojos de agua, entre otros. Ella F. Quintal (*et. al.*), “*U Lu'umil maya w'iniko'ob: La tierra de los mayas*”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, 2003, p. 284.

involucran en la construcción de la cosmovisión. Asimismo, esto podría incidir en la configuración de un espacio ritual.

La forma de interactuar en función de crear vínculos con la naturaleza se establece por medio de aspectos de la religión. La religión “como categoría global”, de acuerdo con Broda, “se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas”.<sup>16</sup> De manera que el ritual forma parte de la categoría mucho más amplia que es la religión. El ritual permite “establecer el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos”; la actividad ritual se lleva a cabo socialmente. Esto permite que la sociedad genere un sistema social coherente entre las nociones sobre la naturaleza y la relación con éstas, lo cual se crea por medio de acciones sociales.<sup>17</sup> En ese sentido, Broda, siguiendo a Maurice Bloch (1986), señala una particularidad del ritual que es la “de constituirse entre *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción”.<sup>18</sup> Reconocer el carácter verbal del ritual es una parte esencial de éste.

En suma, el concepto de cosmovisión permite explicar la relación que mantiene el grupo social con el medio ambiente en el que se desenvuelve. Es posible decir que el ser humano se sitúa en la naturaleza y a partir de esto crea culturalmente una serie de elementos que le permiten relacionarse con ésta. Esto a través de la reciprocidad que permite la acción ritual. Por medio de acciones rituales se reactivan las concepciones sobre el espacio.

### **1.1.1. La estructura del cosmos en la cosmovisión maya peninsular**

Para abordar la complejidad de la estructura del cosmos seguiré las propuestas de María Montoliu. La autora, a través del estudio etnohistórico del *Chilam Balam de Chumayel*, ha establecido algunas concepciones en que los mayas fundamentaban el Universo natural y sobrenatural en que vivían. Algunas de estas concepciones continúan siendo parte de la cosmovisión maya, por ello, para contextualizar la información contenida en la fuente, la autora se remite a algunos datos ofrecidos por etnografías actuales. Montoliu aborda tres aspectos sustanciales en la cosmología maya: el origen del

---

<sup>16</sup> Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, 2001, p. 17.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Idem.*

cosmos, su estructura, y la armonía cósmica, esto último a partir de la relación de la sociedad con la naturaleza.<sup>19</sup> De acuerdo a la problemática del trabajo que aquí se presenta, únicamente abordaremos los dos últimos puntos: estructura y armonía cósmica.<sup>20</sup>

Comencemos por la estructura del cosmos. A partir del entendido de que el Universo es una totalidad en la que habitan los dioses y seres humanos, en este Universo total “existe una división del espacio manifiesta en planos y rumbos, distinguidos por símbolos culturales con orientación espacial, basada casi siempre en la observación del movimiento de los astros. Existe un centro cósmico, planos verticales y horizontales fundamentalmente”.<sup>21</sup> En este argumento sobre la conformación del espacio se establece la concepción del Universo como una totalidad compuesta por una estructura, en la que el tiempo cobra un aspecto ordenador. Un tiempo basado en los ciclos solares. Eso se establece “a partir de la idea de que el Sol es principio del orden y dinámica cósmica”.<sup>22</sup>

Dentro de la cosmología maya, los relatos de fundación y de creación, pueden responder a circunstancias particulares. Así lo deja ver Montoliu, quien encontró que

[l]a historia de la creación desarrolla siempre un argumento que está vinculado con el medio geográfico y económico del grupo. Es decir con las preocupaciones necesidades de explotar recursos, implicando esto una adaptación de los individuos a un medio ambiente específico.<sup>23</sup>

Esto es posible identificar en las comunidades mayas. Cada grupo social se adapta a su propia situación geográfica, económica e histórica. A partir de esto, la comunidad conforma y establece sus propias formas de adaptarse al medio ambiente; y con esto crea concepciones que le permiten dar sentido a su propio Universo.

Montoliu, a través del estudio del *Chilam Balam de Chumayel*, menciona que entre los mayas peninsulares la observación estructurada de la naturaleza recae en el principio ordenador que da la trayectoria del sol. A través de ésta, se establecen los principios que fundamentan la concepción del orden del espacio, por ejemplo, el

---

<sup>19</sup> María Montoliu, *Cuando los dioses despertaron*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

<sup>20</sup> Considero que el origen del cosmos al que se refieren las fuentes coloniales ya no es vigente en el pensamiento de los mayas actuales pues los conceptos católicos han cobrado mucha presencia en esos aspectos cosmológicos.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 19.

simbolismo de las direcciones –a la derecha o la izquierda- en la actividad ritual, ya que la dirección a la izquierda refiere al traslado del sol en la bóveda celeste.<sup>24</sup> Además, en su trayectoria se genera la vida, el tiempo y el desarrollo de los ritmos vitales.<sup>25</sup> De acuerdo con lo anterior, en función de la observación del sol se establece la estructura del cosmos, la actividad agrícola y el funcionamiento ordenador del Universo.

Asimismo, los mayas tienen una preocupación agraria, “la tierra como plano rectangular con los árboles cósmicos es una representación de la milpa”. En función de esto, la observación de la trayectoria del sol se estructura y adapta a las concepciones del ciclo reproductivo del cultivo.

En cuando a la armonía cósmica, Motoliu refiere que las implicaciones sociales que tiene la estructura del cosmos están dadas por la cultura. La autora identifica que la concepción del Universo, los fenómenos naturales y sociales están relacionados. En este sentido, “el orden cósmico implica el orden social y viceversa”.<sup>26</sup> El orden cósmico al que se refiere Montoliu está vinculado con el orden social. Así, los fenómenos naturales se relacionan con los sociales. Por ejemplo, si llueve es por beneficio de Dios y si llega un huracán destructor es por su castigo.<sup>27</sup> Lo que implica que para los mayas el actuar social, en función a mantener el equilibrio y armonía, es un acto ético fundamental.

Los mayas asumen que es su responsabilidad que el equilibrio cósmico se mantenga. Esto implica una relación entre “orden cósmico y orden terrestre y social”.<sup>28</sup> En la mentalidad de los mayas está la idea de mantener el equilibrio en la repetición de los ciclos; y en el cumplimiento de los fenómenos meteorológicos. Ambos aspectos permiten la reproducción y crecimiento de las plantas como el maíz. Esto se “refleja en ideas religiosas, cosmológicas y mitológicas”.<sup>29</sup> El ritual, entonces, cumple con uno de los aspectos prioritarios para mantener el equilibrio del cosmos. Por su parte, la armonía social se mantiene por el buen comportamiento de las personas basado en las normas y los valores sociales, pues al no cumplir con esto se puede provocar el enojo y castigo de “los dioses”. Estos castigos pueden ser por medio de catástrofes ambientales o enfermedades.<sup>30</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 19

### 1.1.1. La religiosidad maya

Hasta ahora hemos visto algunos principios en los que las sociedades indígenas han basado su cosmovisión. Siendo la religión uno de sus elementos conformantes. Para abordar el sentido religioso que dirigen muchas de las creencias y actividades de los grupos sociales es preciso establecer la situación religiosa en la que éstas se encuentran. Para entrar en este complicado tema, me apoyo en Manuel Marzal, quien afirma que la religión se presenta como un fenómeno de incorporación de símbolos, por el cual se forman creencias propias respecto a los nuevos signos.<sup>31</sup> El autor deja ver que a los elementos religiosos que una sociedad incorpora se le asocian aspectos concebidos con anterioridad.

Por su parte, Raúl Aranda afirma que la religión que practica cada grupo social contiene un sistema de creencias y simbolismos ligados a su propia concepción del mundo, pues “refiere al conjunto de creencias que a la vez que explican la realidad le dan sentido al mundo natural, fenomenológico y también a su contraparte, el mundo sobrenatural”.<sup>32</sup> Las prácticas religiosas de la cultura son los elementos que dejan ver el fenómeno que explica Aranda. Tanto las prácticas religiosas que se celebran de forma festiva, como las que se practican en el ámbito familiar. Ambas prácticas tienen como elemento determinante la relación tiempo-espacio. Muchas veces en éstas se asocian los ciclos agrícolas con los cultos oficiales católicos.<sup>33</sup>

Al respecto, Redfield afirma que en la vida de las pequeñas comunidades mayas los elementos españoles y los nativos están articulados en un sólo conjunto.<sup>34</sup> El autor refiere que, entre otras cosas, con las actividades festivas católicas, originadas de la convivencia entre los hacendados con los mayas, se configuró un ciclo de actividades religiosas en las que se incorporaban tanto las actividades del ámbito público como las del privado.

Por su parte, Alfonso Villa Rojas registró, en décadas anteriores, que los mayas de Quinta Roo, propiamente, se reconocían como católicos, aunque realizaban actividades religiosas de dos categorías: las actividades públicas, vinculadas a las

---

<sup>31</sup> Manuel M. Marzal, *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa en América Latina*, Editorial Trotta, Perú: 2002, p. 99.

<sup>32</sup> Raúl Aranda, “Al pie de los volcanes: Sociedad Naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de Larga duración”, México: Tesis, ENAH, 2006, p.34.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>34</sup> Redfield, Robert, *Yucatán: una cultura de transición*, México: FCE, 1944, p. 143.

actividades católicas esencialmente; y las privadas, ceremonias dedicadas a la milpa, en las cuales se invocaba en lengua maya a dioses y espíritus “paganos”.<sup>35</sup> Para la población maya, la realización de cualquiera de estas actividades religiosas no interfiere con la del otro ámbito. Incluso los especialistas religiosos de cada una de estas actividades, públicas y privadas, son muy respetados por la población.

De acuerdo con lo anterior, Villa Rojas afirma que “puede decirse que el sistema religioso actual es un sincretismo *sui géneris* en el que elementos de dos cultos se han amalgamado de modo funcional. A esto precisa añadir que el sistema así formado se acerca más al culto católico que a cualquier otro de procedencia prehispánica”.<sup>36</sup> Cabe señalar que en las actividades privadas se incorporan de forma prioritaria elementos católicos. El autor afirma lo anterior con base en la identificación de la presencia abundante de elementos católicos como la cruz, el rito de persignarse y algunas oraciones católicas.<sup>37</sup>

Al referirnos a la religión de los mayas contemporáneos es necesario hacer hincapié en que la religión protestante ha penetrado fuertemente entre la población maya. Pese a esto, la religión católica continúa siendo el eje de las actividades religiosas de la comunidad, tanto públicas (fiestas patronales, peregrinaciones, entre otras), como privadas (rituales familiares, muchos de estos vinculados a los rituales agrícolas).

## 1.2. Cultura y sociedad

Hasta ahora se han visto aspectos sobre los que se fundamenta la conformación de la concepción del espacio en las sociedades indígenas mesoamericanas. Sin embargo, es de igual importancia el comprender en profundidad las dinámicas sociales y mecanismos culturales que les permiten a las comunidades indígenas conservar, transmitir, e introducir cambios en las creencias y costumbres sobre el espacio. Asimismo, se requiere comprender la forma en que el grupo social se relaciona con el espacio en que habita. Para indagar en estas cuestiones me apoyo en los planteamientos teóricos de Iuri Lotman sobre la cultura.

Este autor afirma que la cultura es dinámica, se adapta constantemente, de forma particular a los elementos que se presentan en ella. Iuri Lotman, al profundizar en la

---

<sup>35</sup> Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos. Los mayas*, México: UNAM, 1995, Págs. 171-175.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 171.

<sup>37</sup> *Idem*.

complejidad de la cultura, menciona que ésta se presenta de forma totalizadora. La cultura “es la suma de la información no hereditaria”.<sup>38</sup> Es decir, se reproduce constantemente a través de la dinámica social. La memoria de la cultura está en la colectividad. El grupo social interpreta los sistemas sýgnicos a través de su cultura, la cual ha sido transmitida por medio de su actividad social.

Lotman refiere dos formas de interiorizar la cultura: reglas modelo y normas. Por ejemplo, con la enseñanza de la lengua se pueden introducir reglas-modelo que pueden emplearse como costumbre; en el segundo caso, a través de las reglas, como prohibiciones, se introduce información moral normativa. De esta manera, para Lotman es posible entender “la cultura como mecanismo que organiza la persona colectiva con una memoria común y una consciencia colectiva”.<sup>39</sup> Entendiendo memoria, no como un depósito, sino como un mecanismo que traduce y transforma un complejo sistema de signos. Con ello vemos que la cultura es dinámica, pero tiene mecanismos sociales que le permiten la permanencia de múltiples conocimientos y valores sobre mundo.

Las propuestas de Lotman se ven reflejas en múltiples fenómenos sociales. Por ejemplo, en las redes culturales que se generan en la dinámica de la comunidad maya al interior y exterior de su propio grupo social. Es decir, una comunidad se relaciona con otras comunidades por medio de actividades económicas y religiosas, creando así creencias compartidas que obligan, muchas veces, a cambiar las ideas, tanto de la comunidad propia, como de las otras comunidades con las que se tiene relación. O de forma contraria, el contacto permite conservar muchas otras ideas sobre el mundo que se perderían sino fueran recordadas constantemente por las costumbres de las otras comunidades.

### **1.2.1. Cultura y territorio**

A partir de la cercanía que el grupo social tiene al habitar en un mismo territorio se crea una identidad compartida. El territorio es el punto de reunión en que los individuos actúan para integrarse en un sistema social. Con esto, la sociedad establece un discurso

---

<sup>38</sup> Iuri Lotman, *La semiosfera II. Semiótica de la Cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Desiderio Navarro (Ed.), Madrid: Cátedra, 1998, p. 124.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 61.



coherente en torno al territorio, el cual está saturado de sentido para los miembros del grupo social. La ideología, entonces, no sólo se entiende en relación a sujetos determinados, sino con una sociedad determinada.<sup>40</sup> La ideología abarca no sólo las actividades realizadas, sino los códigos de la cultura que permiten que estas actividades adquieran sentido.

En la obra *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*<sup>41</sup> está contenida una investigación colectiva referente a la cultura maya actual. En el texto de *La tierra de los mayas* se presenta una sobresaliente exploración sobre las significaciones del espacio para la sociedad maya de la península.<sup>42</sup> Esta investigación da a conocer importantes aspectos y posturas sobre la concepción del espacio en la sociedad maya contemporánea, lo cual deja ver que, sin duda, en las características de la geografía recaen aspectos determinantes de la cosmovisión. Sin embargo, para comprender la estructura del cosmos es indispensable identificar qué otros elementos culturales permiten crear estos valores y sentidos sobre las formas geográficas. Debido a la importancia que tiene la geografía para la cultura, en los siguientes apartados, se abordará en profundidad este aspecto.

### **1.2.2. Del territorio habitado al espacio simbólico**

Marcelo Carmagnani en la obra *El regreso de los dioses*, propone que los grupos étnicos han desarrollado una serie de significados relacionados con el territorio, pues en torno a éste, giran, no sólo las actividades religiosas, sino también las actividades económicas, sociales y políticas. Carmagnani plantea que los indígenas se relacionan con su medio ambiente y, a partir de esto se genera la concepción sobre el lugar en que habitan. En su análisis sobre el espacio, el autor marca la diferencia entre territorio y espacio dentro de la concepción de los grupos indígenas de Oaxaca. El autor afirma que

el espacio adquiere así su expresión concreta en el territorio, pero conservando siempre una connotación sagrada. Espacio y territorio constituyen dos dimensiones de las cuales si bien la segunda, el territorio del grupo étnico, es

---

<sup>40</sup> R. Relfield, *La pequeña comunidad...*, op. cit., p. 48.

<sup>41</sup> Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas de México*, 3 tomos, México: INAH, 2003.

<sup>42</sup> Ella F. Quintal, (et. al.). “U Lu’umil maya w’iiniko’ob...”, art. cit, pp. 273-360.

determinado por la primera, el espacio de los dioses, la organización y gestión del territorio corresponde exclusivamente al grupo indio.<sup>43</sup>

Con esto se propone que el territorio refiere al lugar donde los grupos étnicos reconfiguraron históricamente sus asentamientos y que éste está ligado estrechamente a la población que el grupo habita.<sup>44</sup> En el territorio se “materializa la alianza entre los dioses y los hombres”. Por otro lado, el autor considera que “la idea de espacio se traduce en una serie de símbolos fácilmente comprensibles que permiten a los grupos étnicos actuar en forma positiva utilizando los recursos naturales concedidos por las divinidades”.<sup>45</sup> En ese sentido, el concepto de espacio refiere a la situación en que la sociedad ha creado vínculos estrechos con el territorio, ajustándose a una interpretación compleja sobre éste, dándole al espacio un sentido profundo para la vida social y económica.

Carmagnani, va más allá, y afirma que el espacio es llevado por la sociedad al ámbito religioso, ya que en éste se realizan actividades para establecer una relación fuerte entre los seres humanos y las divinidades. Asimismo, el autor señala que los espacios que el ser humano no puede utilizar de forma cotidiana son los más cercanos a los dioses: los cerros y las cuevas. Con ello, el espacio privilegiado geográficamente, es decir, el cerro más alto y la cueva más grande, va a estar asociado por la comunidad con las divinidades más importantes.<sup>46</sup> Carmagnani, asegura que entre los grupos étnicos de Oaxaca “la concepción del espacio se funda en una total permanencia a los dioses”.<sup>47</sup> Los dioses son los que dominan los espacios más destacados en la geografía reconocida por la comunidad indígena.

Por otro lado, al aplicar los planteamientos de Carmagnani a la cultura maya de la península, es posible decir que ésta considera al espacio en el orden de lo ajeno, es decir, no le pertenece al ser humano, pues el espacio es habitado y cuidado por las entidades sobrenaturales que habitan en la naturaleza. En particular, los mayas piensan que el espacio tiene un dueño con el que se entabla una relación jerárquica. Ella Quintal y un grupo de investigadores cita lo dicho por un *j'men* cuando éste se refería al espacio en que habita. Este *j'men* firma que “todo lugar es sagrado, todo lugar tiene su dueño, pero

---

<sup>43</sup> Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México: FCE, 1988, p. 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>46</sup> *Ibidem*, Págs. 29-30.

<sup>47</sup> *Ibidem*. p. 47.

más los cenotes, las cuevas, los *núules* (cerros), „las ruinas’ los caminos viejos, los *Beelmoson* (caminos o rumbos de los remolinos), el monte y todo lugar donde esté vivo, tiene su dueño”.<sup>48</sup> A través de estas creencias sobre el espacio habitado por los mayas, se infiere que la sociedad maya otorga un lugar prioritario a los cerros, los cenotes, las cuevas, las ruinas y los caminos de los remolinos.

Los mayas perciben a los cenotes, cuevas, ojos de agua y cerros como lugares donde se generan fenómenos naturales. No obstante, en la cosmovisión maya, estos fenómenos influyen permanentemente en la vida cotidiana. Sin embargo, para los fines de esta investigación, no es posible generalizar los espacios en que se desenvuelven las personas, como espacios habitados por los mismos seres sobrenaturales, sino que es necesario conocer las características de cada espacio y su asociación con determinadas entidades sobrenaturales. Considero que cada espacio, en que el grupo social interactúa, tiene entidades sobrenaturales que le dan un sentido particular. Pues cada espacio, de acuerdo a la actividad que el individuo realice en éste, se le concibe de distinta forma. Los aspectos de la concepción maya sobre el espacio se encuentran reflejados en la narrativa.

Para explicar lo anterior tomo como principio los planteamientos de Redfield, quien identificó, en una pequeña comunidad maya de Quintana Roo, cuatro términos principales para definir el espacio en el que la sociedad se desenvuelve: el monte, cenote, pueblo y milpa<sup>49</sup> dejando la posibilidad abierta a identificar algunos otros espacios que se incorporan en esta delimitación del espacio maya. El autor hace notar que las diferencias entre los espacios que identificó van más allá de aspectos físicos únicamente, pues la sociedad maya asocia a estos: aspectos simbólicos; y religiosos que los identifican.<sup>50</sup>

### 1.2.3. Espacio y cuerpo humano

Redfield presenta un ejemplo en que los miembros de la sociedad maya de Chan Kom se vinculan a sí mismos con su territorio. Este autor refiere que la placenta del niño recién nacido o el cordón umbilical son enterrados cerca de una de las cruces que están colocadas en cada esquina del espacio maya. El autor menciona lo siguiente:

<sup>48</sup> Ella F. Quintal (*et. al.*), “*U Lu’umil maya w’iiniko’ob...*”, art. cit. p. 284.

<sup>49</sup> R. Redfield, *Yucatán: una cultura en transición. op. cit.*, p. 148.

<sup>50</sup> *Ibidem.*, p. 156.

como la comadrona se ocupa de que alguien en la casa tome el cordón umbilical y lo entierre en una de las cuatro cruces que se hallan en cuatro de los muchos senderos que conducen a la aldea. Este pequeño acontecimiento en la vida del niño tiene que ver con una de las grandes ideas que los mayas se hacen del mundo. [...] El cordón umbilical del niño, colocado debajo de dicha cruz, confía la vida del niño a la protección de los seres sobrenaturales.<sup>51</sup>

Redfield encuentra relación entre el ciclo de la vida del ser humano y el espacio. Es posible que la acción de enterrar el cordón umbilical tenga un sentido muy complejo en el que se busque la unión del individuo social con el espacio en que habita. Por lo cual, el cordón umbilical simboliza una extensión de la persona, la cual se deposita en el espacio simbólico, específicamente en donde se encuentran las cruces del pueblo. Creando con esta acción una relación inalterable entre la sociedad, el espacio y los seres sobrenaturales protectores de la comunidad.

#### **1.2.4. Espacio religioso: *sacra* y *signa***

Hemos visto que para las culturas indígenas existen espacios simbólicos identificados en la geografía. Estos están ocupados por los seres sobrenaturales que cohabitan con el grupo social. Dichos puntos de la geografía natural resaltan tanto por sus características físicas como por las actividades religiosas que se generan en torno a estos. En este sentido, es posible llamar a este tipo de espacios, como lo hace Marie-Odile Marrion, “espacio religioso”. Esta autora ofrece una aproximación a la concepción del espacio religioso a partir de dos categorías. La primera, denominada espacio *sacra*, la cual refiere al sitio donde se tienen o se crean las condiciones necesarias para entablar comunicación entre los seres humanos y los seres sobrenaturales habitantes del espacio.<sup>52</sup> A su vez, el espacio religioso *sacra* puede conceptualizarse en dos subcategorías: el espacio ritual privado, que su ubicación puede ser variable; y el espacio sagrado comunitario, que es fijo.<sup>53</sup> En este último se encuentran los santuarios. Espacios de dimensiones mayores que convocan a múltiples personas que creen en el poder de la entidad que ahí habita.

---

<sup>51</sup> R. Redfield, *La pequeña comunidad, sociedad y cultura campesinas*, Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1973, Págs. 109-110.

<sup>52</sup> En la sociedad maya se crean mesas rituales en las que se configura el espacio simbólicamente, no sólo en las direcciones en las que se coloca sino con los ingredientes que se colocan en ellas.

<sup>53</sup> Marie Odile Marrion, “Antropología de la religión”, en *Teoría e historia de las religiones*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 39.

A la segunda categoría se le denomina espacio *signa*. Éste refiere a que a través de objetos extraídos de ese lugar, el espacio religioso físico se conecta con otro espacio o con otras personas. Estos objetos pueden ser piedras de adivinación, oráculos o lo onírico.<sup>54</sup> Esta forma del espacio religioso es muy recurrente en los rituales mayas, pues son objetos que se extraen del espacio religioso, y al ser trasladados estos conservan las características simbólicas del espacio de origen. Estos objetos funcionan como conectores entre la sociedad y el espacio. En la cultura maya, un ejemplo de esto es el *sastún* (piedra espejo). A través de esta piedra el especialista religioso maya se puede comunicar con las entidades sobrenaturales que habitan en el espacio en el que se encontró aquella piedra.

El espacio no sólo refiere a un lugar geográfico. El espacio tiene una dimensión simbólica. Un grupo social puede apropiarse de los elementos simbólicos que el espacio como signo contiene. En otras palabras, los espacios que se destacan por sus características físicas pueden ser vinculados, por la cultura, a entidades sobrenaturales primordiales. El ser humano en su actividad social conforma en torno al espacio simbolismos relacionados entre sí, es decir, se relaciona simbólicamente a todos los espacios donde se practican rituales.

### **1.3. Santuario: espacio simbólico de peregrinación**

En la península de Yucatán existen santuarios de diversas categorías: prehispánicos, coloniales, de reciente surgimiento y móviles. Los santuarios son el motivo de importantes peregrinaciones. Estos, tienen un sentido simbólico destacado para la población maya. Precisamente, aproximarse al conjunto de sentidos que los santuarios remiten en la sociedad maya ha sido un tema obligado en el estudio de la religión de las sociedades indígenas.

Alicia Barabas considera que un “santuario” es una “territorialidad simbólica” que se conecta con la población por medio de caminos que se recorren en peregrinaciones. Para esta autora, los santuarios suelen tener algunas características geográficas que determinan su cualidad como espacio simbólico, características que se

---

<sup>54</sup> *Idem.*

identifican como marcas significativas en la cosmovisión de la población.<sup>55</sup> En ese sentido, la importancia del santuario está basada en la relación que la sociedad mantiene con el espacio simbólico. Barabas apunta que el sistema de representación del espacio está fundamentado en la simbolización del territorio, lugares y marcas sagradas que se identifican con la concepción del cosmos. Los códigos marcados por una cosmovisión determinada entran en juego cuando se trata de representar simbólicamente un espacio.<sup>56</sup>

Carlos Bravo puntualiza que el lugar donde se ubica el espacio “sagrado por excelencia” no es invadido por las personas que entran en éste en forma de peregrinación. Es decir, el santuario no se considera una entidad territorial ajena, sino que le pertenece al grupo social desde tiempos ancestrales. Esto hace que dos territorios, que pueden estar muy separados físicamente, se consideren simbólicamente cercanos. En suma, el territorio del santuario es sentido como propio por el grupo social que ingresa a éste.<sup>57</sup> Se puede afirmar que los grupos indígenas trazan una red de sitios con los que están vinculados históricamente.

### **1.3.1. Peregrinaciones: traslado al espacio *liminal***

Las propuestas teóricas referidas anteriormente ofrecen diversos planteamientos para formular una aproximación a la concepción del espacio que tiene la cultura maya. La dinámica de la cultura permite que se incorporen congruentemente algunos rasgos sociales que se encuentran en el exterior de su territorio. Sin embargo, la sociedad integra estos datos a la información que se encuentran en la cultura de un grupo social. En otras palabras, las formas simbólicas con que la sociedad ha conceptualizado el espacio crean un orden; una estructura de la geografía que se identifica con las que se encuentran en los espacios ajenos a la comunidad. De manera que el espacio, tanto en el interior como el exterior a la comunidad, forma parte de las actividades sociales, religiosas del grupo social que habita en la comunidad.

---

<sup>55</sup> Alicia Barabas, “Introducción una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, 2003, p. 21.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p.23.

<sup>57</sup> Carlos Bravo Marentes, “Territorio y espacio sagrado”, en Carlos Gama Navarro y Roberto Shadow (coord.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, Universidad Autónoma de México: México, 1994.

El santuario es un espacio que se encuentra en el exterior de la comunidad, pero que el grupo social lo integra simbólicamente como parte de su mismo espacio, adquiriendo un lugar determinado en el sistema cultural propio. Muchos santuarios son espacios externos a la comunidad, pero tienen un sentido profundo para ésta. La concepción simbólica del santuario está ordenada de acuerdo a los significados, valores y sentidos que la comunidad ha otorgado a la geografía en que vive, y por ende en la que realiza sus actividades cotidianas. Por supuesto, la población genera información que se relaciona entre el espacio de la comunidad y el santuario como espacio exterior. Dicho de otra manera, el simbolismo con que se entiende a los santuarios forma parte del conjunto de creencias y de actividades religiosas de la sociedad que se aproxima a este espacio.

Con el fin de identificar el sentido que mueve a la población de comunidades indígenas al trasladarse a los santuarios alejados de su localidad me apoyo en los planteamientos de Robert Shadow y a María Rodríguez Shadow, quienes ofrecen valiosos elementos para el análisis de las peregrinaciones a los santuarios. Su investigación se enfoca en el santuario de Chalma, en el centro de México. De acuerdo con ellos, el largo traslado que supone una peregrinación, implica, no sólo el movimiento físico, sino que también están implicados, aspectos cosmológicos, históricos y sociales de los peregrinos.

Estos autores, al analizar la peregrinación a Chalma, identifican que en el caso de los peregrinos de Cholula, Puebla, todos los participantes provienen de un estrato social común al resto del pueblo. Los peregrinos participan de la religión católica, pero con algunas variantes particulares de sus propias tradiciones. No representa lo mismo trasladarse individualmente al santuario que en peregrinación, pues ésta implica una serie de desafíos y de experiencias que se viven colectivamente. De esta manera, entre los peregrinos, las costumbres se comparten y enriquecen. En el compartir está implícita la transmisión de la mitología asociada al recorrido del camino que une al pueblo con el santuario.

Los mitos van cobrando vigencia al momento de repetir el recorrido, lo que provoca que se mantengan vigentes las hazañas que vivió el santo durante su traslado al recinto donde se encuentra y al que se dirigen las peregrinaciones. Por ejemplo, al pasar por la Barranca Santa, localizada en el trayecto a Chalma, los peregrinos, reflejan mucho de su propia historia social incorporada en la narración del mito que aborda el

poder del Cristo negro de Chalma.<sup>58</sup> Al hacer el recorrido, los peregrinos marcan este trayecto al santuario con una serie de significaciones que le dan valor a la peregrinación. Así, la peregrinación crea en los devotos un sentimiento de apropiación simbólica al espacio.<sup>59</sup> El trabajo de Shadow y Rodríguez Shadow, analiza el traslado de los peregrinos al espacio simbólico, como la inquietud del peregrino de hacer cumplir el mito.

El traslado de la población hacia el espacio simbólico responde a un complejo sistema de significaciones que hacen que el viaje esté lleno de sentidos que impulsan a los peregrinos a llegar al santuario. Ella Quintal, en una investigación colectiva, aborda esa problemática con respecto a las peregrinaciones de la península de Yucatán y menciona que

[l]os santuarios de mayor convocatoria son sin duda aquellos en los que el clero supo canalizar a su favor y del culto católico una devoción preexistente o a donde los mismos mayas, más allá del control de la clerecía, siguieron peregrinando; sitios en los que “el paisaje” natural o construido permitía la ubicación de un lugar sagrado: lagunas, cerros, “ídolos”. Los mitos y leyendas asociados a estos santuarios hablan por lo general de “cerros”, fuentes de agua, culebras o lagartos que las habitan y cuidan y acompañan a la imagen venerada. En este caso son los mitos y las leyendas, que refieren rasgos y aspectos del territorio, los que “legitiman” y explican para los devotos la práctica ritual.<sup>60</sup>

Entre la población maya las peregrinaciones cobran un sentido particular, el cual esta de acuerdo a su propia cosmología. La devoción de las poblaciones mayas a sus santuarios está estrechamente ligada con la geografía configurada simbólicamente. No obstante, el conjunto de creencias de la sociedad aprendidas socialmente, es decir, en su interacción con los miembros de la comunidad es las que le da sentido a las peregrinaciones.

Para el grupo social, las peregrinaciones representan una forma de aproximarse al espacio que se encuentra fuera de la comunidad. El traslado de personas a un lugar determinado que es relevante por las cualidades de sus características geográficas. Víctor Turner en su obra *The ritual Process: Estructure and Anti-estructure*, plantea el

---

<sup>58</sup> Robert Shadow y María Rodríguez Shadow, “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación*, C. Gama Navarro y R. Shadow (coords.), México: UAM Unidad Iztapalapa (Serie Iztapalapa: Texto y Contexto), 1994, pp. 81-139.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> Ella F. Quintal (*et al.*), “*U lu’umil maaya wiiniko’ob...*”, art. cit., Págs. 251-252.



concepto de *liminalidad*,<sup>61</sup> enfatizando la transición que implica para una persona vivir el momento de lo ambiguo.<sup>62</sup> Aunque, este concepto se aplica a todos los procesos de transición que vive la sociedad, se puede aplicar específicamente al estudio de las peregrinaciones, pues dicha categoría tiene un lugar predominante en los factores relacionados con la peregrinación.

Turner en sus investigaciones considera el traslado de los peregrinos a un lugar fuera del espacio de visibilidad política y social de la comunidad. Turner propone que la comunidad se entiende mejor como *communitas*.<sup>63</sup> Concepto que engloba adecuadamente el dinamismo de una sociedad, ya que ésta no refiere únicamente a un grupo de personas que permanecen habitando en un espacio específico, sino que implica también las dinámicas sociales de integración.<sup>64</sup> El autor considera que comunidad debe entenderse en contraposición o en inferioridad a la estructura, por ello prefiere utilizar la palabra *communitas* que refiere a la anti-estructura.<sup>65</sup>

Según Víctor y Edith Turner, la búsqueda de la *liminidad* se refuerza con la *comunitas*. Por ejemplo: los santuarios son espacios que poseen un potencial de pureza que se asocia a las representaciones de las condiciones ideales, identificadas con el grupo social que une al individuo y con el cual se identifica. Sin embargo, al diferenciarse con individuos de otras comunidades se resalta el sentido de *communitas* o fraternidad con el grupo social propio. Así, el sentido de *comunitas*, aplicado a las peregrinaciones, consiste en salir de la estructura social que da comunidad y con ello fortalecer las semejanzas que se tienen entre los miembros del mismo grupo social fuera del territorio común.

Las propuestas teóricas de Víctor y Edith Turner sobre el concepto de *liminalidad* aplicado a las peregrinaciones, han guiado recientes investigaciones sobre peregrinajes en el área maya. Entre éstas, se puede referir al trabajo de Ella F. Quintal

---

<sup>61</sup> El concepto de *liminalidad* es definido como “el estado ambiguo del ser entre estados del ser” y fue presentado por Arnold van Gennep. Víctor Turner lo retoma para plantear el proceso de transición que se realiza en los ritos de paso, enfocándolo en el proceso vivido en las peregrinaciones. Véase: Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, México: Siglo XXI, 2000, p. 311.

<sup>62</sup> Víctor Turner, *The ritual Process: Estructure and Anti-estructure*, Chicago: ALDINEI DE GRUYTER, 1969.

<sup>63</sup> De acuerdo a Víctor Turner, *communitas* tiene un contrario: la estructura. Pues esta última se presenta como rígida y repetitiva, mientras que *communitas* es flexible y presenta con lo *liminal*. Véase: Manuel M. Mazal. *Tierra encantada...*, *op. cit.*, pp. 91-93.

<sup>64</sup> V. Turner, *The ritual Process...*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>65</sup> *Ibidem.*, p. 128.

Avilés, *Virgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo*.<sup>66</sup> La autora hace un estudio sobre las constantes peregrinaciones de la población maya dirigidas a diferentes puntos religiosos localizados al interior de la península de Yucatán.<sup>67</sup> La autora centra su análisis en la peregrinación realizada a Xcambó, Yucatán. En el análisis de este caso, la autora aplica el concepto de *liminalidad*<sup>68</sup> con el propósito de comprender el peregrinar de la población maya. Quintal menciona lo siguiente:

[s]i bien las peregrinaciones no son rituales de paso ni tampoco conservan las características de la fase intermedia de estos ritos, si pueden ser consideradas fenómenos cuasi liminales o liminoides al representar un desmembramiento de los peregrinos respecto al lugar de las normas sociales, pautas, valores y relaciones a las que cotidianamente están atados.<sup>69</sup>

De acuerdo con la autora, con la realización de la peregrinación a Xcambó, se vive en un sentido utópico: por un lado “ruptura con la vida cotidiana” y por el otro se vislumbra un anhelo cotidiano, “la vida como debería ser” al vivir una experiencia apartada de las leyes institucionales.<sup>70</sup>

La obra de Víctor y Edith Turner ha sido el punto de partida teórico en el estudio de los sentidos de las peregrinaciones, sin embargo, dichos investigadores no logran penetrar en todos los mecanismos sociales que se generan en éstas. Aún falta mucho por explorar en el campo de la peregrinación, principalmente en el sentido emotivo de ésta.<sup>71</sup>

En particular, en esta investigación se pretende conocer los factores culturales que hacen que la población maya del norte de Campeche mantenga lazos con el santuario de Chuiná. Así como el sentido simbólico que este espacio tiene para la cultura que se reafirma desde el interior de la comunidad de la que parte el peregrino a su espacio de peregrinación. Resulta importante reflexionar sobre los múltiples factores culturales que motivan a los peregrinos a trasladarse y acceder a territorios alejados de su propia comunidad, pues existen aspectos cosmológicos, históricos, políticos y

<sup>66</sup> Ella F. Quintal Avilés, “Virgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo”, en *Mesoamérica*, No. 39 (junio de 2000), pp. 287-304.

<sup>67</sup> Ella F. Quintal (*et. al.*), “*U Lu’umil maya w’iiniko’ob...*”, art. cit., pp. 254-359.

<sup>68</sup> Concepto que, según los planteamientos de Victor Turner, refiere a la transición de un lugar a otro, al momento ambiguo del medio. Por lo que son asociados a cualquier clase de ritual de paso como la muerte, la invisibilidad, los eclipses, por ejemplo. Véase: M. Mazal, *Tierra encantada...*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>69</sup> Ella F. Quintal A., “Virgenes e ídolos...”, art. cit., pp. 300.

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Idem.*

económicos que pueden referir a la re-creación de las peregrinaciones al territorio cercano a la población desde una época antigua.

## Capítulo II

### Antecedentes históricos de la región del Santuario de Chuiná

La población maya del norte de Campeche, Nunkiní entre ésta, tiene un fuerte vínculo con el territorio de las montañas de Champotón, debido a la constante y continua actividad económica de los mayas en dicha zona. De ahí, que para esta investigación cobre gran importancia la forma en que la población maya estableció una relación con el territorio del sur del estado. Los antecedentes históricos, tanto de la población de Nunkiní al norte de Campeche como de la zona Sahcabchén en la zona de las “montañas” de Champotón, confirman una importante relación a lo largo de un amplio periodo. Precisamente, ésta relación impulsa y fortalece la presencia de un santuario mariano. Este centro religioso es muy cercano a los peregrinos mayas del norte que acuden a éste por medio de peregrinaciones. A través de la revisión geográfica e histórica que se presenta a continuación se pueden establecer algunos símbolos y significados que el santuario genera en la población maya del norte.

#### **2.1. Ubicación geográfica y medio ambiente del Santuario de Chuiná**

El santuario de Chuiná se localiza sobre la carretera a Escárcega a 45 Km de Champotón en el estado de Campeche. Se encuentra en la zona de la selva donde se hallan ríos y lagunas, entre los 18°59' de latitud norte y 90°41' de longitud oeste. Actualmente, Chuiná colinda al norte con Sahcabchén, al sur con Xbacab, al oeste Pixoyal y al oeste con el ejido Gral. Ortiz Ávila y el Rancho Santa fe.<sup>72</sup>

La extensión del ejido es de 9 721 hectáreas.<sup>73</sup> Este territorio tiene una diversidad ecológica amplia pues en la región se encuentran selvas, bosques y sábanas, donde crece una amplia variedad de flora. Entre los árboles que ahí se encuentran se puede mencionar el zapote, cedro, caoba, ramón, pucté, pich, tzalam, palo de tinte, chacáh, álamo, guaya, nance; también existen diferentes especies de palmas; cactáceas; de especies florísticas se encuentran bromeliáceas y orquidáceas, entre otras.

En cuanto a la fauna, en Chuiná se localizan mamíferos como jaguar, venado, puerco de monte, martucha, mono aullador, mono araña y tepezcuintle; además, reptiles

---

<sup>72</sup> Aída del Carmen Fuentes Rosado. *Diagnostico de salud de la comunidad de Chuiná municipio de Champotón, Campeche*, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 1996, p. 11.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 8.

como el cocodrilo moreleti, tortuga hicotea, víboras de cascabel, coralillo, nauyaca, oxcán entre otras; asimismo, diversas aves como el tucán, codorniz, perdiz, pavo ocelado, águila pescadora, faisán, palomas, loros, entre otros.<sup>74</sup>

Por su parte, la geografía de Chuiná se destaca por tener un cerro alto, la mitad de su diámetro esta rodeado por cinco lagunas, conocidas como “las aguadas de Chuiná”. Sin embargo, después de que azotó en la región el huracán Roxana (1995), las cinco lagunas se inundaron de tal forma que quedaron unidas formando una única laguna de gran tamaño. En los alrededores del cerro de Chuiná se encuentra el cenote de Chankanchen; las cavernas de Mucnalcaan e Xtakumbilchakan; y las sabanas del “Güiral” y “La Porfiria”.<sup>75</sup>

No existen estudios arqueológicos sobre la ocupación prehispánica en la zona. Sin embargo, existen escasos vestigios arqueológicos -pequeños montículos y cerámica en superficie- que muestran que en los alrededores hubo actividad humana.<sup>76</sup> Es posible que la población que habitó el área de las montañas en época prehispánica y colonial no fuera muy densa o, posiblemente, no fueron asentamientos muy estables por lo que no dejaron mucha evidencia arqueológica.

También, a tres kilómetros de distancia del cerro de Chuiná se localizan pequeños montículos prehispánicos, que la constante actividad de los campesinos ha propiciado que su paulatina desaparición. Muy cerca de dichos montículos se encuentra una cueva profunda,<sup>77</sup> con un acceso muy estrecho. La cueva alcanza aproximadamente 100 m de profundidad. En su interior se encuentran varias cámaras de diverso tamaño, la más grande tiene entre seis y diez metros de ancho. En estas bóvedas se encuentran artefactos prehispánicos como tiestos y metates que pueden provenir del período Clásico.<sup>78</sup> Por el difícil del acceso que tienen las cámaras de la cueva es posible que fuera para uso ritual únicamente.

### **2.1.1. Antecedentes históricos de la zona de “las montañas”**

---

<sup>74</sup> Encarnación Sarabia. Profesor de ciencias naturales en el bachillerato de la Universidad Autónoma de Campeche. *Comunicación personal*.

<sup>75</sup> Aída del Carmen Fuentes R. *Diagnostico de salud...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>76</sup> Sobre el cerro principal de Chuiná, se han localizado escasos restos de cerámica y una mano de metate. Información de Encarnación Sarabia.

<sup>77</sup> Esta cueva puede ser una caverna. Pues es una cavidad subterránea descendente, con poco o gran desarrollo, de una sola entrada.

<sup>78</sup> Ernesto Vargas Pacheco, IIA-UNAM, Comunicación personal. 2006.

La zona de las montañas fue una de las regiones mayas que no se logró conquistar totalmente. Las condiciones políticas imperantes en la región lo impidieron. Situaciones como la ubicación dispersa de los poblados, la diversidad de grupos étnicos que habitaban la zona, y el territorio inhóspito y de difícil acceso eran aspectos caracterizaban la región. Asimismo, esta situación le impidió a los evangelizadores penetrar completamente en la zona para la impartición de la doctrina católica.

A mediados del siglo XVI, la zona montañosa cercana a Champotón estaba ocupada por la población cehache (“gente del venado”). Esta zona era vecina de la provincia de Acalan-Tixchel.<sup>79</sup> Manuel Chávez ha propuesto los límites territoriales de la población cehache basándose en la frontera de la población chontal de Acalan mencionada en fuentes de siglo XVII. El autor refiere que los límites de la población de este grupo se acercaban a la actual demarcación política de Escárcega, Campeche. Sin embargo, no es posible precisar las fronteras de estas dos provincias.<sup>80</sup>

Manuel Chávez, siguiendo a Alfonso Villa Rojas, menciona que la población cehache posiblemente pertenecía a un linaje de Mayapán que emigró al sur tras la caída de éste. Teniendo con esto, que para el siglo XVI, entre los cehaches y los mayas del norte había una separación lingüística de por lo menos seis siglos. Entonces, para esta época este grupo dominaban este territorio.

Por otro lado, al establecerse los españoles al norte de la península los mayas enfrentaron contra estos las primeras batallas. Lo cual obligó a estos últimos a pedir refugio a la población cehache en los territorios del sur, quienes fueron sus antiguos enemigos. Sin embargo, aunque los cehaches permitieron a los mayas habitar la zona no les ofrecieron su ayuda, ya que sabían que detrás de ellos estarían los *ts'ulo'ob* del norte. Así que los mayas establecieron sus propios pueblos entablando relaciones comerciales y políticas con “la gente del venado”. Además, los mayas constantemente estaban negociando con los evangelizadores para volver a sus pueblos.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> De acuerdo a Ernesto Vargas las montañas se encontraban en los límites de dicha provincia que abarcaba “desde Tixchel, a orillas del mar, parte de la Laguna de Términos y toda la cuenca del río Candelaria, hasta por lo menos el río San Pedro Mártir”. Ernesto Vargas P., *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis anticipando el futuro*, México: UNAM, 2001, p. 70.

<sup>80</sup> J. Manuel Chávez Gómez, “La recreación del antiguo espacio político. Un *cuchcabal* kejache y el *na'al* kejach Chan en el siglo XVII”, en Tsubasa Okoshi Harada, Lorraine a. Williams- Beck, Ana Luisa Izquierdo (eds.), *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, México: UNAM, UAC, FUNDACION FOR THE ADVANCEMENT OF AMERICNA ESTUDIES, INC., 2006, p. 58-62.

<sup>81</sup> J. Manuel Chávez, *La custodia de San Carlos de Campeche. Intensión franciscano de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII*, Campeche: Campeche XXI, 2000, p. 107 y 108.

Por su parte, desde la llegada de los conquistadores a esta zona comenzaron a realizar emplazamientos de la población indígena de la provincia de *Acalan* en la zona de las “montañas”, territorio *cehache* en aquel tiempo. También, los mayas del norte que huían del régimen español llegaban a la zona de las montañas buscando refugio. En otros casos, algunos mayas emigraban temporalmente para recolectar cera y miel a la vez que realizan sus rituales ancestrales alejados de la mirada española. La confluencia de diversos grupos permitió que en la zona de las montañas se estableciera una región multiétnica formada por asentamientos mixtos: *cehache*, pueblos chontales de *Acalán* y mayas del norte. Aunque se desconoce la lengua que hablaban los *cehaches*, se piensa que estaba familiarizada y sin muchas diferencias con la lengua de los mayas del norte, por lo que se entendían muy bien.<sup>82</sup>

Hubo dos grupos que huían de los primeros emplazamientos españoles a la zona de las montañas.<sup>83</sup> Muchos indios de la provincia chontal se apartaban de los nuevos asentamientos españoles establecidos en las costas cercanas. Los chontales huían y se refugiaban tierra adentro, en la región de las montañas.<sup>84</sup> Otros indios huían del norte debido a la difícil situación que provocaban las nuevas políticas implementadas por los españoles en la zona. Estos imposibilitaban la realización de los antiguos ritos indígenas. Los chontales, tampoco estaban de acuerdo con el elevado pago de tributo, con la carga de trabajo y malos tratos que daban los nuevos dueños de las tierras.

Posteriormente, los españoles al continuar con su empresa de conquista pretendieron entrar a la región de las montañas porque en ésta se escondían la mayoría de los mayas huidos del norte de la península.<sup>85</sup> La intención era avanzar con dicha empresa en esta región para cristianizar a la población rebelde que se negaba a participar de la nueva religión. Aunque, algunos indios, sobre todo los mayas del norte,

---

<sup>82</sup> M Chávez Gómez, “La recreación del antiguo espacio político...”, art. Cit., p. 45.

<sup>83</sup> Los Conquistadores buscaban reubicar a la población indígena en lugares de fácil para ellos mismos, utilizando emplazamientos a lugares cercanos a la costa.

<sup>84</sup> El primer emplazamiento se llevó a cabo en 1557, se traslado la población de Itzamkanac, la capital chontal a Tixel, cerca de la Laguna de Términos. Tixel representaba un sitio importante en la provincia de *Acalan*, según los documentos del siglo XVI. Alberto Ruz Rullier (1969) menciona que este sitio arqueológico podría presentar ocupación desde el Preclásico. Poco después del emplazamiento hecho por los conquistadores, la población desapareció, es posible que hayan huido a las montañas. France Acholes y Ralph Roys (1996) lo ubican en el estero de Sabancuy, en un sitio conocido como El Anonal. Véase: María del Carmen Orihuela G. “Tras los pasos de la diosa *Ixchel*. El espacio sagrado entre los mayas de Campeche”, México, Tesis, ENAH, 2005, Págs. 12-20.

<sup>85</sup> Laura Caso B., *Caminos de la selva*. México, FCE, 2002, p. 139.

ya habían participado en la vida de las haciendas y eran católicos, sin embargo, no querían dejar de practicar sus antiguos rituales.<sup>86</sup>

Francisco Maldonado menciona que había rancherías en “donde no conocían a dios ni a frailes, están borrachos de *Balché*, todo el año idolatrando [...] yo les saque en días pasados un cesto de ídolos y ahora tengo noticia que los tienen escondidos en el monte”.<sup>87</sup> En 1576 Francisco Maldonado contribuyó a la cristianización de los indios montaraces, destruyendo y quemando los ídolos de barro que los mismos indios obligados entregaban.<sup>88</sup>

Los *Papales de Pablo Paxbolón*, por otro lado, menciona que los mayas de Hecelchakán y Calkiní en Campeche; y de Ticul, Maní, Tecax, Muna y Oxcutzcab en Yucatán, poblaciones del norte, huían del yugo español refugiándose en la región de “las montañas”. En los pueblos de origen de estos mayas huidos ya estaban asentadas las guardianías, por lo que los indígenas estaban muy vigilados por los evangelizadores y no podían hacer sus rituales.<sup>89</sup> Una vez establecidos los mayas en la zona de las montañas mantenían relaciones comerciales y amistosas con los cehaches, que se identificaban por la lengua y sus antiguas creencias.<sup>90</sup>

### 3.1.2. Las sabanas de Sahcabchén en el siglo XVI

Manuel Chávez propone que la región de Sahcabachén, nombre que centro a la población maya del norte, se encontraba habitada por tres tipos de población: los prófugos del norte de la península, quienes ya habían formado asentamientos al pie de los cerros. Aunque huían de la explotación española, eran cristianos habituados a los asentamientos españoles; otros grupos eran los que habitaban los pueblos más meridionales ya mezclados con los cehaches. Estos grupos renegaban de la sociedad colonial y adoptaron las costumbres cehaches, y eran muy violentos. Además estos pretendían rebelarse contra los españoles organizados por el *batab* Juan Yam; por último, los pueblos cehaches, quienes preferían vivir más aislados y rechazaban a los

<sup>86</sup> M. Chávez, *La custodia de San Carlos...*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>87</sup> *Ibidem*

<sup>88</sup> *Probanza de Pablo Paxbolón Maldonado*. A.G.I. México, Legajo 138, Tira 3, 3r.

<sup>89</sup> Posteriormente el Padre Josef del Bosque menciona que son 600 los indios tributarios escondidos en las rancherías que rodean a las sabanas y montañas de Sahcabchen y Chuna. Parecer del Padre Josef del Bosque en *Carta de quejas a la corona por parte de los indios de Tzuctok añadida a la probanza de Pablo Paxbolón*. ING, Tira 12, F. 250 r.

<sup>90</sup> José Manuel Chávez G: “La recreación del antiguo espacio político...”, *art. Cit.*, p. 67.



indios huidos del norte por considerarlos intrusos. Los cehaches mantenían mayor relación con los itzaés.<sup>91</sup>

Debe mencionarse que el tipo de casas, de la población cehache no era de piedra del modo prehispánico del norte, sino como las casas de bajareque con techos de palma a la usanza de los pueblos mayas, ya que la población se trasladaba frecuentemente por los constantes ataques entre los diferentes grupos indígenas y posteriormente españoles. Su asentamiento principal era de un pueblo guerrero a los alrededores habían establecido trampas y una fosa que rodeaba al pueblo.<sup>92</sup>

La apariencia de los cehaches y mayas apóstatas era de guerreros. Se pintaban con pintura negra la piel y usaban grandes orejeras. Sin embargo, la característica principal que los hacía diferenciarse de los mayas de las encomiendas del norte era su larga cabellera. Ésta era una característica tan importante que en ocasiones los mayas de las encomiendas utilizaban pelucas para confundirse con los montaraces, y así los mayas católicos pudieran penetrar tranquilamente en el territorio de las montañas.<sup>93</sup>

Algunos mayas del norte llegaban a establecerse en la zona de las montañas y otros llegaban con el pretexto de recolectar cera y miel, y se quedaban temporadas en zona realizando rituales a las antiguas deidades y otros. Los mayas cristianos y apóstatas, que renegaban de la fe cristiana, llegaban por Hecelchakán principalmente para establecerse en las montañas y algunas veces para realizar una pequeña peregrinación a Yixpimienta para ofrendar a las deidades resguardadas en una cueva.<sup>94</sup>

De acuerdo con Chávez, durante el siglo XVI las oleadas de pequeños grupos de mayas huidos del norte a las montañas se acrecentarían: primero por la fallida rebelión de 1546; segundo, por la difícil vida que se tenía dentro de las encomiendas de los españoles.<sup>95</sup>

En la zona de las montañas estaban los indios montaraces y apóstatas que huían del norte. Pero no sólo estaban ellos sino había algunos mayas católicos que entraban en la zona para recolectar cera y miel, pero tardaban dos o tres meses para después regresar a su pueblo a continuar las actividades de la comunidad. Al bajar a la zona, los mayas abrían brechas con machete siendo cuidadosos de que no fuera muy grande o

---

<sup>91</sup> J. Manuel Chávez, *La custodia...*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 153.

que quedara marcado el camino para que los españoles no pudieran acceder a las montañas y así proteger la zona.<sup>96</sup>

Aunque, la represión de los evangelizadores contra los indios fue muy fuerte la aceptación de la fe católica entre la población indígena, establecida en los emplazamientos de la zona, no resultó muy efectiva. A pesar de que los evangelizadores permanecían varios días en los poblados para impartir la doctrina católica a los indígenas, estos se convertían “a medias”, por lo que después se arrepentían y se iban nuevamente a los montes.<sup>97</sup> Fray Juan Buenaventura menciona que ante las enseñanzas y sermones de los frailes, “los indios se reían una y mil veces”.<sup>98</sup>

Otro de los aspectos que impidió que los indígenas no continuaran con las prácticas católicas fue que los conquistadores forzaban a los indios a trasladarse a los nuevos asentamientos. Estos, muchas veces, no eran adecuados para la vida humana. Por esto los indios se revelaban constantemente en protesta. Éste fue el caso de los indios Tzuctok (“montecillo de pedernal o área de llanos según su etimología”),<sup>99</sup> asentamiento habitado por los mayas apóstatas y reconocido por los frailes como el pueblo de entrada a los montes del sur. A los habitantes de este pueblo, los evangelizadores les quemaron las casas, maíz, cera y miel para que no pudieran volver a su pueblo de origen y se quedaran en un nuevo asentamiento llamado Chunhaz. Sin embargo, el nuevo territorio tenía tierras anegadas, agua insalubre y mosquitos, lo que representaba un peligro para la salud de las mujeres e hijos.<sup>100</sup>

Los indios desconsolados y tristes por ser obligados a vivir en ese nuevo asentamiento de Chunhaz pedían volver al pueblo de Tzuctok, por lo que enviaron una carta a la Corona Española para que los reubicaran. Ya que los indios no soportaron estar en Chunhaz, regresaron a su asentamiento de origen y algunos otros huyeron a las montañas. Por estas razones, la Corona accedió a cambiar el lugar del nuevo asentamiento. Se les propuso buscar tierras adecuadas para hacer una nueva reducción y estos estuvieran contentos. Los evangelizadores comprendieron que si los indios se

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>97</sup> *Idem*.

<sup>98</sup> *Carta de quejas a la corona...*, ING, Tira 12, F. 206r.

<sup>99</sup> J. Manuel Chávez, *La custodia...*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>100</sup> *Idem*.

mudaban contra de su voluntad regresarían a los montes.<sup>101</sup> Así, los indios de Tzuctok trasladados a Chunchaz buscaron un lugar con agua saludable y con buenas tierras para el cultivo.

### 2.1.3. Las sabanas de San Antonio de Sahcabchén y Chunal en el siglo XVI

Los evangelizadores habían tenido varios fracasos en los emplazamientos que habían hecho en las afueras de las montañas. Ante esta situación, preguntaron a los indios en donde les gustaría que se estableciera el nuevo asentamiento. Esta fue una estrategia para evangelizar con mayor éxito la población de las montañas. Entonces, los indios propusieron para su nuevo asentamiento la zona localizada entre ocho y diez leguas de distancia de Champotón. En esta zona había grandes sabanas con abundante agua en grandes lagunas, cenotes y tierras apropiadas para las milpas. Los indios dijeron que les parecía bien poblar en Ulumal, como a continuación se describe:

En el asiento de Ulumal [a] tres leguas de este convento de Champotón, donde han estado poblados indios de las mismas montañas, es muy bueno y hay tierras fértiles y de buenas aguas y seis leguas adelante está otro asiento llamado San Antonio Chunal y en su contorno hay muchas tierras así mismo fértiles y abundantes de montes para cultivar sus milpas y sementeras. Con facilidad podrán hacer su trabajo para tener el agua que hubiere menester para su sustento.<sup>102</sup>

Los españoles y Francisco Maldonado, quien los apoyaba en su empresa de conquista, persuadían a los indios de lo útil y beneficiosos que sería para ellos ser congregados en poblaciones cercanas a el convento de Champotón, pues éste sería un sitio donde pudieran llegar los frailes encargados de cuidar a los indios y mantenerlos convertidos.<sup>103</sup>

Ya que hubo cuarenta indios ya bautizados huyeron hacia las montañas cercanas a San Antonio de Chunal, a nueve leguas del convento de Champotón, con el fin de vivir en libertad con la ley que querían, “idolatrando ídolos de barro y piedra”.<sup>104</sup> Los indios obedecieron las nuevas disposiciones de poblar el lugar de Chunal que se

---

<sup>101</sup> La corona española accedió a las peticiones de los indios, los religiosos argumentaban que ellos querían “sacarlos de la perdición ritos, ceremonias e idolatrías y abusos abominables en que estaban metidos en las montañas”. *Carta de quejas ...*, ING, Tira 12, *Ibidem*, F. 197v.

<sup>102</sup> *Ibidem*, F. 231v.

<sup>103</sup> *Ibidem*, F. 232v.

<sup>104</sup> *Idem*.

encontraba a un día de camino del pueblo de Champotón.<sup>105</sup> Se puso la condición de pagar tributo de dos “tomines” a los españoles. Los indígenas emprenderían el poblamiento de los nuevos asientos:

vecinos que para el año que viene armaremos y haremos nuestra iglesia donde se estará nuestro retablo bien aventurado [de] San Antonio porque este año en tiempo de la seca haremos nuestras labranzas en los dichos sitios y lugares de Chunal y Sahcabchen.<sup>106</sup>

Josef del Bosque<sup>107</sup> dijo que era adecuado que se cambiaran las sabanas de Chunal, pues de no hacerlo, los indios podrían morir, a causa de las malas condiciones en que vivían en los emplazamientos españoles. En opinión del padre, el nuevo sitio, además de ser adecuado con buenas condiciones, se posibilitaría la construcción de un camino de cinco leguas a Champotón. De esta forma se contaría con un ministro para la confesión.

Los indios iban constantemente con gusto a esa zona, ya que había doce cenotes en las sabanas Chunal, de Ytsauzi y de Chuziz. De acuerdo con su testimonio de Francisco Sánchez, encomendero de Serdán, encomendero de la villa de Yucatán y Tabasco, describe los alrededores de Chunal como

a unas sabanas muy grandes que se llama Chunal donde había y hay dos lagunas muy grandes que nunca se secan, muy anchas y hondas con mucho pescado muy bueno. Que la una de ellas nace al pie de un cerro poblado sin árbol ninguno. Y éste es el asiento bueno donde le dije al padre fray Gregorio González podían salir a poblar.<sup>108</sup>

En febrero de 1615 se acordó reducir únicamente en el asiento de Sahcabchén, ya que en

Chunal donde los indios han señalado y pedido quieren asistir y vivir, con lo cual se hiciera tantos daños como de estar esparcidos y desagregado. Resultan graves ofensas de Dios nuestro señor y perdición de sus almas con lastima sin poderlo haber remediado.<sup>109</sup>

Las condiciones no fueron favorables para lograr la reducción de indios en Chunal, por lo que solamente se edificó la iglesia en de San Antonio de Sahcabchén en

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, F. 240 r.

<sup>106</sup> *Ibidem*, F. 242 v y 243v.

<sup>107</sup> *Ibidem*, F. 247 v.

<sup>108</sup> *Ibidem*, F. 260v -261r.

<sup>109</sup> *Ibidem*, F. 254 v.

1615 por la orden franciscana (*Fotografía 1*). Con la consolidación de la guardianía de Sahcabchén en las montañas los españoles lograban avanzar en la reducción de algunos indios montaraces, apóstatas y huidos. Sin embargo, esta guardianía no tuvo la aceptación de los indios, ya que estos no confiaban en los frailes evangelizadores.



*Fotografía 1. Iglesia de Sabcabchén*<sup>110</sup>

#### **2.1.4. La región de Sahcabchén al finalizar la evangelización española**

Alrededor de 1675 la iglesia de Sahcabchén ya había sido abandonada por los frailes, por lo que los indios montaraces la utilizaron para realizar sus rituales. Es posible que Tzuctok volviera a ser el centro de actividades de los apóstatas del norte y los cehaches.<sup>111</sup> En 1678 los indios montaraces impulsados por una profecía que marcaba el fin del control español con la llegada de un Katún. Organizados por el *batab* Juan Yam lucharon contra lo de los españoles de forma religiosa y militar. Con esto, los conquistadores tuvieron la oportunidad de incursionar a las montañas para castigar a los rebeldes y peinar la zona de las montañas reduciendo a todos los indios que ahí

<sup>110</sup> Fotografía tomada de E. Vargas, *Itzamkanac y Acalan...*, *op. cit.*

<sup>111</sup> J. Manuel Chávez: *La custodia*, *op. cit.*, p. 328.

habitaban para integrarlos a la dinámica política y religiosa española.<sup>112</sup> Después de constantes enfrentamientos en 1697, la población cehaches quedó reducida oficialmente. Sin embargo, la dominación de la zona continuó siendo parcial y por varios siglos más de los mayas del norte que continuaron huyendo del yugo español.

A mediados del siglo XVII la misma región quedó deshabitada, debido a diferentes causas. Una de las más importantes fue que la población mermó con relativa rapidez por múltiples factores como enfermedades traídas por los conquistadores, los abusos como los emplazamientos que la población no resistió. Otra razón pudo ser que Campeche fue víctima de los ataques piratas durante el siglo XVII.<sup>113</sup> La poca población que quedó en la zona de Champotón trató de alejarse a las montañas pero resultó cada vez más complicado por dificultad de establecer un sistema económico que sostuviera la vida de la población tanto española como indígena.

Peter Gerhard afirma que para 1700 había desaparecido en su totalidad la población chontal y posiblemente los cehaches de las montañas fueron desplazados por los mayas del norte de la península. Entonces, en la región se comenzó a establecer un mayor número de habitantes mayas del norte de la península de Yucatán.<sup>114</sup>

La región se volvió a poblar densamente hacia mediados del siglo XX cuando el gobierno del estado de Campeche ofreció terrenos a la gente que quisiera emigrar y trabajar en la región. Se trataba de gente proveniente de áreas del interior de la República Mexicana. Nuevamente se incorporó una población multiétnica con diferente forma de profesar la religión católica.

Aunque los conflictos sociales entre mayas y hacendados terminaron. Con esto los motivos que hacían huir a los mayas a la región de las montañas quedo atrás. El dominio de la población maya del norte en las montañas permaneció por mucho tiempo más, incluso es un territorio al que los mayas se consideran muy cercanos. Muestra de esto quedó plasmada en la aceptación y fortalecimiento de un centro religioso, conocido como el santuario de Chuiná. De ahí que el santuario de Chuiná sea un santuario regional, pues muchas personas de ascendencia maya peregrinan al santuario al haber estado vinculados a la región de las montañas del sur.

En la dinámica social que ha vivido la población maya, la presencia de un santuario en el que habita una virgen católica surgió posiblemente décadas anteriores a

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>113</sup> P. Gerhard, *La frontera sureste...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 97.

la época de Porfirio Díaz, sin embargo, no es posible saber con exactitud. Aunque, sí es posible conocer las circunstancias sociales que le permitieron conformarse como un centro religioso predominante para los mayas del norte. La expresión religiosa en el santuario de Chuiná condensa un largo proceso histórico, económico y religioso de los mayas del norte.

## 2.2. Establecimiento del pueblo de Aquiles Serdán Chuiná

En 1940 se construyó la carretera que salía de Champotón hacia el santuario de Chuiná. Eduardo Negrín, presidente municipal de Champotón impulsó su construcción debido a las numerosas peregrinaciones que se hacían al cerro de Chuiná.<sup>115</sup> Así mismo, el primer antecedente de la conformación como pueblo (Aquiles Serdán Chuiná) proviene de la historia oral. Pedro Kamay, habitante del pueblo de Chuiná, asegura que fueron cinco campesinos los primeros pobladores. Posteriormente llegaron 13 campesinos con sus familias a establecerse en los alrededores del cerro de Chuiná, pues estas personas trabajaban en tierras rentadas o prestadas por los hacendados del lugar. Posteriormente, en 1964 se les donó tierras a algunos campesinos mayas y de otras regiones. No obstante, fue hasta 1970 cuando se estableció oficialmente el pueblo con 36 familias, a las cuales se les otorgó tierra para trabajar.<sup>116</sup>

De esta manera, mucho antes de que se estableciera el pueblo de Aquiles Serdán, la zona había sido habitada y trabajada por campesinos migrantes del norte de la península, propiamente de los actuales municipios de Halacho en Yucatán; Hechelchakán, Pomuch y Calkiní en Campeche y Nunkiní entre otras regiones mayas.

Los primeros campesinos que llegaron a trabajar las tierras de la zona le rentaban tierras y trabajaban en la hacienda de Felipe Sélem Curi, quién producía chile y explotaba las maderas preciosas.<sup>117</sup> Otros hacendados, como la familia de Eduardo Negrín, prestaban tierras a los campesinos mayas del norte que cultivaban maíz de forma independiente.<sup>118</sup> Ya que las tierras eran muy buenas para el cultivo.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> La carretera fue promovida por el entonces presidente municipal de Champotón, Eduardo Negrín Baeza (1942-1943). Eduardo Negrín B., *Informe rendido por el ciudadano Bachiller Eduardo Negrín Baeza*, Champotón, Campeche, 1942.

<sup>116</sup> De acuerdo al Censo de Población 2002, en el pueblo de Aquiles Serdán Chuiná, habitan 2000 personas.

<sup>117</sup> Aída del Carmen Fuentes R., *Diagnostico de salud...*, op. cit., p.11.

<sup>118</sup> Testimonio de Eduardo Negrín Baeza.

<sup>119</sup> Segundino Naal. Habitante de Nunkiní, Campeche. Agosto de 2009.

### 2.3. Santuarios contemporáneos en la región de Champotón

El centro de peregrinaciones prehispánicas en la península de Yucatán, se ubica de forma destacada el de Cozumel, descrito por Diego López de Cogolludo a finales de la época prehispánica. Poco después, al dejar de ser Cozumel un importante centro de peregrinación indígena, le siguieron dos centros religiosos de tradición española a los que se realizaban peregrinaciones importantes. Según las investigaciones de Nancy Farriss, estos fueron: el santuario de Izamal en Yucatán y el santuario de Hool en Campeche.<sup>120</sup>

Hool fue la cabecera de Champotón. En 1680, según los registros documentales, se convirtió en un centro religioso principal para toda la región de Campeche. En Hool se encuentra una iglesia construida en la cima del cerro principal, edificada en el siglo XVII (*Fotografías 2 y 3*).<sup>121</sup>

Los registros que proceden de mediados del siglo XVIII mencionan que la virgen de Hool fue de las más veneradas de entre muchas otras imágenes (*Fotografía 3*). A su pequeña capilla llegaba la población española de Campeche en una visita de tres días. En éstas se privilegiaba a los españoles para presenciar la ceremonia principal, quedando los indígenas excluidos. Para estos se hacía una segunda misa menos suntuosa, mostrándoles una celebración hispánica esencialmente.<sup>122</sup>

Hool y Chuiná son los dos santuarios que existen en la región de Champotón. Ambos santuarios presentan similares características geográficas, como un cerro el centro cercano a una laguna. La tradición oral asegura que la virgen de Hool se encontró en la laguna. Inmediatamente después se llevó al cerro, sin embargo, la imagen regresó a la laguna. Por esa razón se le construyó su capilla en la punta del cerro, para que la virgen supiera que ahí tenía su casa y se quedara en ella.<sup>123</sup> La patrona del santuario de Hool es la virgen de la Candelaria y su fiesta es el 2 de febrero.<sup>124</sup>

<sup>120</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial, la empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid: Alianza, 1992, p. 471.

<sup>121</sup> P. Gerhard, *La frontera sureste...*, *op. cit.*, p. 96.

<sup>122</sup> Nancy Farriss, *La sociedad maya...*, *op. cit.*, p. 472.

<sup>123</sup> La primer patrona del pueblo fue "Nuestra Señora de la Asunción". Posteriormente, al parecer sin causas contundentes se cambió a "Nuestra Señora de Hool". Es la imagen mariana de la virgen de la Candelaria. También, se cambiando la fecha de celebración, de diciembre a febrero, al parecer porque en noviembre llovía mucho. Investigación de Efraín Durán Reyes, *Historia de la Iglesia de Hool*, Centro INAH Campeche. Octubre 9 de 2003 (*no publicada*).

<sup>124</sup> El 2 de febrero es una fecha muy relacionada con los ciclos agrícolas.





*Fotografía 2 y 3. La Iglesia y virgen de Hool*

Hool es conocido como un santuario local ya que durante los días de fiesta asisten personas provenientes de localidades cercanas como Champotón y otras zonas de Campeche. De forma distinta, Chuiná es un santuario regional. A su alrededor se genera un culto creciente entre la población indígena y la que no lo es. La población establecida en la península de Yucatán en comunidades de tradición maya de los actuales estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo acude el santuario en forma de peregrinaciones.<sup>125</sup> También, otros peregrinos provienen de los estados de Tabasco y Chiapas. Asimismo, la población proveniente del norte de la República Mexicana y que se asentó en Campeche en la década de los setenta visitan constantemente el santuario. En la actualidad, Chuiná es un santuario al que acude población diversa.<sup>126</sup>

### **2.3.1. Santuario de Chuiná**

Actualmente, el santuario de Chuiná es uno de los centros religiosos más importantes de la región de Champotón, incluso de la península de Yucatán.<sup>127</sup> Recibe un importante

<sup>125</sup> La población de muchas comunidades mayas, conocen la tradición de milagros de la virgen de Chuiná, así como de la importancia de la cueva, el cerro, sobretodo el agua bendita que se lleva para curar enfermedades. Sin embargo, no asisten al santuario o la fiesta porque es muy costoso.

<sup>126</sup> La parte sur de Campeche está poblada por personas que provienen de diferentes regiones del país principalmente del norte, así como de Chiapas. Toda esta población se ha integrado muy bien a las festividades de la región.

<sup>127</sup> Los peregrinos de edad avanzada mencionan que antiguamente se llegaba al cerro de Chuiná caminando, a caballo o en Carretas desde Sabancuy o lugares cercanos al sitio. Algunas veces el viaje

número de peregrinaciones provenientes de los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Ella F. Quintal y un equipo de investigadores han identificado que en la península de Yucatán se localizan más de veinte santuarios oficiales y no oficiales.<sup>128</sup> Para los peregrinos, el peso simbólico de estos sitios religiosos puede estar constituido por diferentes elementos semióticos, entre las que destacan la ubicación formas geográficas, y las imágenes a las que se les rinde devoción.

Estos autores sostienen que los santuarios de la península de Yucatán se clasifican en cuatro categorías: a) prehispánicos, están conformados desde antes del contacto español; b) coloniales, están dedicados a imágenes santas promovidas por los españoles; c) modernos, surgen después de la independencia de México y están relacionados con fenómenos aparicionistas;<sup>129</sup> d) móviles, están asociados a una religiosidad autónoma y tienen la característica de que los santos es que son trasladados constantemente.<sup>130</sup> Quintal junto al equipo de investigadores señalaron que el santuario de Chuiná entra en el tercer grupo.<sup>131</sup> Es decir, surgió por contener características geográficas acorde a una serie de simbolizaciones propias de las culturas indígenas relacionadas con el espacio.

El santuario de Chuiná (*Mapa 1*) es de reciente surgimiento, sin embargo, en su geografía se conjuntan elementos geográficos característicos de los santuarios indígenas como el santuario de la virgen de Guadalupe en el centro de México. Estos tipo de santuarios tiene un cerro predominante en el paisaje; una cueva con fuente de agua. En particular, en la cultura maya cada uno de estos elementos está impregnado de significados profundos.

---

duraba tres días caminando, por lo que se debía permanecer en el lugar durante los días de fiesta acampando a un costado de la laguna.

<sup>128</sup> Quintal con el equipo de investigadores hacen una clasificación de los santuarios de la península de Yucatán. a) Santuarios Marianos en Yucatán: el de la Inmaculada Concepción en Izamal, el de la Virgen Viajera de Buctzotz, el de la “Pobre de Dios” en Tetiz, el de la Virgen de la Candelaria en Valladolid, el de la Virgen de Guadalupe de Acanceh y el del Barrio de San Cristóbal en la ciudad de Mérida; b) Santuarios de Cristos Negros: el del Santo Cristo de las Ampollas en la ciudad de Mérida, el del Santo de Sitalpech, el del Santo Cristo de la Expectación de Citilcum, el del Santo Cristo de la Transfiguración de Chumayel y el Santo Cristo de Ichmul; c) Otros de Yucatán: Xocén donde se venera la “Santísima Cruz Tun Tres Personas” y Tizimín a los Tres Reyes Magos; d) santuario del estado de Campeche: el de el Cristo Negro de San Román, el de la virgen de Chuiná y el de la virgen de Hool, estos últimos en Champotón; e) santuario de Quintana Roo: santuarios dedicados a la cruz (llamados “Santísima” o “Santísimo”, éstos son Tixcacal, Guardia, Chanchah Veracruz y Chumpón, del municipio de Carrillo Puerto y la “Santísima” en Tulum. Ella F. Quintal, (*et. al.*). “*U Lu’umil maya w’iiniko’ob...*”, art. cit., Págs. 329-331.

<sup>129</sup> Los santuarios relacionados a una tradición *aparicionista* fueron introducidos en América en el momento del contacto español. Muchos lugares de culto indígena se convirtieron en recintos marianos.

<sup>130</sup> E. Quintal, (*et. al.*). “*U Lu’umil maya...*”, art. cit., p. 332.

<sup>131</sup> *Idem.*



Mapa 1. Vista satelital del santuario de Chuiná

Chuiná significa, en lengua maya yucateco, “casas costuradas”. Se compone de *chuy*, costurar, y *na'*, casa. Es posible que esta palabra se relacione con las casas provisionales de la población que emigraba temporalmente a la zona para cultivar.<sup>132</sup>

### 2.3.2. La institución católica en el santuario de Chuiná

Eduardo Negrín Baeza,<sup>133</sup> asistió al santuario de Chuiná durante la primera mitad del siglo XX. Él refiere que en aquella época, en el cerro únicamente había tres grandes piedras que se encontraban a un costado del cerro. En particular, era una de éstas muy importante para los peregrinos, pues decían que en esa piedra se veía a una virgen. Razón por la cual los peregrinos que acudían al santuario, en aquella época, se presentaban ante las enormes piedras. Cabe señalar que en aquel tiempo no se había construido capilla alguna en el cerro,<sup>134</sup> aunque ahí se oficiaba misa los días de

<sup>132</sup> Juan Kamal. Timucuy, Yucatán. 2007.

<sup>133</sup> Eduardo Negrín Baeza, presidente Municipal de Champotón en 1950, vivió desde muy pequeño en la zona de Chuiná. Su familia era dueña de este lugar. Él recuerda que su familia le prestaba terrenos a los campesinos mayas para cultivar maíz en los alrededores de las lagunas de Chuiná. Durante su jurisdicción se abrió el camino de las aguadas de Chuiná a Champotón debido a la importante afluencia de personas que asistían año con año a la fiesta tradicional del cerro de Chuiná. (Eduardo Negrín Baeza, 93 años. Entrevista en el Distrito Federal. Octubre de 2008).

<sup>134</sup> Alfonso Castillo Huchin menciona que los peregrinos decían que esas piedras “eran los guardianes” de la casa de la Virgen. Testimonio. Chuiná, Champotón. Abril de 2007. También se dice que aquellas piedras son las puertas del “lugar encantado”, pues antes fue un palacio. Testimonio de Benito Tamay. Profesor de Primaria. Pucnachén, Campeche. Diciembre 2006.

peregrinación.<sup>135</sup> Posteriormente, fue colocada una pequeña imagen de la Virgen de Guadalupe sobre una de esas piedras.

De acuerdo con Alfonso Castillo,<sup>136</sup> el primer altar fue construido en 1950 por Cesar Novelo, el párroco de Champotón. Actualmente esa capilla está cubierta por agua, ya que la fuerza del huracán Roxana (1995) la inundó igual que a todo el pueblo. Alrededor de 1975 se construyó un segundo altar. Este altar se cayó debido a la mala construcción y a las inclemencias del medio ambiente.<sup>137</sup> Actualmente en lo alto del cerro se construye una iglesia de grandes proporciones.

### 2.3.3. Tiempo de fiesta en el santuario de Chuiná

Los peregrinos saben que antiguamente en Chuiná se rendía devoción a una virgen católica, sin embargo, para ellos ésta no era una advocación particular, por lo cual se le llamó “Virgen de Chuiná”. Ésta es una Virgen asociada con la naturaleza, pues ella vive entre las montañas y apartada de los pueblos. Posterior al establecimiento del pueblo de Aquiles Serdán en los alrededores del cerro, la iglesia católica introdujo como patrona del santuario a la virgen de los Dolores.<sup>138</sup> Para la edificación de la primera iglesia en el santuario, se llevó a Chuiná la imagen de la virgen de los Dolores de Champotón.

Aunque la fecha de festejo de la Virgen de Chuiná se aproxima al día en que se celebra la virgen de los Dolores; ambas fechas no coinciden. El día en que se celebra la virgen de los Dolores es movable y se ajusta el viernes anterior al domingo de ramos,<sup>139</sup> mientras que la fiesta de Chuiná comienza el Domingo de Ramos y termina hasta el siguiente viernes: Viernes Santo.<sup>140</sup> Precisamente, este día nadie debe permanecer en el sitio.<sup>141</sup>

<sup>135</sup> Comunicación personal. Eduardo Negrin Baeza. Octubre de 2008.

<sup>136</sup> Alfonso Castillo Huchim es uno de los primeros pobladores del pueblo de Aquiles Serdán Chuiná. Testimonio, Chuiná, Champotón. Abril de 2007.

<sup>137</sup> Alonso Castillo. Habitante y fundador del pueblo de Aquiles Serdán Chuiná. Abril 2007.

<sup>138</sup> Dicha imagen proviene de Champotón y sólo permanece en el santuario durante los días de fiesta.

<sup>139</sup> En algunas regiones se considera que la celebración a la virgen de los Dolores marca el inicio de la Semana Santa.

<sup>140</sup> La mayoría de la gente se quedaba casi una semana en el lugar. Se llevaba pavos, gallinas y puercos para irlos matando en el camino a Chuiná.

<sup>141</sup> Las actividades católicas relacionadas con el Viernes Santo, como la crucifixión de Cristo, no pertenecen a la tradición del santuario.

El festejo de la Virgen de Chuiná se realiza a partir del domingo de ramos hasta el Viernes Santo.<sup>142</sup> Éste, se ajusta a la calendarización de la Semana Santa, ya que está determina por días móviles, los cuales se miden por la fecha posterior a la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera. De igual forma, estas fechas son fundamentales para las sociedades regidas por calendarios agrícolas, ya que en este periodo se presenta la lunación que marca el inicio del ciclo agrícola. Para los campesinos este fenómeno señala el comienzo del nuevo ciclo fértil. La luna más importante del año es la primera luna llena después del equinoccio de primavera.<sup>143</sup>

La investigación de Henri Prémont ilustra bien lo que ocurren en la tierra durante la primera lunación del ciclo fértil. El autor menciona que la “lunación goza de la reputación de estimular la savia para desatar el ritmo de la vida. Desde las raíces hasta las yemas, el fenómeno de empuje entra en acción”. Es el tiempo más fértil del año cuando las plantas van a germinar con más fuerza.<sup>144</sup> De esta manera, el fenómeno que ocurre durante la Semana Santa se relaciona con los ciclos agrícolas de la sociedad maya. También, a través de la festividad en el santuario se logra una importante vinculación religiosa con dicho fenómeno natural.

#### **2.3.4. Antecedentes de la tradición aparicionista**

La forma de evangelización a la población indígena permitió la conformación de una nueva religión que incluía las prácticas religiosas propias de los indígenas. Esto sucedió con las imágenes católicas, pues éstas se adecuaban a concepciones religiosas antes concebidas. La Virgen María es una imagen central en la religión católica, y durante los primeros siglos de dominación ésta fue adaptada a diversos espacios religioso.

Existen diversos factores que favorecieron el surgimiento de santuarios marianos. Para la población indígena fue relativamente fácil sustituir a las deidades o ídolos propios con la imagen mariana. El caso más sobresaliente de la conjunción de la Virgen María con una deidad indígena es la Virgen de Guadalupe. Lo que dio

---

<sup>142</sup> Durante la Semana Santa se realizan actividades particulares en cada comunidad maya de la península. Villa Rojas menciona que en Tisuk se prende el *Suyuy-Kak*, que es similar al fuego nuevo mexicana. También, las personas de las comunidades mayas se mantienen en sus hogares realizando trabajos más sencillos. Véase: A. Villa Rojas, *Los elegidos de dios...*, op. cit., p. 351.

<sup>143</sup> Los ch'oles llaman a la imagen de la virgen *Xunan*, de la misma manera que se le llama a la luna llena. Es posible que la luna se entienda como el objeto de forma antropomorfa con la imagen de la virgen. Informante: Doña Carmen López, El Carmen II, Xpujil, Campeche.

<sup>144</sup> Henri Prémont. *Los misterios de la Luna, y las influencias sobre nuestro comportamiento*, España: Arias Montano Editores, 1990, p.153.

legitimidad a esta conjunción fue la “aparición”. No obstante, el fenómeno aparicionista de la Virgen María fue muy frecuente en diferentes regiones indígenas durante el primer período de evangelización.<sup>145</sup>

La población indígena tomó el modelo guadalupano y constantemente refería alguna aparición mariana. La mayoría de las apariciones registradas por los evangelizadores se caracterizaban por haberse presentado ante una persona de estrato humilde. La imagen le solicitaba la construcción de un santuario dedicado a ella.<sup>146</sup> Tal es el caso de la virgen de la Concepción en Hool, ubicado en Champotón. En su honor se edificó una iglesia en lo alto de un cerro. Por su parte, la aparición de la Virgen de Chuiná no se relacionó con una imagen física específica, sino por el lugar en que se apareció.

La devoción que los indígenas le tenían a ambas imágenes, a la Virgen María y a la Virgen de Guadalupe, fue producto de su aparición misma. Ésta fue vista como un milagro. En el caso de la Virgen de Chuiná, su aparición no fue en un antiguo centro de culto maya propiamente, ni en un espacio que se encuentra en las poblaciones mayas, sino en un espacio que si bien estaba apartado de su territorio de origen, apareció en un territorio en el que trabajaban. Con esto la población maya buscaba que este territorio se legitimara como propio. Lo cual se produjo de forma religiosa.

Los mayas desarrollaron una forma de vincularse a la imagen de acuerdo a sus particulares expresiones religiosas. Actualmente, la Virgen de Chuiná es conocida por los peregrinos como aparicionista. Una parte importante de los visitantes aseguran haber visto a la virgen. Como se relata a continuación. La imagen de Chuiná es la misma que aparece en las fotografías: la virgen de los Dolores. Esta imagen es aceptada por algunos por los creyentes, pues aseguran que “cuando le tomaron su fotografía a la Virgen, [ella] se apareció junto a la iglesia. Así estaba antes de que fuera encantado su palacio”.<sup>147</sup> No obstante, algunos otros creyentes aseguran que “la Virgen de Chuiná, no es la misma que está en la fotografía, la cambiaron. Cuando yo la vi, ella tenía su vestido blanco”.<sup>148</sup>

Una de las cualidades de la Virgen de Chuiná es que durante sus días de fiesta es posible verla en el cerro, sin embargo, quien llega a verla es “por su suerte”. Algunos peregrinos relatan que la han visto varias veces, en diferentes momentos de su vida. De

---

<sup>145</sup> Luis Weckmann. *La herencia medieval de México*, México: El Colegio de México, 1984, p 240.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>147</sup> Raquel Canché. 60 años. Halacho, Yucatán. Vendedora de milagritos en el santuario.

<sup>148</sup> Alejandro Moo. Habitante de Nunikiní. Agosto 2009.

acuerdo a la narrativa, es posible ver a la Virgen en la forma de las nubes; en la sombra que éstas proyectan en el cerro; también su silueta posada en alguna parte del cerro. Por ejemplo, una peregrina asegura haberla visto portando su corona de oro, la cual reflejaba los rayos del sol. Muchos de los peregrinos tienen el anhelo de ver a la Virgen al peregrinar al santuario de Chuiná.

### 2.3.5. Geografía simbólica del santuario

Se considera al santuario de Chuiná el cerro principal del área y sus alrededores. El cerro cuenta con cuarenta metros de alto,<sup>149</sup> está rodeado por cinco lagunas. La más pequeña de éstas se encontraba frente al cerro; otras dos a sus costados y las dos últimas estaban atrás del cerro (*Fotografía 4*).<sup>150</sup> Sin embargo, hoy en día estas lagunas forman una sola debido a la precipitación fluvial que provocó el paso del huracán Isidoro (2002) por Campeche. Posiblemente estas lagunas son cenotes, pues su fuente de agua proviene del subsuelo.<sup>151</sup> Además, no tiene una desembocadura natural. Por tal motivo, los pobladores del pueblo construyeron una salida artificial hacía el mar.

Al frente del cerro, a una altura media, se localiza una pequeña cavidad llamada por los devotos “cueva” o “pozo”.<sup>152</sup> Don Alfonso Castillo refiere que ese pozo conduce a un “cuarto de un mecate”, ó sea aproximadamente veinte metros de largo.<sup>153</sup> Las personas aseguran que antiguamente en el interior de ese pozo caía un pequeño chorro de agua. Sin embargo, otras versiones aseguran que no es posible que una persona se introduzca en esta cueva pues es muy angosta. Lo cual muestra que la geografía natural no corresponde del todo a las creencias que se tiene sobre éstas.

---

<sup>149</sup> Para acceder a la cima del cerro de Chuiná se debe escalar una pendiente rocosa, por lo que muchas veces los peregrinos resbalan, razón por la cual durante la fiesta de cada año se registra, por lo menos, un accidentado.

<sup>150</sup> He registrado en la narrativa que se considera que son nueve lagunas las que se encuentran en el santuario. Recordemos que el nueve tiene significados para la cultura maya.

<sup>151</sup> Es posible que esta afirmación sea acertada. Aunque la definición de cenote es muy amplia y puede implicar confusiones. En el diccionario Codemex, *ts'onot* se define como “abismo, profundidad, lagos de agua dulce, manantial; receptáculos profundos de agua que se dicen cenotes; cenote, abismo, profundidad sin fondo, caverna con agua depositada”. A. Barrera Vásquez, *Diccionario Maya Cordemex....op.cit.*, p. 889-890). Utilizaré el término “lagunas”, pues es la forma que los devotos las llaman.

<sup>152</sup> Este pozo, por las características geográficas que posee, se puede clasificar como *cueva* pues es una cavidad natural excavada en la roca de pequeñas dimensiones. Hoffman, *et al. Manual de bioespeleología (con nuevas aportaciones de Morelos y Guerrero, México)*, México: UNAM, 1986, p. 256.

<sup>153</sup> Testimonio de Alfonso Castillo Huchin. Habitante de Aquiles Serdán Chuiná, Champotón. Abril de 2007.



Fotografía 4. Cerro y laguna de Chuiná

En la parte frontal del cerro se encuentran dos enormes piedras agrietadas. Hace algunos años investigadores norteamericanos las dinamitaron con el propósito de comprobar si las piedras albergaban el tesoro que los devotos mencionaban.<sup>154</sup> Al dinamitar las piedras una de ellas se fracturó cayendo un fragmento en la laguna.<sup>155</sup>

Las piedras son elementos fundamentales en la geografía semiótica del santuario, así lo refiere el siguiente relato:

[...] parece artificial pero es natural, esas piedras enormes, [...] son una sola pieza. Se puede creer que es la entrada de aquel lugar que fue antes de que se quedara encantado. Como la entrada al palacio del que salió la *muchacha* para que le hicieran el altar.<sup>156</sup>

Las piedras, para los devotos, son la entrada al interior del cerro, lugar donde vive la “muchacha”, como le llaman a la Virgen de Chuiná. Las piedras para la cultura maya son elementos que son el conducto de la Virgen al plano terrestre durante el tiempo de fiesta (*siguientes fotografías*).

<sup>154</sup> Testimonio de Eduardo Negrín Baeza. México, DF. 2008.

<sup>155</sup> Cuenta la leyenda que los extranjeros cayeron también a la laguna y murieron devorados por los lagartos como castigo a tal atrevimiento. Véase: Eduardo Negrín Baeza. “Las aguadas de Chuiná”, en *Huella*, Campeche, Ayuntamiento de Campeche, 1985, p. 32.

<sup>156</sup> Conversación con Benito Tamay, profesor de primaria. Pucnachén, Calkiní, diciembre de 2006.





*Fotografías 5, 6, 7 y 8. (Arriba) Cerro y laguna de Chuinán; (abajo) imagen de la Virgen sobre las piedras y estandarte entregado a la Virgen en el cerro de Chuinán*

#### **2.4. Vinculo de San Diego con la Virgen de Chuinán**

Es posible considerar a los santos patronos de una comunidad como un signo de identidad entre los habitantes de un territorio específico. El santo patrono es muy querido y estimado. La población maya de la península de Yucatán establece relaciones simbólicas con sus santos y los asocia con el espacio en que habitan. Un relato que muestra claramente la vinculación entre los seres poderosos para ellos, así como con el espacio simbólico para los mayas. Benito Chim comparte un sueño que le permite, como maya procedente de Nunkiní, legitimar el poder de la Virgen de Chuinán.

[...] Es la única montaña que tiene el rumbo de Escárcega. Eran montes buenos para trabajar en tiempos de esclavos. Chuiná es un lugar que era montaña, hace como ochenta años. Entonces es un cerro alto. Son nueve, no son doce personas, ellos vieron el bulto así, vieron a una muchacha tres veces que pasó por allí, vio a la Virgen. Pasaron tres meses le hablaron. Él lo dijo, yo vi a la Virgen en ese cerro. Fue cuando fomentaron el pueblo de Chuiná.

Hace treinta años que viví allá, porque aquí no había trabajo. Siempre hay que buscar dónde trabajar y fui. Allá conseguí el trabajo. Entonces, estaba cortado mi pie, éste (señala su pie derecho), lo corté con hacha. Tenía tres semanas que lo tengo cortado y no tengo dinero. Y no sé dónde voy a conseguir trabajo y lo tenía cortado, así.

Ahí [en] una mata grande que se llama Pucté, la gente vive allá. Entonces, le conté a una señora que tengo cortado con una hacha el pie, y me dijo -mira compra una veladora llévala al altar del cerro [de Chuiná]. De veras, no te estoy engañando, es un bien para ti. Te estoy haciendo un favor al decirte que lo llesves-. -Ta' bueno-, le dije. Entonces fui al cerro con la veladora. Subí y le pedí a la Virgen. Bajé y metí el pie en el agua [de la laguna]. Entonces me quité y fui donde se quedan los señores de abajo.

En la noche agarré mi sueño. En mi sueño estoy hablando y vi que viene esa mujer. Es una señora que conozco de otro lado, parecida a ella. Bueno, en mi sueño estoy hablando y dije -¿cómo llegó acá?-. Agarré mi sueño, otra vez. Era de noche y esa señora me está hablando a mí y sentí que pasó su mano así, sobre mi pie, y sentí como un aire fresco. Me dice -ésta es mi casa-. Ahora si te conozco [le dije]. [Dijo ella] ¡Vamos, vamos! Y subimos a la punta del cerro y llegando arriba había como una escalera, entre allí. Cuando lo vi es ese San Diego y cuanto lo vi es [la Virgen] Fátima. Yo vi era su retrato. Todos estaban allá. Cuando vi mi pie estaba curado, como si nada. Baje contento. Entonces le prometí que hasta que llegue su cuarto día [de fiesta] me quito. Entonces, estoy ganando, así.<sup>157</sup>

En el sueño relatado se contiene los aspectos históricos, cosmológicos y religiosos que muestran el sistema de creencias de la población maya que cobran actualidad en la vida religiosa de la población maya. El narrador del sueño conforma una información que le permite generar adecuar un sistema religioso al nuevo territorio, al cual, llegan a trabajar. Es decir, en este relato se hacen vigentes las creencias en torno al santuario que han sido conformadas a lo largo de su proceso histórico de su sociedad se hace vigente en el momento en que requirió la demostración del poder de la Virgen para tenerle fe. La historia que relata la narración anterior, muestra que los campesinos al trabajar en las montañas de Escárcega consideraban fundamental sentirse protegidos por una imagen católica y asociada al santo patrono de su pueblo y a la Virgen de Fátima, venerada en Calkiní entre otras cosas por tener un pozo de agua *suhuy* en el atrio de su iglesia, ciudad vecina de Nunkiní.

La narración legítima ante su propia sociedad su creencia en la Virgen de Chuiná. Esto de acuerdo a la presencia de nueve personas campesinas que la ven por primera

---

<sup>157</sup> Benito Chim Aké. 64 años. Habitante de Nunkiní, Campeche. Noviembre de 2009.

vez. Así como el sitio en que se encuentra el santuario, las montañas a las que va la gente maya a trabajar. Además, la Virgen se encuentra en el interior del cerro ayudándole a legitimarla al estar acompañada de las imágenes católicas reconocidas en la propia comunidad de donde procede el narrador. Por último, los peregrinos se retiran el cuarto día de fiesta del santuario. Es decir, la fiesta se marca de acuerdo al cálculo de que comienza el lunes y termina el Jueves Santo.

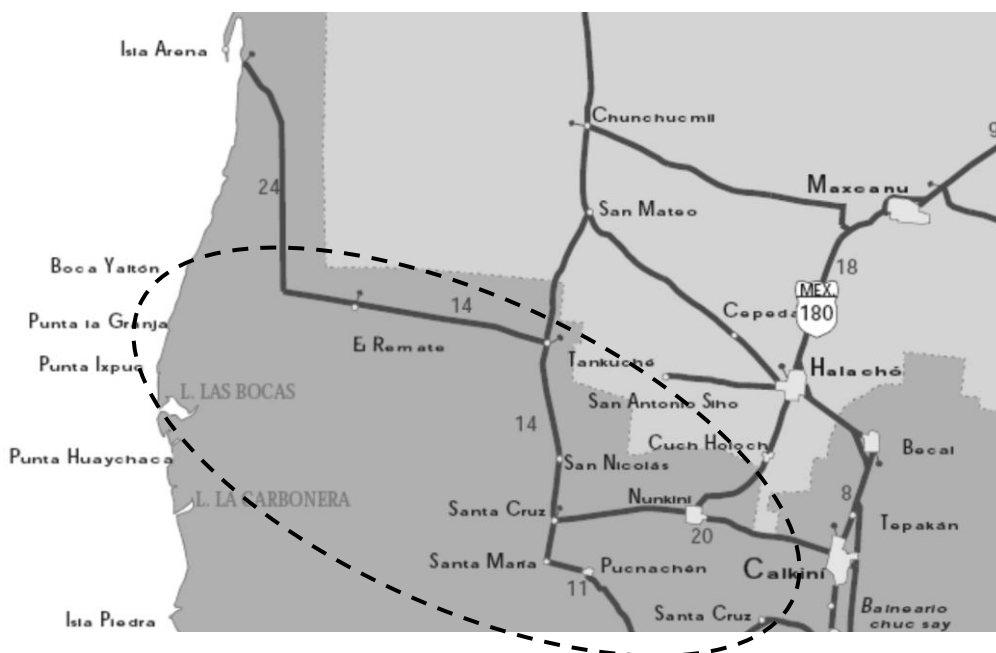
Finalmente, el vasto contenido simbólico que contiene el santuario de Chuiná, así como la forma en que los peregrinos mayas conforman su religiosidad requieren de una profunda reflexión. Para lo cual no ayudará conocer en profundidad la cosmovisión maya de Nunkiní, como una de las comunidades que peregrinan a Chuiná.

## Capítulo III

### Aspectos históricos de la comunidad de Nunkiní

#### 3.1. Territorio de Nunkiní

Nunkiní es un pueblo del Camino Real.<sup>158</sup> Está ubicado en el municipio de Calkiní, al norte del estado de Campeche (*Mapa 2*). Justo en la frontera con el estado de Yucatán. Actualmente cuenta con 5,556 habitantes, de los cuales, el 81 por ciento son hablantes de lengua maya.<sup>159</sup>



*Mapa 2.* Ubicación geográfica de los pueblos que comprenden la Sección Municipal de Nunkiní. (Tomado de INEGI)<sup>160</sup>

La comunidad de Nunkiní es la cabecera de la Sección Municipal que lleva su nombre; se localiza en el municipio de Calkiní, Campeche. Esta sección cuenta con 4,710 hectáreas; la conforman el pueblo de Pucnachén, los ejidos de San Nicolás, Santa Cruz Ex-Hacienda, Hacienda Tankuché y Santa María, además de varios asentamientos

<sup>158</sup> Se le llama Camino Real a la ruta que inicia en progreso, Yucatán y termina en Campeche. Pasa por Kopomá, Chochola, Maxcanú y Halacho, Yucatán; y Calkiní, Hecelchakán y Tenabo, Campeche. Es preciso señalar que la población maya del estado de Campeche se concentra en estos últimos tres municipios y, también, Hopolchén.

<sup>159</sup> En Nunkiní 4212 habitantes hablan la lengua maya. Censo General de Población y Vivienda 2005, INEGI.

<sup>160</sup> Véase: <http://mapserver.inegi.gob.mx/geografia/espanol/estados/camp/imgs04/campeche.pdf>

que permanecen en la categoría de “ranchos”.<sup>161</sup> Los pobladores llaman a la zona pueblos de *chenes* (pozos), por la abundancia de pozos.<sup>162</sup> Esto se debe a que por mucho tiempo estos fueron el principal abastecimiento de agua.

Actualmente, el ejido de Nunkiní cuenta con una extensión territorial de 7,234 hectáreas,<sup>163</sup> más una ampliación de 2,160.<sup>164</sup> En 1973, Nunkiní recibió una donación de tierras que permitió que se ampliara el ejido.<sup>165</sup> Las tierras cultivadas de Nunkiní son ejidales, aunque existen algunos solares de propiedad privada. Por otro lado, la mayor parte de la superficie del ejido está ocupada por la ganadería extensiva de poca escala.<sup>166</sup> Al interior del pueblo, la situación de la propiedad es distinta, pues los terrenos habitados son propiedad privada.

El territorio del ejido de Nunkiní tiene una superficie pedregosa y áreas de tierra caliza blanda, que en maya se le llama *sahcab* (tierra blanca). Esta característica permite que se formen cavidades de diversas dimensiones.<sup>167</sup> La población hasta hace algunos años se abastecía de agua únicamente de los pozos que están estratégicamente ubicados en cada barrio del pueblo. También, muchas familias contaban con pozos en sus solares y en los terrenos del monte en los que trabaja la milpa. Durante los largos recorridos que separan a la comunidad de la milpa, los campesinos se abastecen de agua de los *haltunes* o pequeñas aguadas que están en el camino.

En Nunkiní la producción agrícola no es muy diversa. El cultivo de maíz ocupa el 91.35% de la superficie agrícola. En el 8.6% restante se produce principalmente sandía, chicozapote, frutas, hortalizas, chile, tomate, naranja, mandarina, limón, mango y aguacate.<sup>168</sup> Por su parte, el clima predominante es cálido subhúmedo, con lluvias en verano y otoño. La temperatura en los meses de menor calor es en promedio de 18° C.

---

<sup>161</sup> Alicia E. Gómez Montejo: *Las Juntas Municipales del Estado de Campeche. Una breve descripción*, Campeche: Tesis, Universidad Autónoma de Campeche, 2002.

<sup>162</sup> Es importante destacar que esto solamente denomina una característica de la zona. Por lo que debe hacer hincapié en que no es la región de Los Chenes. Esta última abarca los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Hopelchén. En esta región se localiza el mayor porcentaje de población indígena en el estado de Campeche. Véase en Campeche y economía.

<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoestatal/campeche/opcion06.html>

<sup>163</sup> Publicado en DOF el 25 de febrero de 1937.

<sup>164</sup> Ampliación aprobada el 6 de julio de 1936 a cargo de la Comisión Agraria Mixta.

<sup>165</sup> En 1970 se donaron algunas hectáreas al ejido de Nunkiní y 1973 se entró a abrir la brecha de la mensura durante el gobierno de Carlos Sansores Pérez (1967-1973). Información proporcionada por Erasmo Haas Ac. Nunkiní.

<sup>166</sup> Los pobladores del pueblo pueden entrar a las tierras del ejido a hacer la milpa.

<sup>167</sup> La calidad de los terrenos para los cultivos varía enormemente entre uno y otro, pues en ocasiones es buena y a otras veces es imposible la siembra, ya que en estos terrenos abundan las grandes lajas. Lo mismo sucede en los solares de casas.

<sup>168</sup> *Reserva de la Biosfera de Los Petenes (borrador). Programa de conservación y manejo*, México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2006, p. 28.

Las medias anuales son mayores a 22° C. Las precipitaciones pluviales fluctúan entre 800 mm. y 1,100 mm. En el periodo que comprende de mayo a septiembre se presenta mayor cantidad de lluvia.<sup>169</sup>

### **3.1.1. Ecosistemas de Nunkiní**

En Nunkiní, al igual que en el 50% del territorio del Municipio de Calkiní, se encuentra vegetación de Selva Baja. Se distingue la especie leñosa. Su vegetación alcanza una altura de entre seis y quince metros de alto. Este tipo de vegetación está distribuida sobre las laderas de los cerros; está asociada con vegetación secundaria producto de los desmontes. En la zona se desarrollan especies como el chukún, el chimay, el jabin, el jalche, el zapote, el huano, entre otras. En lo que a fauna silvestre se refiere, se encuentra venado, conejo, tigrillo, armadillo, chachalaca, codorniz, tuza, zorro, tepezcuinle, y víbora de múltiples variedades, entre otros animales.

Por otro lado, la parte la Sección Municipal de Nunkiní comprende los pueblos de Nunkiní, Tankuché, Pucnachén, San Nicolás, Santa María, Santa Cruz Exhacienda, cada uno de estos pueblos cuenta con su propia extensión de territorio cultivado. Asimismo, en este territorio se encuentra el área conocida por sus pobladores como Los Petenes, aunque oficialmente reciba el nombre de la Reserva de la Biosfera Protegida Los Petenes.<sup>170</sup> Debido a la importancia que tiene esta zona para la investigación a continuación detallo sus características ambientales.

#### **3.1.1.1. Medio ambiente de Reserva ecológica de Los Petenes**

La Sección Municipal de Nunkiní comprende al poblado del mismo nombre; a una amplia extensión de territorio cultivado; a otros ejidos y sus comunidades; y a una amplia área de petenes.<sup>171</sup> Esta última, forma parte de la Reserva de la Biosfera Protegida Los Petenes.<sup>172</sup> La cual, además de Calkiní, también abarca parte del

---

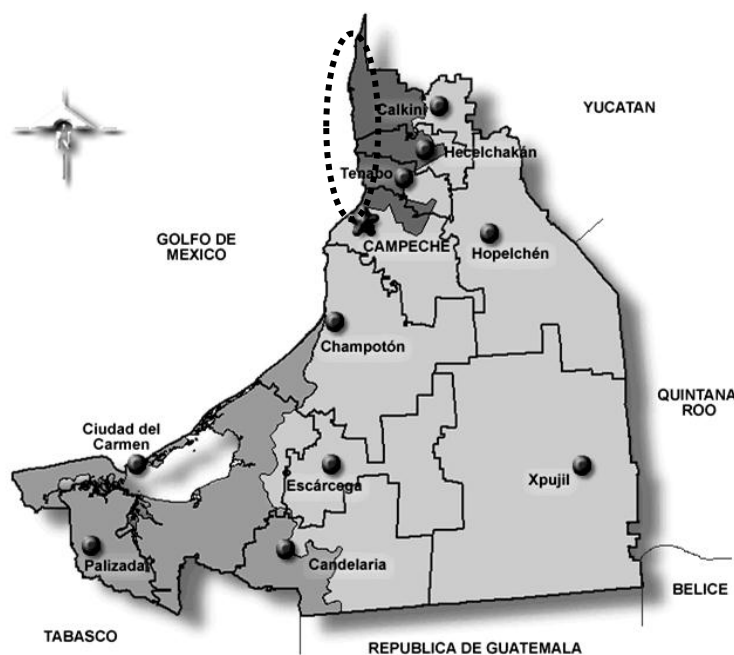
<sup>169</sup> Monografía del municipio de Calkiní, Gobierno del Estado, Instituto de Desarrollo y Formación social h. ayuntamiento de Calkiní. Pág. 8.

<sup>170</sup> La Reserva de la Biosfera Protegida Los Petenes abarca también parte del territorio de Hecelchakán y Tenabo. En adelante se referirá a ella como Reserva los Petenes. *Ibidem*, p. 13.

<sup>171</sup> En 1978 se marcaron los límites territoriales de la Sección Ejidal de Nunkiní.<sup>171</sup>

<sup>172</sup> “[E]n 1996 el Ejecutivo Estatal, decretó como Zona Especial de Protección de Flora y Fauna Silvestre y Acuática el área conocida como Los Petenes. El Decreto fue publicado en el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Campeche, Año V, Número 1175, Tercera Época, páginas 7 a 23,

territorio de los municipios de Hecelchakán, Tenabo y parte del municipio de Campeche (*Mapa 3*).<sup>173</sup>



*Mapa 3.* Territorio que ocupa la Reserva de la Biosfera de Los Petenes

La Reserva de los Petenes se encuentra entre las comunidades mayas del norte de Campeche y el Golfo de México. Por las características de los terrenos en la zona se puede encontrar una amplia diversidad de ecosistemas, entre los que se pueden mencionar petenes, manglares, pastos marinos, selva baja y alta, pantanos, entre otros más. La diversidad ecológica en el área permite el desarrollo de fauna diversa entre la que se puede encontrar jaguar, tigrillo, mono araña, oso hormiguero, aves migratorias, lagartos y serpientes; en cuanto a la flora existe una abundancia huano, palo de tinte, pich<sup>174</sup> y zapote, árbol del se extrae el chicle. De estos árboles se extraen productos con un alto valor comercial.

La zona de Los Petenes es llamada de así por las innumerables aguadas, ojos de agua y manantiales que proveen de agua dulce todo el año, y muchas veces rodean pequeñas lomas que pueden tener forma circular u ovalada. La humedad proveniente de

---

del martes 4 de junio de 1996. La zona así protegida tiene una extensión de 382, 396. 17 hectáreas". Véase en:

[http://www.ecologia.campeche.gob.mx/consultas/temas/los\\_petenes.htm](http://www.ecologia.campeche.gob.mx/consultas/temas/los_petenes.htm)

<sup>173</sup> *Idem.*

<sup>174</sup> Árbol del que se obtiene alimento cuando escasea en maíz.

los ojos de agua que se encuentran en estas lomas permite que se desarrolle sobre éstas una abundante vegetación que concentra árboles muy altos. Esta característica hace la vegetación varíe radicalmente en pequeñas áreas, pues estas espacios de densa vegetación rodeada de agua, pastizales o manglares aparentan ser isletas nombradas en maya como *peteno 'ob* (islas) (*Fotografía 9*).<sup>175</sup>



*Fotografía 9.* Vista aérea de la Reserva de la Biosfera protegida Los Petenes<sup>176</sup>

Sin embargo, es preciso señalar que en idioma maya la palabra petén además de denominar “isla” refiere a “provincia, región o comarca”. Incluso en el diccionario Cordemex se dice que petén es “campos llanos de esta tierra, junto a la mar, a manera de isletas”.<sup>177</sup> Es posible que ésta sea una descripción de la región aquí tratada. Entonces, petén refiere a un área geográfica que se identifica por sus cualidades, como sucede en este caso, por los “petenes” que predominan en la geografía.

<sup>175</sup> En idioma maya, el sufijo *o 'ob* es la marca de plural.

<sup>176</sup> Tomada de: *Reserva de la Biosfera de Los Petenes... op. cit.*, p. 15.

<sup>177</sup> Alfredo Barrera Vásquez (*et. al*), *Diccionario Cordemex. Maya- español, español-maya*, Mérid: Yucatán, 1980, p. 648.



## El Petén del norte de Campeche

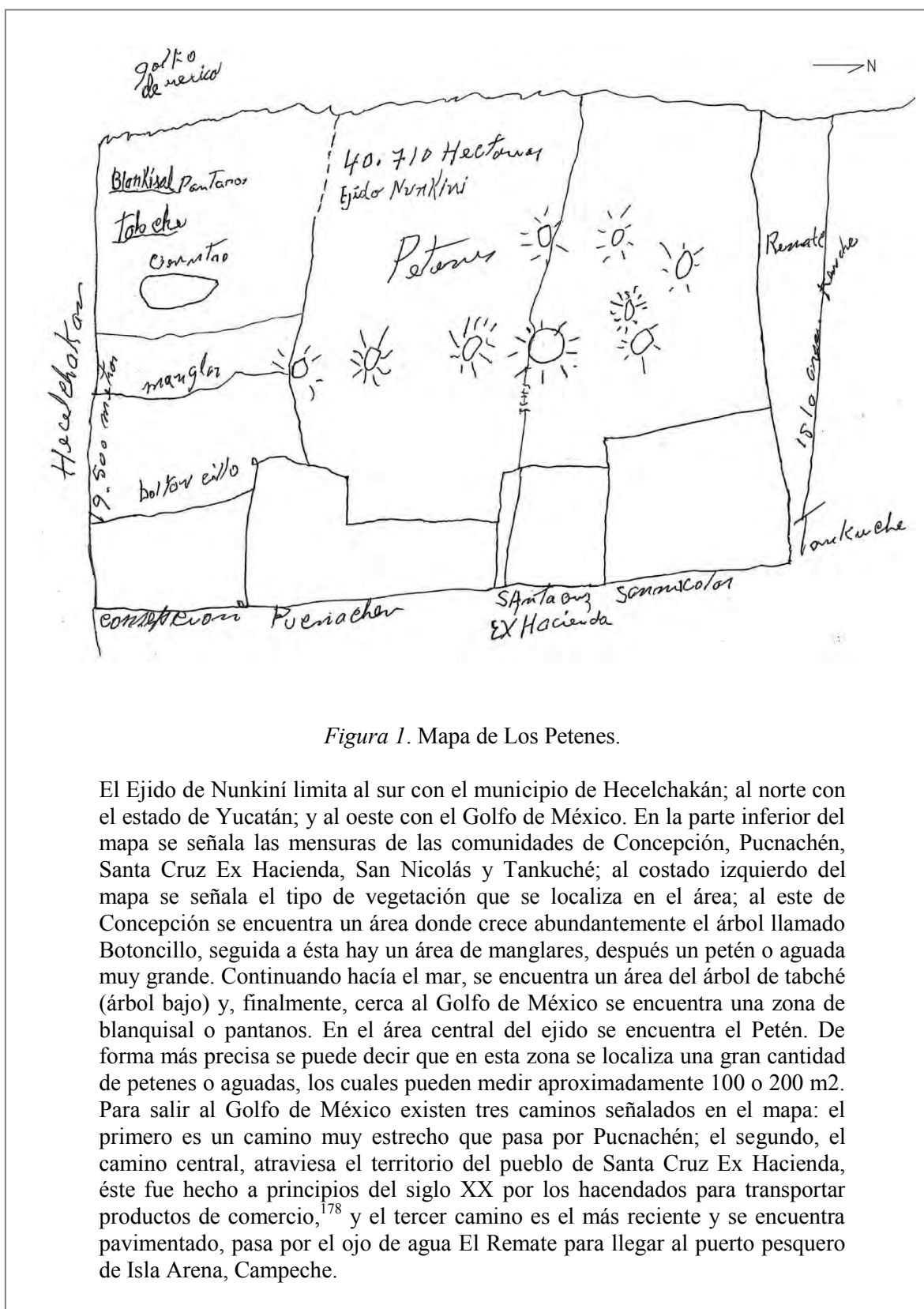


Figura 1. Mapa de Los Petenes.

El Ejido de Nunkini limita al sur con el municipio de Hecelchakán; al norte con el estado de Yucatán; y al oeste con el Golfo de México. En la parte inferior del mapa se señala las mensuras de las comunidades de Concepción, Pucnachén, Santa Cruz Ex Hacienda, San Nicolás y Tankuché; al costado izquierdo del mapa se señala el tipo de vegetación que se localiza en el área; al este de Concepción se encuentra un área donde crece abundantemente el árbol llamado Botoncillo, seguida a ésta hay un área de manglares, después un petén o aguada muy grande. Continuando hacia el mar, se encuentra un área del árbol de tabché (árbol bajo) y, finalmente, cerca al Golfo de México se encuentra una zona de blanquisal o pantanos. En el área central del ejido se encuentra el Petén. De forma más precisa se puede decir que en esta zona se localiza una gran cantidad de petenes o aguadas, los cuales pueden medir aproximadamente 100 o 200 m<sup>2</sup>. Para salir al Golfo de México existen tres caminos señalados en el mapa: el primero es un camino muy estrecho que pasa por Pucnachén; el segundo, el camino central, atraviesa el territorio del pueblo de Santa Cruz Ex Hacienda, éste fue hecho a principios del siglo XX por los hacendados para transportar productos de comercio,<sup>178</sup> y el tercer camino es el más reciente y se encuentra pavimentado, pasa por el ojo de agua El Remate para llegar al puerto pesquero de Isla Arena, Campeche.

<sup>178</sup> Mapa e información de Erasmo Haas Huchim, 74 años de edad, habitante de Nunkini. Agosto de 2009.

Por mucho tiempo, los pobladores de la región han accedido a la zona para recuperar diversas materias primas como chicle, huano, cera, miel de abejas silvestres, entre otros productos que abundan en la zona (*Fotografía 10 y 11*). Asimismo, se incursiona en el área para cazar animales como el venado y tepezcuintle principalmente. La población constantemente pesca mojarras en los ojos de agua. Cabe señalar que las personas entran a la zona de El Petén para realizar actividades eventuales que generalmente se realizan en grupo como la cacería, la recolección de materiales o la pesca.



*Fotografías 10, 11. El Petén: punto geográfico de vegetación selvática.  
Vista de un petén desde el exterior (izq); en el interior (der)*

En esta zona se localiza un ojo de agua, conocido como El Remate, ahí los cazadores descansaban, y se reabastecían de agua dulce y alimento. Hoy en día este lugar fue adaptado como un balneario por la belleza de su entorno ambiental.

### **3.2. Antecedentes históricos de Nunkini**

La palabra Nunkiní se traduce al español como “por donde pasa el sol”.<sup>179</sup> Éste es el último nombre que la comunidad ha recibido. Dicen los ancianos que antiguamente, el pueblo recibía el nombre de *Yumk'in* (lugar de sacerdotes), ya que hace muchos años era tierra de numerosos sacerdotes católicos.<sup>180</sup>

Los habitantes de Nunkiní aseguran que “es un pueblo milenario”<sup>181</sup>. En efecto, los incontables vestigios arqueológicos que se localizan en el interior del pueblo y sus alrededores confirman la antigüedad del asentamiento. Es posible que estos restos materiales procedan del período posclásico, aunque la fecha está aún sin precisar. Uno de los sitios arqueológicos más importantes en Nunkiní es el lugar conocido como Kanmayamúul (“cuatro cerros”). En este sitio se encuentran cinco edificaciones de gran tamaño. Estos montículos también se localizan en el área habitada de la comunidad, por lo que la población vive sobre o entre las construcciones de sus antepasados.

En los territorios de las exhaciendas que se encuentran en la Sección Municipal de Nunkiní también se hallan edificaciones arqueológicas de gran tamaño. En el caso de Tankuché, el Tayasal es el lugar con las construcciones arqueológicas más grandes. En Pucnachén el montículo más grande se encontraba en el centro del pueblo, cerca del parque central, aunque hoy en día la mayor parte de este montículo está destruido. El pueblo de San Nicolás tiene también de estas edificaciones en el centro y alrededores del pueblo. En general, a lo largo de la extensión territorial de Nunkiní se encuentran restos arqueológicos de diversos tamaños y formas, sin embargo, la mayoría de estos presentan enorme deterioro provocado por causas naturales y por la constante actividad humana en su entorno.

Por otro lado, basado en las fuentes coloniales, específicamente en el Códice Calkiní, Tsubasa Okoshi explica que hacía 1565 durante la desintegración de Mayapán, el linaje de los Canul, conformado por nueve *batabo'ob*, intentó tomar el núcleo del gobierno de Calkiní y sus alrededores. Por lo que los Canul sometieron a Nunkiní, quedando Juan Canul como su *batab*. Estos continuaron consolidando su poder en el sector oriental de Calkiní. Indudablemente esto se logró por el parentesco que existía entre el *batab* de Calkiní y los otros *batabo'ob* del *cuchcabal*.<sup>182</sup> Juan Canul, *batab* de

<sup>179</sup> Nunkiní, también es traducido como “Donde nace el sol”. Alicia E. Gómez M., *Las Juntas Municipales...*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>180</sup> Cessia E. Chuc Uc. “Ubicación, toponimia y características físicas de Nunkiní”, en: Blanco y Negro, No. 09, Campeche: INAH Campeche, 2005, p.16.

<sup>181</sup> Hermenegildo Kahum. Habitante de Nunkiní.

<sup>182</sup> *Cuchcabal* fue la organización política que los mayas tenían a la llegada de los españoles y consistía en que había un *batab* principal y otras *batabo'ob* menores que eran subordinados. Véase: Tsubasa

Nunkiní, de acuerdo a Ramón Arzapalo, escribió el *Ritual de los Bacabes*, importante documento en el que se registraron rezos y plegarias mayas.<sup>183</sup>

La tradición oral asegura que a Nunkiní llegaron guerreros “aztecas”. Esto se dice, sin la posibilidad de ubicar la fecha precisa ni a que grupo étnico se refiere esta aseveración. Sin embargo, esto hace referencia a que en el pueblo se asentó un grupo étnico muy distinto a la población de la región. El grupo extranjero se estableció en la parte norte de la comunidad, con la finalidad de no mezclarse con la población maya que ocupaba el lado contrario al asentamiento extranjero, es decir la parte sur del pueblo.<sup>184</sup> Se ha propuesto que la situación provocada por la separación de estos dos grupos, el del norte y el del sur, es la causa de que hasta hace pocos años los barrios no mantuvieran una relación cordial entre ellos y evitaban relacionarse o casarse entre sí. La gente de cada barrio sacaba a pedradas o insultos a quien ingresaba al barrio contrario. Esto se veía con mayor frecuencia durante la celebración del carnaval en la comunidad.

Así, el estudio de la historia de Nunkiní posibilita comprender a la comunidad como un receptor de cambios políticos y sociales que modificaron la cultura de la población maya del norte de Campeche.

### **3.2.1. Establecimiento de las haciendas en la región de Nunkiní**

Es posible decir que la conquista de Yucatán se realizó en un período de casi veinte años y se concluyó con éxito en 1547. Sin embargo, la conquista en la península nunca se completó totalmente, pues hubo algunos grupos mayas que no fueron completamente dominados. La evangelización fue la principal arma que utilizaron los españoles para llevar a cabo la conquista en Yucatán. La instrucción de la fe católica representó la principal forma de mantener a los indígenas apegados al sistema español.<sup>185</sup>

Al no contener minas de metales preciosos, la península de Yucatán no contenía mayor riqueza para los españoles que el trabajo de los indígenas que habitaban la región. Se conformó, entonces, el sistema de encomiendas que consistía en dotar de una porción de tierra, con todo y la población habitante de esas tierras, a los

---

Okoshi: “Los Canul y los Canché: Una interpretación del código Calkiní”, en: *Nuevas perspectivas de la geografía política de los mayas*, México: UNAM, 2006, pp. 39-40.

<sup>183</sup> El ritual de los Bacabes, Traducción de Ramón Arzapalo Marin, México: UNAM, 1987, p. 10.

<sup>184</sup> Cessia E. Chuc Uc: “Ubicación, toponimia...”, art. cit., 2005, p.16.

<sup>185</sup> Ernesto Vargas y Carmen Orihuela: “Descubrimiento, conquista y colonización de México, El contacto”, en *América, contacto e independencia*, Madrid: Gobierno de España, 2008, Págs. 70-72.

conquistadores. De esta manera, los indígenas quedaron encomendados al señor para el que trabajaban. Se puede decir que a cambio, los indígenas recibían protección e instrucción católica.<sup>186</sup>

A mediados del siglo XVI los encomenderos comenzaron a regular el desarrollo económico introduciendo animales de carga (burros, mulas y bueyes). También se introdujeron cerdos, carneros y gallinas. Asimismo, se introdujeron variedades vegetales como cítricos -lima, naranja, limón- y otros frutos como plátano, dátiles, coco y caña de azúcar. Precisamente, Francisco de Montejo, el adelantado, comenzó con la siembra de caña de azúcar, producción que continuaron explotando las haciendas de la península.<sup>187</sup> Peter Gerhard menciona, de acuerdo a las fuentes, que “Numkiní”, así como otras comunidades fueron encomendadas en 1543 a Jorge Hernández. Las mismas encomiendas fueron reasignadas a Francisco de Quiroz y posteriormente las comunidades pasaron a la corona antes de 1606.<sup>188</sup>

Muchas veces los mayas que permanecieron libres se emplearon en las haciendas recibiendo una paga muy baja, lo que implicaba que se mantuvieran en deuda con los hacendados. Los indígenas tenían que dar un día de trabajo al patrón. Con el tiempo, algunas haciendas aumentaron su producción y se convirtieron en pueblos con un control económico completo. La hacienda se convirtió en la casa principal del encomendero. En el siglo XVII el encomendero de Calkiní fue Antonio Salazar con 602 tributarios. El de Nunkiní fue Juan Gutiérrez de Cozgaya.<sup>189</sup>

En 1821 los criollos españoles se dieron a la tarea de buscar tierras de las comunidades mayas para el fomento de haciendas y ranchos para la ganadería y la agricultura. Con estas pretensiones despojaron a los indígenas de sus terrenos, presuntamente, por considerarlos terrenos baldíos. Al tener reducidas sus tierras, los mayas, no podían cultivar lo suficiente para pagar los tributos que les exigía la Corona Española por lo que pasaron a emplearse en las haciendas o trasladarse para vivir en las villas de las haciendas. Creando con esto una extensa servidumbre para el trabajo hacendario.<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> Juan José Bolívar A.: *Monografías del estado de Campeche...*, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>187</sup> *Idem.*

<sup>188</sup> Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 73.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>190</sup> De 1825 a 1841 surgieron disposiciones legales referentes a la enajenación de las tierras a los indígenas. Pedro Bracamontes. “La memoria enclaustrada. Historia de Indígena de Yucatán, 1750-1915” en *Historia de los pueblos indígenas de México*. México: CIESAS-INI, 1994, Págs. 97-98.

A partir del despojo de las tierras, supuestamente baldías, se reconoció como tierras comunales o ejidos a los pueblos que tuvieran más de cuatro leguas cuadradas y como ranchos indígenas a los que contaran con una solamente.<sup>191</sup> Nunkiní fue reconocido como ejido y el resto de su territorio fue tomado como terrenos baldíos. En estos últimos se establecieron las haciendas de Santa María, Pucnachén, Concepción, San Nicolás, Tankuché (*Fotografías 12 y 13*), Santa Cruz, entre otras. De las cuales las dos últimas eran desfibradoras henequeneras, aunque en todas ellas se cultivo en henequén. Por estas causas, entre 1876 y 1910 las haciendas se incrementaron en número y en extensión.



*Fotografías 12 y 13.* Hacienda de Tankuché: casa principal y chimenea donde se desfibraba el henequén

Esta situación provocó que en los “pueblos”, como Nunkiní, se generara otra dinámica social y económica en la que la población trabajaba sus propias milpas aunque para ello recorriera distancias muy largas. En ocasiones, la población de Nunkiní se empleaba temporalmente en las haciendas más cercanas, donde ya estaban asentados pueblos que vivían en función a éstas.

De acuerdo con Pedro Bracamontes, por la falta de tierras para el cultivo, algunos indígenas se vieron obligados a dejar sus pueblos para salir a “montes” apartados donde llevaban una vida independiente dejando el control político y religioso de los hacendados criollos. A estos mayas se les conocía como *wites*.<sup>192</sup>

Las haciendas de los encomenderos permanecieron mucho años explotando las maderas preciosas, tintoreras, duras y suaves, y continuaron con la producción de maíz, frijol y calabaza. Fue durante el siglo XVIII que la economía mejoró para los

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 113.

hacendados. Durante este siglo se cultivó un mayor número de productos de comercio. En las villas hacendarias de Campeche los mayas trabajaban en la agricultura, en la recolección y extracción de miel nativa y europea; en cuidar a los animales; en el servicio doméstico; en la explotación de maderas valiosas; y en la construcción. A comienzos del siglo XIX hubo un auge en el cultivo de henequén. Éste fue un producto más redituable que el cultivo de maíz o la ganadera y la producción de alcohol. El cultivo del henequén representó más ganancias para las haciendas de Campeche, entre éstas las haciendas del Camino Real. Cabe mencionar que los indígenas mayas, al cambiar el cultivo de maíz por henequén, comenzaron un cambio en las prácticas agrícolas ancestrales. Aunque éstas se retomaron cuando desaparecieron las haciendas y los productores volvieron a depender del maíz de sus propios cultivos.

Cabe señalar que el personal administrativo de la hacienda estaba constituido por el administrador o encargado, contador, capataces o *mayacoles*, los técnicos de las maquinas fabriles y los responsables de la tienda de raya. Los peones mayas constituían la fuerza de trabajo.<sup>193</sup> Estos últimos únicamente trataban con los *mayacoles*, quienes eran los encargados de designar el trabajo y aplicar los castigos a los trabajadores mayas.

### 3.2.2. La vida de los *macehualo'ob* en torno a las haciendas

Al ser reconocido Nunkiní como pueblo, muchos *Ts'ules* (los señores) parientes de los hacendados, así como los encargados del gobierno o del control político de los poblados de la zona, establecieron sus casas en este pueblo. La organización espacial de Nunkiní estaba bien definida: en el cuadro principal y en el barrio de San Román estaban las casas y terrenos de los *Ts'ules*; y en los alrededores, principalmente en los barrios de El Gato Negro y de San Francisco habitaban mayas que trabajaban en las haciendas o en sus propias milpas, es decir, ahí estaban asentados los campesinos.<sup>194</sup> Aunque, a principios de siglo XX había un panteón atrás de la iglesia, cada sector de

<sup>193</sup> Sergio Quezada, *Breve historia de Yucatán*, México: El Colegio de México, 2001, p. 166.

<sup>194</sup> Esta distinción provoca grandes rivalidades entre la probación de Nunkiní. Aún se escucha decir “el barrio de San Román es de los ricos” y el barrido de El gato negro es el de los pobres”. Ese sentimiento va más allá, pues los Nunkinienses piden que los entierren en el panteón perteneciente al barrio en que nacieron, pues si fueron a vivir a otro barrio, piden ser enterrados en el panteón de sus ancestros. Este resentimiento ancestral se hace evidente durante la fiesta del carnaval, pues en la división de los barrios la gente tira piedras a los del otro barrio, impidiendo que se cruce la línea que los ha dividido históricamente.

Nunkiní, el norte y el sur, contaba con un panteón propio para con esto mantener la separación entre la población aún después de la muerte.

La dinámica social generada en torno a las haciendas permitió que la población de Nunkiní estableciera los aspectos sociales que conformarían la identidad de la comunidad maya. Redfield abordó esta problemática, en otros pueblos mayas de Yucatán, y explicó que los mayas aceptaron la denominación de *Macehualo'ob*,<sup>195</sup> como un nombre que los definía por todas las implicaciones sociales que tenía este término. Es cual refiere a campesinos y trabajadores de las haciendas. A las mujeres se les llamó específicamente mestizas. Término que es utilizado actualmente. En Nunkiní, a las mujeres que son llamadas de esa manera es porque aún continúan vistiendo el *hipil* tradicional y prefieren no hablar con el idioma español.

Por su parte, los mayas de Calkiní se reconocen con el nombre de *kankabiok* (pies con *kankab*)<sup>196</sup>. Este nombre refiere a que al caminar o trabajar sobre el terreno de *Kankab* (tierra roja), los pies se pintan de rojo. Esto tiene implicaciones en el sentimiento de pertenencia a un territorio con características particulares.

Por su parte, los mayas llamaban *Ts'ulo'ob* con aceptación y reconocimiento a los señores con apariencia física y apellidos relacionados con el grupo social dominante; y a las esposas de los *Ts'ulo'ob* se les llama *Xunan* (señora). Además de control económico que los hacendados ejercían sobre los mayas. Estos personajes obligaban a los indígenas a mostrar actitud de dominación, por ejemplo, los mayas no podían mirar a los hacendados directamente a los ojos pues si lo hacían, eran fuertemente castigados.

Sin embargo, éste no fue el único factor que permitió tal dominación. Hubo algunos otros aspectos ligados a las creencias de los mayas sobre la personalidad de los hacendados. Esto permitía que los mayas, habitantes de las villas hacendarias, se sintieran aún más dominados por estos personajes. De acuerdo con la narrativa, los mayas consideraban a los hacendados casi “dioses” o personas con grandes poderes, por lo que los llamaba “brujos”. De acuerdo con algunos relatos de Tankuché, “en la noche los *Ts'ules* se paraban sobre la casa principal y un tapete de *pop* pasaba por él para llevarlo a conocer el mundo, y a la mañana siguiente [el mismo tapete] lo

---

<sup>195</sup> *Macehual* es término utilizado por los hacendados en la península pero fue traído del centro de México.

<sup>196</sup> *Kankabiok* es el nombre con se reconocen a sí mismos los campesinos mayas de los poblados de Calkiní. Por su parte esta palabra se traduce como pies con *Kankab*, la cual es la tierra roja que se encuentra en dicha zona.



regresaba a la hacienda”.<sup>197</sup> Aunado a esto, los mayas al trabajar en la hacienda veían que los Señores podían estar en la casa principal y poco tiempo después aparecer en la maquina desfibradora de henequén, junto a los trabajadores observando su trabajo.<sup>198</sup> Estos ejemplos muestran como los hacendados ejercían poder sobre la población indígena, no sólo en el ámbito económico y en las creencias sobre la magia y el mundo sobrenatural.

### 3.2.2.1. *El trabajo maya en las haciendas*

En la época de las haciendas se distinguían dos clases sociales: los hacendados y los *macehualo'ob* mayas. No obstante, aunque los mayas asumían la situación social en la que se encontraban mantenían resentimiento social. Sentimiento que se expresa en un relato que se contaba entre los trabajadores mayas, como burla a la familia de Sixto García, importante hacendado de Camino Real y dueño de muchas de las haciendas del norte de Campeche como Pucnachén y Santa Cruz. En estos lugares se escuchaba el siguiente relato.

La princesa, la hija del hacendado, se estaba escapando, la estaban sacando por su novio porque iban a escapar juntos. Que se trepa en una mata de naranja agria cerca del pozo. En eso, va la morenita a sacar agua [del pozo] y vio el reflejo en el agua y dijo “no hombre, yo acarrear agua, soy bonita”, pero en realidad, había visto el reflejo de la princesa que estaba arriba, en la mata. Entonces, la morenita vio caer una naranja, por lo que se dio cuenta que era la princesa la que estaba arriba; se molestó. La morenita agarra, mata a la princesa y la mete al pozo. Cuando vivieron los padres a buscar a la princesa, preguntaron: “¿dónde, dónde está la princesa?”, y la morenita contestó “aquí estoy, aquí me dejaron sola desde la mañana, me dio los rayos del sol y así me quede: morenita”. Los Señores se llevan a la muchacha y la tratan como princesa.

En eso, el aventurero del *Kankabiok*,<sup>199</sup> estaba ahí cuando a la *sak pakal* (paloma del monte), que había visto todo, se le cayó un hijo del nido, y el *Kankabiok* se lo sube otra vez. Entonces, la *sak pakal*, le dice al *kankabiok*, “como me ayudaste a recuperar a mi hijo te voy a contar que la princesa no es la verdadera. La verdadera está en el pozo muerta. La muchacha morenita mató a la princesa. El *Kankabiok* contó lo que paso a la muchacha. La encontraron en el pozo muerta y castigaron a la morenita.”<sup>200</sup>

<sup>197</sup> Testimonio de Transito Kanul Colli. 54 años. Habitante de Tankuché. Noviembre 2009.

<sup>198</sup> Los hacendados tenían construidos túneles que conectaban diferentes lugares de la hacienda, por lo que podían trasladarse rápidamente sin que los trabajadores se percataran de ello.

<sup>199</sup> El *kankabiok* es el personaje curioso, aventurero que busca conocer muchas cosas del mundo. Refleja la personalidad de los hombres mayas así como sus ideales.

<sup>200</sup> Ya que este relato refiere a la familia de Sixto García, es posible que tenga su origen en los comienzos del siglo XX. Narración de José Efraín Dzul Naan. Habitante de Pucnachén. Agosto 2009.

Este relato se generó y se continúa contando como un reflejo del desprecio que la población maya sentía por los hacendados. La anterior narración, en particular, hace burla a Sixto García porque tenía una hermana morena. La población indígena hacía alusión a que la hermana era en realidad maya, gente que el hacendado maltrataba. Para los mayas esto era un castigo para el hacendado y, por lo tanto, era un motivo de burla.

Las haciendas se caracterizaban porque sus alrededores eran enormes extensiones de tierra cultivada de maíz o henequén, así como de cientos de cabezas de ganado. Algunas personas que vieron aquel paisaje en los caminos de Nunkiní a las haciendas cercanas. Pues el camino de su pueblo a la hacienda de Santa Cruz estuviera todo cubierto por henequén y milpas, así como de grandes cantidades de ganado. Algunas personas recuerdan haber visto aquel paisaje con mucha impresión. Los mayas sabían que su trabajo contribuía en gran medida a la prosperidad económica de las haciendas.

Sin embargo, toda aquella prosperidad estaba basada en el trabajo excesivo y sufrimiento de los pueblos mayas. La vida alrededor de las haciendas giraba en torno a un ambiente de hostilidad para los indígenas. Actualmente la población mantiene el resentimiento hacia las condiciones y trato que se les dio a sus padres y abuelos. Ellos explican que no importaba la falta que tuvieran los campesinos para que los *mayocoles* los castigaran fuertemente. Se sometía a los indígenas por medio de azotes, a los que llamaban “limpias”, muchas veces estos castigos duraban días.<sup>201</sup> Algunas veces estos azotes les rompían los huesos, pero aun así se debía seguir trabajando.<sup>202</sup> También les exigían trabajo excesivo o dejarlos morir de hambre o por enfermedades. Así lo describe el siguiente testimonio:

...era tiempo de esclavitud. Los hacendados maltrataban a los mayas: si desobedecías te azotaban por seis días, te pasaban tu limpia... Todo el día se trabajaba, comenzabas a las seis de la mañana y terminaban hasta las nueve de la noche.<sup>203</sup>

Los mayas denominan a este periodo como “tiempo de esclavitud”. Para la población, este término evoca en la memoria colectiva una vida de crueldades sufridas durante el establecimiento de los hacendados en la región. Dicen los ancianos, que

---

<sup>201</sup> Dolores Ortiz Kamal. Habitante de Hecelchakán, Campeche.

<sup>202</sup> Testimonio de Pedro Chim. Nunkiní, Campeche. Agosto de 2009.

<sup>203</sup> *Idem.*

vivieron en aquella época, que los mayas recibían toda clase de humillaciones, las cuales son recordadas con mucha impotencia como se muestra la siguiente narración:

los hacendados elegían con quién se iban a casar los jóvenes que ya tenían edad. Decían, -tú ya estás en edad de casarte, háblale a tal muchacha y que los casen-. Así, sin conocerse. Entonces, los primeros días de casados encarcelaban al muchacho para que los soldados durmieran con su esposa por tres días, o los mismos hacendados se llevaban a la muchacha para dormir con ella. ¿Cómo va a ser eso?<sup>204</sup>

Es importante señalar que no era la misma situación la que se vivía en los “pueblos” mayas que en las “villas” de las haciendas. La población que vivía en estas últimas estaba habituada a la vida que se llevaba, ya que contaban con un pago seguro a través de las tiendas de raya sin importar si era tiempo de sequías o de huracanes. Además algunas veces tenían servicio médico.<sup>205</sup> Esta situación hizo que los mayas apreciaran la vida en torno a la haciendas.

Por su parte, en Nunkiní como pueblo, los mayas iban a trabajar a las haciendas cercanas o rentaban tierras a los hacendados para poder cultivar en éstas. Cuando las haciendas necesitaban mayor producción de henequén se pedía a los militares o los dirigentes de los pueblos que contrataran a mayas de los pueblos para ir a trabajar a las haciendas, lo cual era impuesto por las autoridades de los pueblos.<sup>206</sup>

Los mayas de Nunkiní, por ejemplo, tenía mayor libertad para ir a trabajar a las haciendas cercanas o apartarse a zonas alejadas del control político hacendario. De la misma manera, esta libertad fue determinante para que en Nunkiní se rebelaran violentamente contra la opresión de las autoridades militares y de los *Ts'ules*.

### **3.2.2.2. Costumbres y creencias impuestas por la presencia española**

Con el establecimiento de los hacendados en la región de Calkiní la forma de los pueblos cambio totalmente. La traza de los pueblos mayas fue hecha a la manera española (*Fotografía 14*). Asimismo, los hacendados promovieron diversas actividades festivas y religiosas durante las fiestas de los santos patronos, en las que se adornaba con flores decorativas los altares y las iglesias. Una de estas actividades fueron los

<sup>204</sup> Nemesio Haas Kantú. *J'men de Nunkiní*, Campeche. Diciembre 2008.

<sup>205</sup> Sergio Quezada, *Breve historia...*, op. cit., p. 167.

<sup>206</sup> Situación semejante a la referida en: *Ibidem*, Págs. 166-167.

gremios. También durante las fiestas se organizaba en las plazas las corridas de toros, juegos y banquetes, además de los bailes de jarana y las vaquerías.<sup>207</sup>



Fotografía 14. Presidencia y parque del pueblo de Nunkiní en 1934<sup>208</sup>

Estas actividades enmarcaban las festividades públicas, tanto en los pueblos como en las villas. Sin embargo, con la doctrina católica se comenzó a instruir a la gente maya para que abandonara sus antiguas creencias, sobre todo con relación a las actividades rituales de diferente índole. Ante esto, en Nunkiní surgieron algunos relatos que muestran la represión religiosa en torno a sus antiguas creencias como lo muestra el siguiente relato:

San Diego es muy poderoso y milagroso. Dicen que los pozos de Nunkiní estaban siendo envenenados por doce *j'meno'ob* que venían de Cuch Holoch [el pueblo vecino]. En entonces, cuando San Diego se dio cuenta mató a un *j'men* cada día, acabando con todos en doce días.

El relato muestra la forma en que se trató de terminar con la importancia de *j'meno'ob* para la gente de Nunkiní. Las enseñanzas católicas a favor de los Santos le dieron un giro al papel que tenían los especialistas religiosos tradicionales en la comunidad. Con estos relatos se buscaba sustituir a “los nueve señores”<sup>209</sup> con la imagen del santo católico. Pese a lo anterior, el *j'men* ha conservado un papel

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>208</sup> Fotografía facilitada por Hermenegildo Kahún. Nunkiní, Campeche.

<sup>209</sup> Considero que estos señores no se refieren precisamente a los *j'meno'ob* sino a los señores sobrenaturales ligados a las creencias ancestrales mayas. Lo cual será tratado en el capítulo seis de este trabajo.

fundamental para la continuidad de los antiguos rituales mayas ligados a ámbito agrícola y al espacio simbólico.

### 3.2.3. La historia de Nunkiní en el siglo XX

De acuerdo con Eric Thompson la caída del presidente Porfirio Díaz en 1911, trajo consigo en la península de Yucatán un furor por el socialismo. En este periodo hubo distribución de tierras a los mayas, parcelación de las haciendas y la liberación de peones que trabajaban para éstas. De acuerdo con el autor, los mayas tomaron los cambios con mucho entusiasmo, pero encontraron una campaña antirreligiosa que iba ligada a la idea de liberación. Durante esos tiempos de cambios Ralp Roys comentó a Thompson que una “misión cultural” fue a Nunkiní con la intención de destruir las imágenes y el interior del templo, recibieron una grave paliza de los habitantes de la comunidad.<sup>210</sup> Estos mismos hechos son recordados por la población y se dice que basto un llamado para que todo el pueblo se reuniera en la iglesia sacando a los agresores a golpes, pues querían robar la imagen de San Diego de Alcalá. Cuentan que cuando eso sucedió las serpientes de San Diego salieron a defender a la imagen. Por ese motivo y porque la gente defendió la iglesia los agresores no pudieron hacer nada.<sup>211</sup>

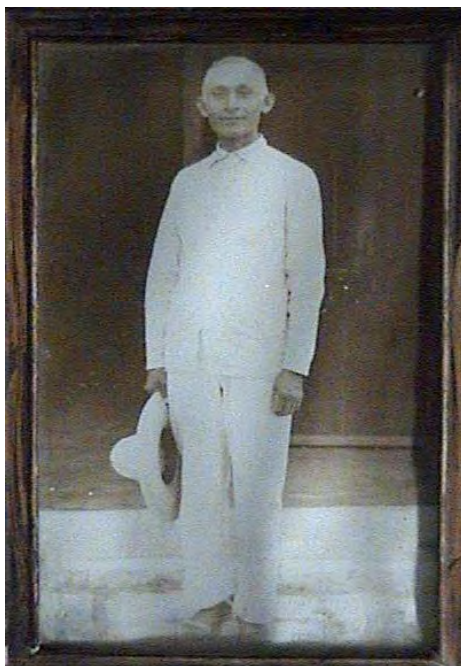
En la historia moderna de Nunkiní hay tres eventos que marcaron la memoria histórica de la población: la difícil vida de los mayas dentro de la dinámica política y social de las haciendas; el surgimiento del partido socialista en 1915, dirigido por Alvino Collí (*Fotografía 15*); y la matanza de “trabajadores del gobierno” y “ayudantes de los hacendados” que tenían el control político del pueblo. Estos eventos son cruciales en la memoria histórica de la población; y contribuyeron a la conformación ideológica de la comunidad.

A continuación desarrollaré la situación social y política que vivía Nunkiní a comienzos del siglo XX. Después de las dos primeras décadas de este siglo, dentro de un ambiente hostil contra los mayas en la vida hacendaria, comenzaron a generarse ideas liberales. De acuerdo con estas se fundó en Nunkiní el Partido Socialista dirigido por Alvino Collí. Éste último fue influenciado por las ideas de Felipe Carrillo Puerto y algunos liberales importantes de la época. Posteriormente, la aceptación a dicho partido se difundió por todo el estado de Campeche. Dentro de este marco político, la población

<sup>210</sup> Eric Thompson, *Historia y Religión maya*, México: Siglo XXI, 2004, p. 205.

<sup>211</sup> Testimonio de Nemesio Haas Kantú. Nunkiní, Campeche, Agosto de 2009.

de Nunkiní estaba dividida entre los que seguían las ideas liberales y, conservadoras. Entonces se organizó el Partido Socialista dirigido por Alvino Collí.



*Fotografía 15. Alvino Collí, creador de partido socialista. Fotografía familiar*

El maltrato y abusos vividos por los indígenas tuvieron como respuesta un fuerte descontento social. El sector de la población de Nunkiní consiente la situación desigual para los indígenas tomaron acciones contra los hacendados y también contra los soldados que tenían abusos para la población del pueblo. Se dice que les creaban deudas a los campesinos que además de que eran elevadas nunca les entregaban la mercancía.

Dentro de este ambiente de descontento social, particularmente en Nunkiní, alrededor de 1921, siendo Camilo Chi el presidente del pueblo,<sup>212</sup> se generó una rebelión local. Un grupo de mayas se organizaron para crear un levantamiento en contra de sus opresores. Se dice que mataron a los *ts'ules* (*Fotografía 16*). Este evento modificó la vida de la población de este pueblo maya.<sup>213</sup> Este evento se recuerda como “la matanza de macheteros”, fue llamado así porque el machete fue el arma utilizada para atacar a caciques. De acuerdo con la narrativa, fueron seis personas que murieron

<sup>212</sup> Nemesio Haas Kantú. Habitante de Nunkiní. Noviembre de 2008.

<sup>213</sup> Se dice que nadie impulso a los mayas a realizar esos hechos, pues la gente misma se daba cuenta de los abusos. Por ejemplo, las mujeres eran abusadas por la policía. Si una noche el señor no llegaba a su casa, llegaba la policía y pedía que la mujer se durmiera con ellos.

en esos eventos.<sup>214</sup> Eran miembros de las familias Suárez, Pinto y Reyes.<sup>215</sup> Estos vivían en el barrio de San Román, en el cuadro central.



*Fotografía 16.* Escena de los *Ts'ules* siendo quemados frente al ceibo de la plaza de Nunkiní. Autor, hija de Hilda Ávila. Nunkiní

Los campesinos mayas que vivían en el lado sur del pueblo se organizaron para juntar en la cárcel ubicada en el centro a los miembros de dichas familias para atacarlos. De acuerdo a la narrativa la cárcel quedó completamente ensangrentada. Los antiguos lo contaban.

Llegaron los *Ts'ules* (señores), eran diferentes a nosotros, eran hacendados, tenían ojos claros y eran rubios. Ellos maltrataban a la gente. Cómo va a ser eso. Entonces algunos mayas se organizaron y mataron a machetazos a los *Ts'ules*, todo el cuarto se llenó de sangre. Eso pasó dos veces, por eso nos dicen los macheteros de Nunkiní, pero eso ya no es así.<sup>216</sup>

Después de aquel evento, el pueblo de Nunkiní quedó en una situación de alarma. Además de la “matanza” se quemaron casas y graneros donde las personas

<sup>214</sup> La tradición oral menciona que se les cortó la cabeza, aunque hay otras referencias por ejemplo que se les cortó el cuerpo en dos o se les cortaron algunas extremidades. Otra referencia menciona que se les cortó la mitad de la cabeza y cuando fueron a verlo una serpiente se comía su cerebro.

<sup>215</sup> Algunas versiones aseguran que los caciques no les entregaron la mercancía que ya habían cobrado y creando deudas a los campesinos. Estos se cansaron de la situación y organizaron la “matanza”.

<sup>216</sup> Nemesio Haas Kantú. *J'men* de Nunkiní, Campeche. Noviembre de 2008.

asesinadas almacenaban maíz, por lo que desde lejos se veían las llamas azules.<sup>217</sup> Fue tan destacado aquel hecho que muchos otros aspectos, además del político, se incorporan a éste, se dice que San Diego, el santo patrono del pueblo, salió a ver a las personas que habían matado.<sup>218</sup>

Algunos de los participantes en los hechos salieron del pueblo y no se volvió a saber de ellos. Sin embargo, se dice que huyeron a los pueblos cercanos de Cuch Holoch y Halacho, Yucatán;<sup>219</sup> a Pomuch, Hecelchakán en el Camino Real; y a algunos pueblos de “las montañas” de Champotón. Después de estos eventos, entraron al pueblo los soldados de Porfirio Díaz. Por lo cual, muchos campesinos con sus esposas e hijos se escondieron en el monte varios días. Se menciona que estos comían únicamente sobras, y “temblaban de miedo cuando pasaban junto a ellos los soldados” que los buscaban.<sup>220</sup>

Por su parte, los hacendados motivados por el temor de volver a sufrir un ataque de esta naturaleza se refugiaron en Calkiní, lugar que se pobló rápidamente. Después de estos acontecimientos se formó una colonia que en un principio fue llamada Nunkiní. La ubicación de Calkiní era muy buena, entre otras cosas, ahí estaba la estación del ferrocarril, el medio de comunicación más importante de la época.

En el marco de estas rebeliones mayas, Sixto García un importante hacendado del norte de Campeche y dueño de varias haciendas del Camino Real -entre ellas la de Santa Cruz, Pucnachén, Santa María y San Nicolás-, huyó a Cuba alrededor de 1930 abandonando sus propiedades.

Posterior a esto, la situación para los hacendados se torno complicada, además de la inestabilidad social por las condiciones económicas internacionales, pues habían surgido nuevos materiales que desplazaron fuertemente el uso del henequén. Esta fue una de las razones por la cual los hacendados tuvieron que abandonar sus haciendas, que ya que para ese tiempo se encontraban en quiebra. Pese a esto algunas haciendas siguieron funcionando. Aunque éstas fueron abandonadas completamente para la segunda mitad del siglo XX. El caso de la hacienda de Tankuché es distinto, ya que ésta fue entregada al ejido en 1970 como pago a las deudas contraídas con los trabajadores a

---

<sup>217</sup> Luis Ek. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2008.

<sup>218</sup> María Chim. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2008.

<sup>219</sup> Durante la época en que los campesinos de Nunkiní huían al pueblo vecino Chuch Holoch, Yucatán. Hicieron un camino de ceibas. Se dice que cada ceiba era una señal que usaban lo campesinos para esconderse. Testimonio de María Chim. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2008.

<sup>220</sup> Luis Ek. Habitante de Nunkiní, 16 años. Agosto de 2008.



lo largo de varias décadas. Sin embargo, esta hacienda dejó de funcionar completamente en la siguiente década.

Con la caída de las haciendas se generó un periodo de reorganización social, sobre todo en las villas. Las haciendas al haber sido abandonadas por los hacendados estuvieron sin uso y las villas de los trabajadores se establecieron como poblados. Cada uno de estos nuevos pueblos se organizó socialmente con características particulares entre cada uno de ellos. Generaron una organización muy marcada por la presencia de los hacendados en la región.

Posterior a la desocupación de las haciendas, las familias mayas, que dependían de la economía generada en torno a las haciendas, vivieron tiempos muy difíciles en la transición a ser comunidades libres. Durante la reestructuración como comunidades independientes, la mayoría de las familias mayas comenzaron a trabajar sus propias milpas, lo cual les resultó muy complicado ya que al no tener ingresos dependían de su propia producción agrícola basada en el maíz. Éste alimento apenas alcanzaba para el autoconsumo.

Al finalizar el periodo de “esclavitud”, es decir, cuando las haciendas fueron abandonadas los campesinos mayas no tenían trabajo seguro como estaban habituados en la vida hacendaria. Se dice que los mayas sufrieron mucho en este tiempo, pues no recibían pago por su trabajo, lo cual propició una gran incertidumbre entre la población. Así lo narra este testimonio: “[...] mi abuela lloraba porque decía que ahora ya no iba a haber trabajo, que todos se volverían flojos y se fomentarían los vicios”.<sup>221</sup> Los mayas que crecieron en las haciendas estaban muy adaptados a ese ritmo de trabajo duro.

Sin la dinámica económica y política generada por la presencia de las haciendas, la población maya que vivía en sus villas o la que iba a trabajar temporalmente a éstas, padeció escasez de alimentos. Según testimonios, los mayas en estas condiciones comían dos veces al día pozol, tortillas y frijoles,<sup>222</sup> ya que habían perdido la habilidad de cultivar diversos productos, éste fue el caso de la Villa de San Nicolás.<sup>223</sup>

Al terminar el periodo de las haciendas en la región, las poblaciones de las villas se formaron como exhaciendas. Estos mayas se pensaban imposibilitados a huir para otros pueblos, no buscaban una vida independiente en otras regiones. Ellos decían “huir, a dónde, si estábamos rodeados de monte, no se puede huir, te iban a encontrar”.

---

<sup>221</sup> Manuela Chi Tamay. Calkiní, Campeche. Agosto de 2009.

<sup>222</sup> Concepción Naal. Habitante de San Nicolás, Calkiní, Campeche.

<sup>223</sup> San Nicolás al quedar apartada de las comunidades cercanas implementó su propio sistema de leyes para que la comunidad respetara las costumbres.

A diferencia de estas comunidades, la población de Nunkiní, con un proceso histórico de “pueblo libre”, conocía otras regiones, ya que su ubicación geográfica estaba cerca de accesos y salidas a diferentes zonas. Algunos testimonios refieren que en muchas ocasiones la gente maya huía a los “montes”. Algunas veces llegaban lejos.

A mediados del siglo XX, época de cambios sociales, algunas familias de Nunkiní refieren haber emigrado a poblados más grandes como Calkiní, Campeche; Cuch Holoch incluso Halacho, Yucatán. Otras familias se establecieron en una región lejana: “las montañas” de Champotón y Escárcega, región con muy buenas tierras para el cultivo.

Las personas que se trasladaron al sur del estado de Campeche permanecieron por un largo tiempo. Se trasladaron con sus familias, aunque regresaron a Nunkiní. Otros se asentaron definitivamente en las tierras cercanas al cerro de Chuiná. No obstante, en pocos casos, los campesinos perdieron el vínculo con la comunidad de Nunkiní, pues visitan constantemente el pueblo de Nunkiní. Estas personas aseguran que las tierras de Chuiná son muy prosperas para la siembra de maíz, pues además de ser tierras fértiles hay abundante agua en las lagunas. Segundino Naal relata que su papá los llevó a vivir en Chuiná, dice que era muy buena la vida allá, porque se podía cultivar muchísimo maíz. Cuando estuvieron allá producían muchos costales de maíz. Pero su papá regresó a Nunkiní con algunos de sus hijos porque uno se quedó definitivamente en Chuiná.

Por otro lado, la comunidad de Nunkiní al haberse desenvuelto como un pueblo “libre”, aunque sujeto a la presencia española, le dio la posibilidad de dar continuidad a diversas costumbres antiguas, aunque también evadían la mirada de los hacendarios. Este fenómeno se puede observar en la permanencia y continuidad en la generación de *j'meno'ob*, especialistas religiosos mayas.<sup>224</sup> Aspectos culturales que trataremos en el capítulo siguiente.

---

<sup>224</sup> En Nunkiní, es muy frecuente que en cada familia se registre que uno de sus miembros tenga evidencias iniciáticas de *j'men*, pero son muy pocos los que logran los elementos necesarios para llegar a ser *j'men*, es decir, está latente el surgimiento de nuevos especialistas religiosos. Este fenómeno se presenta en todos los grupos mayas, específicamente en las comunidades vecinas o más pequeñas en el Ejido de Nunkiní. Véase: M. Carmen Orihuela y Roberto Rodríguez S., “Mecanismos de legitimación entre los *j'meo'ob* de Nunkiní”, en *Investigadores de la cultura maya XVII*, Campeche: UAC, 2009, pp. 333-346.

## Capítulo IV

### Comunidad de Nunkiní: el espacio y sus fronteras

Hasta ahora hemos visto los antecedentes históricos que muestran ampliamente las características sociales, económicas y religiosas que se desarrollan en torno a la comunidad de Nunkiní. En las cuales, la región de “las montañas” que alberga, al santuario de Chuiná, tiene una posición importante en su historia. De manera que este santuario se configura como un simbólico para la esta comunidad. Por lo cual en este capítulo se propone mostrar la forma en la sociedad de Nunkiní conforma y relaciona con el espacio social y económico al que tiene acceso. En esto será posible comprender la forma en que el santuario de Chuiná se integra a la concepción del espacio de los mayas de este grupo social.

#### **4.1. Comunidad de Nunkiní**

En la comunidad de Nunkiní está formada por seis barrios: San Román, Gato Negro, San Francisco, San Isidro, Guadalupe y San Martín. Cabe señalar que cada barrio tiene una o dos capillas, así como un santo particular. La comunidad se ubica en un punto predominante, tanto territorial como políticamente, ya que se localiza muy cerca de la ciudad de Calkiní, Campeche y Cuch Holoch, Yucatán. Esta situación le hace ser una comunidad central para las comunidades vecinas, por lo que tiene una constante interacción política, económica y religiosa.

En el poblado se encuentran cuatro escuelas primarias, dos de las cuales son de educación bilingüe, español y maya. Existen dos secundarias y un COBACH, Colegio de Bachilleres, en el que se imparte la educación media superior. El poblado cuenta con una Centro de Salud, que da atención a toda la población, principalmente niños, ancianos y mujeres.

En Nunkiní coinciden personas de diferentes pueblos mayas de la zona que llegan a éste para asistir al COBACH, para acceder a la atención médica o para establecer redes comerciales, ya sea para comprar o vender productos en la comunidad. Asimismo, un importante número de personas provenientes de las comunidades mayas cercanas llegan a Nunkiní para participar en festividades públicas como son retiros; a las actividades asociadas a las fiestas patronales como la vaquería, corrida de toros, la

quema del *Ts'uli ka'k* (señor de fuego), entre otras actividades religiosas y festivas; también se asiste a actos políticos.

De igual forma, la población maya externa a la comunidad de Nunkiní llega para solicitar los servicios de los *j'meno'ob*, ya sea para el tratamiento de enfermedades o para pedirle su colaboración en la realización “del trabajo e la milpa”, es decir, la ceremonia vinculada a los terrenos de la milpa o de la cría de animales. De esta manera, entre Nunkiní y las comunidades mayas cercanas se crean y mantienen redes sociales que están dentro del ámbito económico y religioso.

#### 4.1.1. Actividades económicas

Con respecto a la permanencia de actividades tradicionales en las comunidades mayas, Robert Redfield destacó que el cultivo del maíz, el uso del idioma maya y los modos de la tradición indígena se encuentran con más frecuencia en las comunidades más apartadas de las ciudades.<sup>225</sup> Sin embargo, después de tres décadas de que el autor planteara esto, se observa que las sociedades mayas generan mecanismos de resistencia que impiden la ruptura total de estas actividades, las cuales están vinculadas a un conjunto de creencias apegadas a la cultura. Aunque, éstas sean modificadas o adaptadas a nuevas formas culturales sin que se pierdan totalmente.

La información que proviene del exterior ha provocado paulatinos cambios culturales en la población de Nunkiní, particularmente. Entre estos cambios se puede mencionar la diversificación de las actividades económicas, lo cual se presenta en función a las demandas de la vida moderna. Por ejemplo, en la población se ejercen actividades económicas como comerciales, profesionales, empleados, entre otras; las anteriores, se mantienen apartadas de las tradicionales –agricultura, caza y la elaboración de artesanía-, las cuales son practicadas de forma alternada con las actividades antes mencionadas. De manera que la población alterna actividades económicas modernas y tradicionales.

En particular, en la comunidad existe una disminución en las labores agrícolas. Debido al alejamiento del trabajo de la milpa y al uso del idioma maya. El uso cada vez mayor del español se presenta con más frecuencia entre los jóvenes.<sup>226</sup> Actualmente, las

<sup>225</sup> R. Redfield, *Yucatán: una cultura...*, Págs. 148-156.

<sup>226</sup> La presencia de profesores de otras regiones provoca que se inculque un rechazo a la práctica del maya.

labores agrícolas son realizadas mayormente por los adultos, ya que los jóvenes están dedicados a las actividades escolares. Debido a esto son pocas las ocasiones en que los muchachos acompañan a sus padres a la milpa. De igual forma, algunas personas de Nunkiní no dedican todo su tiempo a las labores agrícolas, ya que salen de la comunidad para realizar otras actividades económicas como el comercio o el empleo temporal, aunque muchas veces se alterna dicho empleo con el trabajo de la agricultura.

Es importante precisar que llamare actividad agrícola a la serie de acciones ligadas a dicho proceso productivo. Propiamente al que se refiere a las labores de diversa índole como los rituales y la organización social que esto conlleva. Aspectos que permiten el adecuado desarrollo de la producción del maíz y otros cultivos. Cabe mencionar que el cultivo del maíz continúa siendo primordial para el sustento de la población, pues su alimentación está sustancialmente basada en los productos elaborados con esta semilla.

Una vez aclarado lo anterior, es posible decir que la comunidad de Nunkiní es agricultora. En su mayoría, la población, además del maíz, cultiva productos característicos de la región. Por un lado, está el cultivo que permite la milpa tradicional maya.<sup>227</sup> En ésta se cultivan varias semillas que en la misma milpa, es decir, en el mismo hueco en que se coloca la semilla de maíz se echan las de calabaza, sandía, yuca, jícama, camote, ibes, frijol negro e ixpelón. Todos estos productos cultivados se han consumido tradicionalmente en la comunidad.

Por otro lado, están los cultivos que dependen del sistema de riego. En los terrenos del ejido que utilizan este sistema se cultivan el frijol jamapa y chile habanero principalmente. A diferencia de los cultivos de temporal, con el sistema de riego es posible cultivar varias veces al año. Por último, en los terrenos de la comunidad, principalmente en los solares se siembran árboles frutales como naranja, limón, toronja, mandarina, mamey, guanábana, nance, coco, entre otros.

Otra de las actividades que permiten obtener recursos para el autoconsumo es la cacería. En la comunidad esta actividad se realiza de diferentes formas: “batida” (*p’uuuj*); acecho (*chu’uk*); cacería nocturna (*ts’on*) o lamparear; cacería oportunista (*ximba ts’on*).<sup>228</sup> Una de las formas principales de cacería es la batida. Esta consiste en que

---

<sup>227</sup> Aunque también todos estos productos agrícolas también se siembran por separado e incluso en terrenos con sistema de riego.

<sup>228</sup> Salvador Montiel Ortega y Luis Manuel Arias Reyes, *La cacería tradicional del mayab contemporáneo: una mirada desde la ecología humana*, p. 23. Tomada de la página web: [http://www.mda.cinvestav.mx/proy\\_fauna/caza\\_yucatan2008.pdf](http://www.mda.cinvestav.mx/proy_fauna/caza_yucatan2008.pdf)

algunos hombres de la comunidad se organizan para salir a los montes cercanos a cazar venado principalmente,<sup>229</sup> aunque también cazan tepezcuintle, tejones, entre otros animales. En Nunkiní, la carne que se obtiene de la caza, se reparte entre las personas que salieron en la batida. En otras ocasiones la carne de venado es utilizada para la preparación de la botana que se da en los bailes que constantemente se realizan en la comunidad.<sup>230</sup>

Todas las formas de cacería requieren una importante organización social. Es una actividad de los varones.<sup>231</sup> A través de esta actividad se genera una convivencia cercana con otros hombres de la comunidad; se transmiten múltiples creencias relacionadas con la organización simbólica del monte. En la que se configuran como fundamentales los seres sobrenaturales Dueños del monte y a los animales que ahí tienen su hábitat. La cacería es una actividad económica ancestral, por lo cual en torno a ésta existe un conjunto de creencias que permiten diversas actividades rituales.

Por otro lado, la población maya de Nunkiní realiza actividades que se pudieran considerar tradicionales. Entre las que se encuentra la cría de aves de corral, que en su mayoría está destinada al autoconsumo. Por su parte, la ganadería y cría de cochino son actividades muy difundidas en la comunidad y representan importantes ingresos, pues estos animales son comercializados entre la misma población de la comunidad.

Otra actividad muy importante en la zona de los chenes es la apicultura. Los apicultores de Nunkiní se especializan en colmenas de abejas africanizadas.<sup>232</sup> De esta actividad se aprovecha miel y cera principalmente. Estos productos son consumidos en la misma población. Sin embargo, la mayor parte de la miel producida es vendida a comercializadoras que promueven su exportación. También, se trabaja con las abejas nativas *Kole kab* que producen miel melipona. Esta miel se extrae en pocas cantidades por lo que tiene un costo muy elevado. Por lo que su consumo no accesible para la comunidad, está destinado mayoritariamente a la comercialización en el exterior.

Entre las actividades “tradicionales”, la comunidad trabaja en la elaboración de artesanías, como el urdido de hamacas, bordado de hipiles y, en un porcentaje menor, el

---

<sup>229</sup> Actualmente la caza de venado está prohibida, por lo cual no se hace con mucha frecuencia.

<sup>230</sup> Lo cual se hace con la finalidad de obtener recursos para solventar los gastos que se originan de la realización de los gremios o alguna otra actividad comunitaria.

<sup>231</sup> Cabe mencionar que la cacería es una de las actividades que no me fue posible documentar, ya que ésta es una actividad restringida, pues únicamente participan los varones. Además, los mismos participantes mencionan que es muy peligroso salir de cacería. No obstante, me fue posible registrar algunos testimonios relacionados con la cacería.

<sup>232</sup> En las escuelas secundarias se imparten talleres de apicultura en donde se enseña a los niños a producir colonias de abejas.

tejido de *pop* (petate).<sup>233</sup> Estas son actividades artesanales que caracterizan a la comunidad de Nunkiní propiamente.<sup>234</sup> Las cuales, son comercializadas dentro y fuera de la comunidad. Este trabajo es una importante fuente de ingresos para la población.

Por otro lado, Villa Rojas señaló que existen actividades económicas importantes, pero que no son consideradas tradicionales y con ello no dan soporte a la identidad del individuo ni del grupo social, pues son realizadas con la única finalidad de ganar dinero. Éste es el caso de la extracción de chicle, que durante los años setenta fue muy redituable, aunque no se considera actividad una actividad identitaria.<sup>235</sup> Particularmente, la población masculina de Nunkiní se trasladaba a Los Petenes, zona cercana a la comunidad. Las ganancias que se obtenían con la venta del chicle, representaban un importante motivo para que la población trabajara en su recolección. El sufrimiento que representó para la población este difícil trabajo se quedó muy presente en la memoria colectiva. De forma que se registraron las circunstancias que envolvían este hecho en una serie de relatos que involucran aspectos simbólicos, lo cuales se presentan al final de este capítulo.

#### **4.1.2. Espacio comunitario y festividades públicas**

El Santo patrono de la comunidad de Nunkiní es San Diego de Alcalá.<sup>236</sup> Éste tiene un lugar jerárquico entre los demás santos, tanto de los diferentes barrios del pueblo como de los que son patronos de las comunidades cercanas. De manera, San Diego es un santo muy venerado, no sólo por la población de la comunidad sino también por la de los pueblos vecinos. San Diego es considerado como un ser protector y milagroso que figura como santo principal en múltiples actividades religiosas de la comunidad tanto del ámbito público como del privado. Lo cual se ve reflejado en las festividades dedicadas al santo pues son muy concurridas. De manera que en la comunidad de Nunkiní se generan actividades que influyen en la identidad de la población que está fuera de sus límites territoriales.

---

<sup>233</sup> El *pop* es una palma que se produce abundantemente en la zona.

<sup>234</sup> Pues las comunidades vecinas se especializan en el trabajo de otros productos por ejemplo, Tepakán en la alfarería, Santa Cruz Exhacienda en el tejido de sombreros, entre otros.

<sup>235</sup> A. Villa Rojas, *Estudios Etnológicos...*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>236</sup> La población de Nunkiní considera a Santiago de Halacho y san Diego de Tekax, Yucatán hermanos de su santo patrono San Diego de Alcalá. Se dice que cuando es la fiesta de san Diego de Nunkiní, Santiago de Halacho llega por la madrugada montado en su caballo a visitar a su hermano menor. Así mismo, el san Diego de Tekax es morenito y vive en un cerro. Narrativa de Nunkiní.

Por su parte, la iglesia de Nunkiní es un espacio religioso primordial para los habitantes de la comunidad.<sup>237</sup> La población realiza en torno a ésta actividades católicas colectivas como las misas dominicales, bautizos, primera comunión, quince años, casamientos; también misas de diversas festividades como las que se dedican a San Diego de Alcalá; y a algunas vírgenes, santos o reliquias que en ocasionan, los sacerdotes traen al pueblo como una visita.<sup>238</sup>

También, la población organiza de forma independiente novenarios:<sup>239</sup> uno de los más importantes es el que se realiza en honor a San Diego, en el mes de noviembre; otros son dedicados a la virgen de Guadalupe, en diferentes épocas del año, pero principalmente en diciembre; también, se hacen para los difuntos.

En Nunkiní se realizan dos fiestas dedicadas al santo patrono San Diego de Alcalá. En dos ocasiones al año se baja del nicho del retablo la imagen del santo. La primera fiesta se realiza en el mes de abril, inmediatamente después a la Semana Santa; la segunda comienza en el 3 de noviembre<sup>240</sup> al 4 de diciembre.<sup>241</sup> Es importante resaltar que en este periodo la imagen de San Diego de Alcalá está debajo de su nicho, por lo que se considera que el santo está cerca de la población y puede presenciar las actividades religiosas que se realizan en su honor.

Para la población esto quedó demostrado en un hecho que se relata de la siguiente manera: durante una corrida de toros realizada durante la fiesta de abril se produjo un fuerte incendio en el ruedo, el cual hacía peligrar la vida de los asistentes, entonces San Diego acudió a apagar el fuego. La prueba fáctica de este acto del santo fue que cuando éste regresó a la iglesia quedaron sus pequeñas huellas marcadas sobre el camino que siguió de regreso a la iglesia. Durante los dos periodos en que la imagen de San Diego esta abajo se considera un tiempo sagrado. Al encontrarse el Santo cerca o entre la población de la comunidad, la gente debe estar contenta, para ello se realizan actividades para festejarlo.

---

<sup>237</sup> La población de Nunkiní se mantiene apartada de religiones protestantes. Para la población es un signo de identidad conservar y participar en todas las actividades ligadas a la iglesia católica.

<sup>238</sup> La virgen de los Dolores de Chuiná, virgen del Carmen de Tanckuché o la de Ciudad del Carmen, entre muchas otras imágenes han visitado y algunas lo hacen constantemente al Santo de Nunkiní.

<sup>239</sup> Se le llama novenario a una serie de rezos en honor a algún santo o virgen católica, o a los difuntos no necesariamente son nueve días de rezos.

<sup>240</sup> La fiesta comienza justo al pasar el 2 de noviembre, día ánimas. Sin embargo, durante todo este mes ambas celebraciones se realizan: la de San Diego y la de ánimas.

<sup>241</sup> En ambas fiestas los pobladores entregan sus “promesas”, lo que significa que los devotos al pedir un milagro a san Diego “prometieron” repartir rosquillas sin azúcar o algunos objetos como pañuelos, vasos, bolsas, entre otros objetos.



Tanto la corrida, la quema del *Ts'uli k'aak'* y la vaquería se llevan a cabo en la festividad de abril. Estas actividades festivas son parte de los festejos a San Diego. Éstas son legitimadas por la institución católica, aunque ésta no participa directamente en su organización. La vaquería consiste en el baile de jarana y de la cabeza de cochino. Cabe señalar que la mayoría de estas actividades fueron incorporadas a las festividades en la época de las haciendas, ya que los hacendados hacían festejar a la población maya a la usanza española, a excepción de la quema del *Ts'uli k'aak'*. Por su parte, los gremios,<sup>242</sup> el novenario de San Diego y la quema de *Ts'uli k'aak'* (hombre de fuego) se realizan en la fiesta de noviembre, aunque también se hace la vaquería. Las actividades principales –procesión de San Diego, quema del *Ts'uli k'aak'* y corrida de toros- se llevan a cabo el 9 de noviembre.

Las actividades de distinta índole que se realizan en cada fiesta en honor a San Diego, la de abril y la de noviembre, permiten identificar que ambas fiestas se realizan por diferentes motivos propiamente. La fiesta de abril se realiza en esta fecha porque la misma población la eligió. Es posible que la fiesta se realice inmediatamente después de Semana Santa para festejar que ha pasado el dolor de que Jesús haya muerto y comienza un ciclo nuevo, que corresponde al ciclo productivo del maíz. La Semana Santa marca el tiempo de la quema del terreno de la milpa, ya que justo en la semana que le sigue a ésta caen las primeras lluvias que humedecen el terreno, para que posteriormente se pueda sembrar la semilla. Por su parte, en la fiesta de noviembre se festeja el cumpleaños del santo patrono.

De acuerdo con algunos testimonios, la razón por la que se realizan dos festejos es que ambas fechas es porque ambas coinciden con el cambio de clima en la región. En abril entra la primavera y en noviembre comienza el frío. Cambios climáticos que provocan muchas enfermedades en la población. Por lo cual se infiere que con las fiestas de San Diego se busca su protección ante los vientos que pueden enfermar a la población. A esto responde que en ambas fiestas se realice la quema de *Ts'uli k'aak'*, pues éste es un acto que busca proteger a la población de la enfermedad.

Dentro de las festividades patronales realizadas en Nunikiní, en el mes de noviembre, se lleva a cabo un evento relevante para la población. Se trata de la quema

---

<sup>242</sup> En Nunikiní, hay 34 gremios. Estos consisten en la asociación de personas que coinciden en una actividad determina y se organiza para ir con su estandarte a presentarlo a San Diego de Alcalá cuando está abajo del niño. Entre los gremios podemos mencionar el de agricultores, artesanos, enfermeras, carniceros, parcelas, abastecedores, transportistas, tricicleros, maestros, apicultores, ganaderos, niños, San Diego, etc.

del *Ts'uli k'aak'* (caballero de fuego) y de la *Xunan k'aak'* (mujer de fuego). Al *Ts'uli k'aak'* se le hace explotar en presencia de toda la población. A este acto le sigue la quema de la *Xunan k'aak'*. Cabe mencionar que la iglesia no participa en su realización, son los pobladores de la comunidad que de forma organizada colaboran en su elaboración.

De acuerdo a la tradición oral, la quema del *Ts'uli k'aak'* comenzó a finales del siglo XIX cuando la viruela hacía que mucha gente muriera. La población ha reconocido que no era una enfermedad provocada por sus dioses, más bien fue llevada a la comunidad por los hacendados españoles: los *Ts'ules*. Al tornarse en una enfermedad incontrolable, un *j'men* dijo que se debía hacer un “muñeco” con el aspecto de un *Ts'ul*, y quemarlo. Ésta era la única solución para acabar con la enfermedad. Al hacerlo así, cesaron las muertes en la comunidad. De acuerdo a la narrativa, el *Ts'uli k'aak'* es un *k'eex* (cambio) que se hace con la enfermedad, se da el muñeco a cambio de que la enfermedad suelte el cuerpo de la gente.

Mucho después de haber surgido el *Ts'uli k'aak'* en 1995 se presentó una epidemia de cólera que afectaba a toda la región. Por lo cual para terminar con dicha enfermedad se comenzó a realizar la quema de la *Xunan k'aak'*, la mujer de fuego. Es un muñeco con forma de mujer a la que se quema para establecer el cambio con la enfermedad. De acuerdo a la narrativa, con esta actividad disminuyeron los casos de cólera en la comunidad.

La quema del caballero y mujer de fuego se realiza durante los festejos del San Diego en el mes de noviembre. Sin embargo, los preparativos comienzan desde el año anterior, aunque se intensifican a partir de dos semanas antes de que este personaje sea quemado en el centro del pueblo, ante la mirada de los pobladores de toda la región. La organización de este evento comienza cuando las personas entregan su “promesa” a la familia organizadora. La promesa consiste en la entrega de un animal -gallina, pavo o puerco-, o ingredientes para la comida -maíz, frijol, leña o refrescos-. También se entrega dinero o ropa para vestir al *Ts'ul* o a la *Xunan k'aak'*.<sup>243</sup> Con esta colaboración y el trabajo de los socios<sup>244</sup> se comienza a “vestir al *Ts'uli k'aak'*” (*Fotografías 17 y 18*). Se arma una figura humana con los rasgos físicos de un español. En su interior se colocan bombas de pólvora para que puedan ser explotados durante la fiesta.

<sup>243</sup> Cada uno de estos personajes es vestido por familias distintas.

<sup>244</sup> Esta asociación está formada por varias mujeres y hombres del pueblo para participar con su trabajo en la elaboración del *Ts'uli k'aak'* y *Xunan k'aak'*.



Fotografías 17 y 18. Elaboración del *Ts'uli k'aak*' por los pobladores de Nunkiní

Después de la quema del *Ts'ul* y *Xunan k'aak* se acostumbra a recoger los restos de la ropa del muñeco, pues se utiliza para curar algunas enfermedades. La población asegura que al pasar por la parte afectada del cuerpo con un pedazo de ropa de los muñecos se alivia la enfermedad. Dice la población que “debes pasarlo en la parte que te duela y vas a ver como te cura”. También si se recoge un pañuelo, el próximo año entregaras otro para su vestimenta.<sup>245</sup> Desde que se empiezan a entrarlos los elementos que conformaran a los muñecos, cada uno de estos cobra un sentido religioso.

Otra actividad que ocupa un lugar destacado en el calendario de festividades de la comunidad es el carnaval. Se realiza una semana antes al miércoles de ceniza. Cabe mencionar que a la vez que se lleva a cabo el carnaval en Nunkiní se realiza en las comunidades de la región solamente que en éstas el carnaval tiene menores dimensiones.<sup>246</sup> El carnaval es una de las costumbres heredadas de la época medieval. Ésta fue transmitida por los españoles a los mayas desde el siglo XVII. Esta festividad fue

<sup>245</sup> Son varios pañuelos con que se le viste al *Ts'uli k'aak*', estos son promesas de la población, se le regala un pañuelo si el personaje ha ayudado a aliviar alguna enfermedad. La promesa consiste en devolver el favor dado. Familia Colli Ek. Habitantes de Nunkiní.

<sup>246</sup> La fecha de carnaval es móvil, se calcula según la fecha del Domingo de Pascua de Resurrección. El primer miércoles después del carnaval es el Miércoles de Cenizas, evento con el que da inicio la cuaresma. Así, entre el Miércoles de Ceniza y el Domingo de Pascua deben pasar 45 días.

muy bien aceptada e incorporada por la dinámica de la población maya. Es el evento que se vive con mayor alegría en Nunkiní, pues predominan las risas y diversión en general. La población se organiza para que durante el carnaval puedan realizarse diversas actividades como comparsas; juegos; concursos de disfraces y carros alegóricos; y la representación de los “osos” con su domador.

Es muy importante que en el carnaval las reglas sociales cambian. Este último es uno de los elementos más distintivos del carnaval de Nunkiní, incluso su fama es tanta que a la gente de la comunidad se le conoce en el estado como los “osos de Nunkiní”. El traje de osos consiste en cubrir el cuerpo con *sabukanes* (costales de henequén), colocar en la espalda una piel de venado y cubrir el rostro con una tela negra o una máscara de luchador. Cada oso debe actuar como si estuviese descontrolado,<sup>247</sup> por lo que necesita tener un domador que lo mantenga tranquilo.

La narrativa menciona que la costumbre de vestirse de osos comenzó cuando un señor de Cuch Holoch, el pueblo vecino, llegó a Nunkiní para visitar a su amante. Éste fue sorprendido por el esposo de la señora. Entonces el amante salió cubriéndose con algunos *sabukanes*, con lo que se confundió entre los arbustos del monte y logró escapar. Así, algunas personas tomaron este disfraz para usarlo en el carnaval, con lo que se convirtió en el distintivo del carnaval de Nunkiní. También, se usan otros disfraces, por ejemplo: las mujeres se disfrazan de hombres y viceversa. Las mujeres borran cualquier signo de feminidad y los hombres visten con cabello largo trenzado y faldas.

Durante el carnaval, las rivalidades históricas entre los sectores del norte y sur de la comunidad se renuevan. Se considera el momento indicado para que la gente que tiene algunas rencillas o antiguos rencores entre barrios pueda lanzar piedras, huevos podridos o pintura sin represalias, se toma como desahogo ante la tensión social. También se hace “la pintadera” en la que se lanza pintura a las personas que vayan pasando: “es muy divertido, tu nada más ves como corren todos tratando de escapar de la pintadera”.

Otra de las actividades en gran parte de la población se involucra y se organiza en su realización es en las peregrinaciones a recintos católicos. La peregrinación más destacada es la que se realiza en honor a la virgen de Guadalupe a principios de Diciembre. En la comunidad se organizan varios grupos de peregrinos, también

---

<sup>247</sup> El ambiente del carnaval exige que el oso esté bajo los efectos del alcohol y marihuana para que pueda actuar de forma descontrolada.

conocidos como antorchistas.<sup>248</sup> Estos pueden desplazarse a distantes lugares en donde se encuentre cualquier recinto católico que albergue una imagen mariana. Entre los sitios más visitados están la Villa de Guadalupe en México, Distrito Federal; Cancún, Quintana Roo; Halacho, Yucatán; Calkiní y el santuario de Chuiná, Campeche.

También, se organizan a los niños para hacer peregrinaciones a lugares cercanos. Algunas veces se trasladan caminando y otras, en camioneta. Por su parte, los antorchistas pueden ser hombres o mujeres; y siempre van en grupos de entre cinco y veinte personas. Generalmente se trasladan en triciclo, bicicleta, motocicleta o autobús. Cuando la peregrinación se realiza en autobús, los peregrinos bajan del camión uno a la vez para correr durante el trayecto. Generalmente esta forma de peregrinación se realiza en traslados muy largos. Los peregrinos de la península de Yucatán utilizan una vestimenta particular. En ésta se usan los colores de la bandera de México y la imagen de la Virgen de Guadalupe (*Fotografía 19*).



*Fotografía 19. Antorchista de Nunkiní*

Muchas peregrinaciones se hacen por días, e incluso llegan a durar una semana. Durante el recorrido los peregrinos se quedan a dormir en las iglesias de las comunidades por las que pasan en su peregrinación. La población de esas comunidades

---

<sup>248</sup> A estos peregrinos al trasladarse en grupos de ciclistas principalmente, el líder del grupo lleva una antorcha encendida, para que los automovilistas que los encuentren en el camino puedan reconocerlos desde a la distancia y así evitar accidentes.

prepara atole, tamales o tacos de cochinita para obsequiarles a los peregrinos cuando pasan a descansar en la parroquia de su comunidad. La población reconoce y apoya el esfuerzo que dedican los peregrinos a la virgen. Precisamente en esto consiste su promesa, en que el esfuerzo individual y colectivo con que se realiza el recorrido es en honor a la virgen. La narrativa dice así “los antorchistas no se cansan, porque si lo hacen con fe, la virgen les ayuda a terminar”.<sup>249</sup>

La población de Nunkiní realiza otro tipo de peregrinaciones en las cuales se organizan familias, grupos de vecinos o amigos para rentar una camioneta o autobús y así poder trasladarse a santuarios católicos importantes. Tal es el caso de los santuarios de Oculman, Yucatán y de Chuiná, Campeche. En el primero, se venera a una imagen de Jesús crucificado todos los domingos se ofrece misa; en el segundo, se visita a la Virgen de Chuiná su celebración que se realiza en Semana Santa, aunque este santuario se ha popularizado y se realizan peregrinaciones también en diciembre.

Algunas familias emigrantes de Nunkiní, durante las vacaciones de Pascua, se dirigen al santuario de Chuiná y posteriormente pasan a visitar a sus familias a la comunidad. Asimismo, a Chuiná se realizan peregrinaciones de antorchistas, es decir, los peregrinos se trasladan en bicicletas. Con esto vemos que la devoción al santuario se mantiene; recrea las redes territoriales, aunque no se esté habitando el territorio de origen.

#### **4.2. Los ciclos de vida de los mayas de Nunkiní**

Alfonso Villa Rojas refirió la importancia de los ciclos de vida para la sociedad maya.<sup>250</sup> De acuerdo con este autor, muchas veces se generan actividades rituales vinculadas a estos ciclos, debido a la importancia que tienen para la sociedad. Villa Rojas enfatizó lo significativo de algunos ciclos prioritarios para la población maya: el embarazo, el nacimiento, el *hetz mek* y el matrimonio.<sup>251</sup> Para los objetivos de esta investigación es importante destacar no sólo el momento de transición de una etapa a otra en el ciclo de vida humana, sino que es preciso mencionar todo el proceso que se vive en cada etapa de esta transición. Estos son dictados en muchos casos por los peligros que corre el individuo en sus periodos de vida.

---

<sup>249</sup> Aurora Colli. Habitante de Nunkiní, Campeche. 12 de diciembre de 2008.

<sup>250</sup> A. Villa Rojas, *Estudios etnológicos...*, op. cit., pp. 149-174.

<sup>251</sup> *Ibidem*, Págs. 99-100.

Villa Rojas refirió que durante el embarazo entre los mayas era preciso cuidar el consumo de alimentos fríos o calientes, pues consumir algún alimento frío sin el cuidado puede causar daños al feto o la madre. Durante ese periodo las mamás deben estar constantemente atendidas por las señoras que soban, con la finalidad de cuidar el buen desarrollo del embarazo.<sup>252</sup> Cuando se está embarazada se considera que la mujer está caliente y tiene la capacidad de hacer mal de ojo, por lo que ella no debe salir a la calle. Ya que con esta capacidad, puede enfermar a las personas que encuentre en su camino. Asimismo, la embarazada no debe salir cuando haya un eclipse, pues el niño puede nacer con algunos lugares en el cuerpo o en el ojo. Aunque las mujeres embarazadas están constantemente atendidas por las parteras o “sobadoras”, al dar a luz acuden a las clínicas de salud, pues se considera muy peligroso que la partera atienda el alumbramiento.

Una vez nacido el niño, la madre cura el ombligo hasta que el cordón umbilical se desprenda. Éste será conservado hasta que se decida en dónde va a ser “enterrado”. La costumbre es que si es niño se entierra en el monte a un lado de un *sukún* (planta de espinos) “para que no le de miedo ir al monte a sembrar”. Si es niña, su ombligo se coloca debajo de una de las tres piedras del fogón “para que no le de miedo meter las manos a la candela cuando va hacer tortillas”.<sup>253</sup> Sin embargo, hoy en día las mamás piensan bien cuál es la actividad que quieren que sus hijos realicen cuando sean mayores, es decir, si quieren que estudie lo entierran en la escuela, o si quieren que salga a vivir fuera del pueblo lo dejan en alguna ciudad grande.

La etapa posterior al nacimiento es, quizá, la más peligrosa para una persona, ya es cuando más cuidados se dan al pequeño niño. La mamá no podrá sacar a la calle al niño antes de que se cumplan las dos primeras semanas, pues es posible que las personas que encuentre en su camino le hagan mal de ojo al niño. Además el niño puede ser “abrazado” por un “mal viento”. Durante los primeros meses de vida, el niño es muy vulnerable a los “vientos” que pueden pasar por la casa o las calles.

Dicen las abuelas que los niños pequeños son muy atractivos para los *aluxo'ob*,<sup>254</sup> pues a estos “les gusta jugar con los bebés porque los ven muy bonitos”. Por esta razón, las abuelas consideran que los “vientos” están al acecho de los niños.

<sup>252</sup> Generalmente señoras que conservan el conocimiento de las parteras pero no lo ejercen por las disposiciones de salud, limitando sus actividades a sobar.

<sup>253</sup> La palabra *tortear* es usada por los mayas para hacer tortillas a mano.

<sup>254</sup> Los *aluxo'ob* son los seres sobrenaturales con los que convive la población de Nunkiní, también son llamados vientecitos. Los *aluxo'ob* son vientos, pero no todos los vientos son *aluxo'ob*. En el siguiente capítulo se describirán sus características ampliamente.

Cuando un niño recién nacido está en la casa no se debe mencionar a los *aluxo'ob*, porque al hacerlo lo estarían llamado y éste buscaría conocer al niño. Al ocurrir esto el niño podría ser afectado por el “mal viento” o “mal aire”. También, cuando los adultos llegan a la casa después de haber estado en el monte o en las calles del pueblo puede traer consigo un “mal viento”, por lo que no deben acercarse al niño, pues éste podría enfermar gravemente.

Si el “mal viento” abrazara el cuerpo del niño, la enfermedad se manifestaría con una calentura tan severa que podría causarle la muerte. Debido a esta situación se procura tener cerca del pequeño una serie de protecciones para evitar en medida de lo posible los síntomas de la enfermedad. Propiamente, estas protecciones servirán de distractores para los “vientos”. Al niño se le pondrá un calcetín al derecho y otro al revés; se colocará un machete debajo de la hamaca; en ésta se coloca un peine de mujer; si es niño, el padre se pondrá el calzón al revés y si es niña, la madre. En otros casos, si el niño tuviera pequeños sobresaltos mientras sueña es probable que los *aluxo'ob* estén jugando con él, y no lo dejan dormir tranquilamente. Esto puede ser remediado con una contra, la cual consiste en untar en las plantas de los pies nueve ramitas de dormilona<sup>255</sup> machacada con nopal.

Una creencia muy recurrente en las comunidades mayas es el peligro que corre un niño cuando llega a volar el *way chich* (el búho de plumas blancas) sobre su casa. Se piensa que éste puede llevarse a los niños pequeños. Si esto llegara a suceder, la contra es buscar algunas de sus plumas y quemarlas. De forma similar sucede con los ratones, no se debe pronunciar *ch'o'* (ratón) cerca del niño, pues tan sólo con escuchar la palabra, el niño no podrá dormir, pero si esto llegara a suceder la madre debe atrapar al ratón y quemarlo.

Una vez transcurridos los dos primeros meses de vida de los niños, se les bautiza. Por su parte, el *hetz' mek'* se realiza dependiendo el sexo del pequeño, si es niño se realiza a los cinco meses de edad y si es niña, a los seis meses. Villa Rojas<sup>256</sup> y María Odile Marion<sup>257</sup> han documentado la ceremonia. De acuerdo con Villa Rojas y Odile, al realizar la celebración del ritual se busca que el niño adquiera las habilidades que necesitará en la edad adulta, por lo que el padrino regala a los niños lápices y cuadernos para que sea un buen estudiante. Si es niña regalan algún objeto relacionado

<sup>255</sup> Nombre científico: *Mimosa affinis*.

<sup>256</sup> A. Villa Rojas, *Estudios etnológicos...*, op. cit, p. 179.

<sup>257</sup> Marie-Odile Marion: *Fiestas de los pueblos indígenas, identidad y ritualidad entre los mayas*, México: INI, 1994, pp. 24-30.



con la actividad que realizará cuando sea mayor. Actualmente, a los niños de ambos sexos se les obsequian objetos similares, pues se busca que los jóvenes sean profesionistas en su vida adulta. Esta ceremonia es realizada en luna llena y consiste en asentar al niño con las piernas abiertas en la cadera del padrino. Para la ceremonia se elaboran platillos especiales, como brazo de reina.<sup>258</sup>

Un evento importante en el ciclo de vida del individuo, no documentado por Villa Rojas, es la presentación del niño durante sus primeros años de vida a los *aluxo'ob*. De acuerdo con el *j'men* Victoriano Huchím, cuando hay un niño pequeño en la casa se debe entregar un *janli kool* (comida de milpa) a los *aluxo'ob*. En dicho caso, la ceremonia se hace con la finalidad de presentar a los nuevos integrantes de la familia a los “vientos”. De no hacerlo así, los *aluxo'ob* no van a reconocer al niño cuando realice actividades en el solar o en el terreno de cultivo, y pueden abrazarlo. De manera que el niño posiblemente enfermará gravemente. Por esto, antes de que la familia entregue el alimento ritual (*janli kool*), por medio de una ceremonia, se debe procurar que el niño o niña tenga cuidado al salir al patio o en la milpa. En el caso en que el niño haya enfermado dentro de estas circunstancias, la familia deberá entregar la comida ritual o un *k'eex* (cambio) para que los vientos suelten el cuerpo del niño.

Cuando una persona está en la adolescencia, se asegura que son los varones los que crecen a la par que la planta de maíz; su crecimiento sería por períodos anuales. A diferencia de las muchachas que crecen durante todo el año. De esta manera, que cuerpo de los varones se asocia a la planta de maíz.

Otro evento que marca el ciclo de vida de una persona es el matrimonio. Alfonso Villa Rojas ha documentado que las muchachas generalmente se van con su novio sin casarse, pero si tienen las posibilidades económicas realizan una boda por la iglesia. Esto sigue siendo así. En Nunkiní, son pocas las parejas que realizan el casamiento a la antigua usanza maya. Ésta consiste en que el padre de la novia le pida al novio una serie de objetos como cadenas de oro, chocolate o cacao, bebidas alcohólicas, pavos y refrescos. Una vez hecha la entrega de estos objetos, los padrinos pronuncian unas palabras que sirven de guía para la nueva pareja. Cabe señalar que una pareja puede realizar ambas bodas: la propiamente maya y la católica.

La muerte es otro de los ciclos más importantes en la comunidad de Nunkiní. La muerte es esperada apaciblemente. Se dice que no se debe llorar cuando alguien muere,

---

<sup>258</sup> Platillo tradicional que se elabora con masa de maíz revuelto con chaya, huevo cocido en trozos y pepita molida, el preparado se envuelve en hoja plátano para que se cueza al vapor.

porque al hacerlo el cuerpo del muerto no “va a soltar a su *píixan* (alma)”,<sup>259</sup> es decir, que su *píixan* va a continuar unido al cuerpo del difunto. Como han referido múltiples etnografías de la cultura maya, cuando se hace el velorio, junto al muerto debe colocarse la comida que más le gustaba en vida. En Nunkiní en particular, se piensa que no se le debe ofrecer atole durante la novena posterior a la muerte, pues se dice “que su alma lloraría, allá donde está”.<sup>260</sup> Posterior a la muerte se realiza una novena en la que se rezan oraciones católicas frente al altar colocado en el interior de la casa y se ofrece comida a los asistentes. Se continúa haciendo así al cumplirse los ciclos de ocho días, veinte días, seis meses y los siguientes aniversarios de la muerte. De no hacerlo así, por si se llegara a olvidar el aniversario, el *píixan* puede castigar a la familia provocando enfermedad.

En general, en todas las comunidades mayas de la Península se considera que a partir del 1 de noviembre las ánimas se encuentran en el pueblo y se van al terminar el mes.<sup>261</sup> En Nunkiní se dice que durante este mes “el Dios los deja [a los *píixano*’ob] salir de donde los tiene”,<sup>262</sup> por lo que caminan por todo el pueblo. Al inicio y al final de este período se prepara *pibi pollo*, el cual consiste en una preparación de masa de maíz relleno de pollo sazonado con axiote y otros condimentos. También se prepara el *pib* de ixpelon. Una vez horneados en el *pib*<sup>263</sup> (*Fotografías 20 y 21*), se coloca los *pibi pollos* en el altar de la casa. Éste es acondicionado para la ofrenda de los muertos de la familia. Cada *píixan* es acompañado por veladora, un vaso con agua y sal. Ésta es una práctica ligada a la religión católica, por lo que siempre se acompaña la entrega de alimento con rezos.

Cada principio de mes, los familiares de los muertos les encienden una veladora para “recordarlos”. Antes de hacerlo, las personas procuran encender otra veladora a la que llaman *mul k’ab* (todas las manos), su función es que todas las *píixano*’ob que nadie recuerda lleguen a esa veladora, de manera que al encender la segunda veladora la *píixan* de la familia pueda llegar tranquilamente a ésta. Si no se hiciera así, las almas

---

<sup>259</sup> *Píixan* en su significado literal es “cosa cubierta” que también refiere al alma. Tiene las siguientes características: “interior anímico, da vida al cuerpo, alma individual o persona, conecta felicidad, creada por Dios (cristiano), exclusivamente humana”. Gabriel L. Bourdin, *El cuerpo humano entre los mayas*, Mérida: UNADY, 2007, p. 107.

<sup>260</sup> Es posible que esta expresión refiera a que con el movimiento envolvente que se realiza para hacer el atole se vuelva a atar el alma a la tierra. Expresión de los habitantes de Nunkiní.

<sup>261</sup> Es importante resaltar que el mes en que las ánimas se encuentran en el pueblo se realiza la fiesta de San Diego de Alcalá.

<sup>262</sup> Tradición oral de Nunkiní.

<sup>263</sup> *Pib* es el horno excavado en la tierra, generalmente mide de 2m por 1.20m. En éste se calientan las piedras con leña y posteriormente con el calor que éstas generan se cuecen los *pibi pollos*.

que están cerca no le permitirían llegar a la veladora a la *píixan* que se le encendió la veladora. Los mayas establecen una relación constante con sus muertos. Las almas pueden castigar a las personas si no los alimentan, si no les encienden una veladora o no se hagan rezos católicos en su nombre. Por lo que se debe realizar constantemente esos actos y mantener la relación cordial y armónica con éstos.



Fotografías 20 y 21. Pib', horno de tierra (izquierda). Pibi pollo recién horneados (derecha). Familia Táab Haas

No todo el conjunto de creencias relacionado a las *píixano'ob* está dentro de este contexto religioso. La presencia de las almas, en la cosmovisión maya, está vinculada a diferentes espacios y tiempos. Esto es de suma importancia para aproximarse a la concepción del espacio maya, por lo que será explicado detalladamente a continuación.

#### 4.2.1. La presencia de las *píixano'ob* en la casa, en el solar o en el monte

Los mayas consideran que al tiempo en que una persona muere adquiere otra forma de relacionarse con los humanos, pero nunca se pierde su relación. Las *píixano'ob* (almas) adquieren la posición de antepasados cercanos<sup>264</sup> con los cuales existe una relación constante de diversas circunstancias y espacios. Comencemos por conocer los aspectos que surgen de acuerdo al espacio y circunstancias determinadas en que muere una persona. Las *píixano'ob* se mantienen ligadas al espacio en que vivieron como persona o en el que murieron, si es que la muerte fue de manera repentina. De acuerdo a esto es que se sabe en que espacios van a permanecer las *píixano'ob*.

<sup>264</sup> Antepasados cercanos son los que fueron parte de la familia y con los cuales se mantiene una relación de reciprocidad. No van más allá de cuatro generaciones. Por otro lado, están los antepasados muy antiguos con los que los mayas no tienen relación.

En algunas ocasiones las *píixano'ob* permanecen en la casa en que estuvieron en vida. Éstas no quieren dejarla. Los *píixano'ob* pueden estar en la casa o en el terreno sin dar ninguna manifestación de su presencia. Sin embargo, se sabe que está ahí cuando empieza a mostrarse ante sus familiares. Alfonso Villa Rojas mencionó que cuando esto sucede, la familia quema chile en el interior de la casa para sacar a la *píixan*.<sup>265</sup> Lo mismo pasa en Nunikiní, pues se dice “con chile se corretean a las almas”.

En Nunikiní, se asegura que las *píixano'ob* que pueden hacer maldades a las personas no son cualquier alma: son *balam*, son *píixano'ob* más fuertes que las demás. Las almas que molestan a sus familiares lo hacen porque están disgustados. Por esta razón, los antepasados deben ser muy cuidados. Por esto cada primero de mes se ponen veladoras, y en cada aniversario se les entrega comida, que consiste principalmente en *pibi pollo*<sup>266</sup> *pib* de *xpelón* y atole (Fotografías 22 y 23).<sup>267</sup>



Fotografías 21 y 22. Elaboración de *hanal píixan*

Los *píixano'ob* extraen la esencia de la comida que se les entrega. A decir de la población, una vez entregada la comida, estos ya no tienen “gusto” o sabor, ya solamente está el bagazo.

En los tiempos en que se sabe que las *píixano'ob* están en la casa o terreno de la familia se les entrega comida. En esos momentos se les debe tener mucho, las personas actúan mostrando la presencia del alma. Para ejemplificar lo anterior pondré el caso de

<sup>265</sup> Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, México: INI, 1978, p. 427-431.

<sup>266</sup> *Pibi pollo* es un pib pero para los *píixano'ob*, esta forma de preparación. Evidentemente, las ánimas son personas que vivieron y comen cosas asociadas a su vida diaria por lo que tienen sabores conocidos y más agradables.

<sup>267</sup> Este atole es que se hace para aniversarios de los muertos, se le llama *su'uts'sa'* (atole agrio). Para su preparación se deja el nixtamal remojando por varios días, para molerlo y colarlo finamente. Una vez hervida la preparación se le puede agregar azúcar o sal.

la familia Colli. Ellos esperaban la media noche para poder comer la comida entregada a la *píixan* de un niño que al morir había cumplido ocho años, y había fallecido recientemente. Se impacientaron por la larga espera, así que la familia decidió tomar antes los alimentos ofrecidos. El *píixan* se molestó tanto que aventó una piedra extraña, no era del lugar, sino que era una piedra blanca brillante. Era como *saskab*, la tierra blanca. Dice la familia que esa tierra es del lugar donde viven los muertos. Con todo ello, la familia comprendió que debía respetar las horas que se sabe de manera tácita que las *píixano'ob* comen los alimentos entregados.

Existen particulares concepciones sociales con respecto a las personas que mueren por suicidio, generalmente, entre los mayas los suicidios son provocados por ahorcamiento. A estas *píixano'ob* no se les entierra dentro del panteón, sino en el exterior de éste. Se hace así porque se piensa que “sus *píixano'ob* van a molestar a las otras, y no las van a dejar descansar en paz porque sus almas son del diablo”.<sup>268</sup> A estas almas no les encenderán veladoras, no se les entregará comida, ni se les dedicaran rezos. Por ello, el suicido es una de formas de morir socialmente muy penada. Aunque, se piensa que “el diablo” es el que empuja a las personas para que se caigan sobre la sogá con que se ahorcaría.

Las almas pueden ocupar otros espacios que no son propiamente la casa o terreno donde estuvo en vida; o el panteón donde se encuentran sus restos. Es decir, dependiendo la forma y lugar en que muere una persona es que se asociara su *píixan* a espacios con diversas connotaciones simbólicas.

#### **4.2.1.1. Espacios habitados por *píixano'ob***

Los mayas consideran que los seres de la naturaleza, incluyendo al ser humano y su alma, deben estar en el espacio al que pertenecen. En otras palabras, las personas se vinculan al espacio por distintas formas rituales y esto hace crear una relación estrecha entre ambos. Cuando una persona muere por accidente fuera de la comunidad, la familia y amigos van por su *píixan* al mismo lugar en que murió. La llaman hacia el pueblo diciéndole “*ko'ox ma' páatah hela*” (vamos; no te quedes ahí). Al tiempo en que se les llama van chocando sus hachas, machetes o latas para producir un sonido que le llame la atención a la *píixan* y le marque el camino de regreso al pueblo. Con esto el alma no se

---

<sup>268</sup> Isabel Moo. Habitante de Nunkiní. Noviembre de 2009.

quedara en el lugar en que en vida tuviera el accidente que le provocara la muerte. Esto se realiza si el accidente ocurriera tanto en las calles del pueblo, pero principalmente si dicho lugar estuviera fuera del pueblo. Si se muriera en estas circunstancias, la *píixan* se quedaría en ese lugar espantando a las personas que pasen por ahí. Inclusive, si la *píixan* se quedará en el sitio de su muerte podría provocar otros accidentes, ya que ésta “jala” a otras personas, es decir, la *píixan* provocaría que otras personas murieran para que esa *píixan* pudiera soltarse de ese lugar. En la lógica maya se hace una sustitución de almas o un *k'eex*, un cambio.

Otras veces, cuando una persona muere por “enfermedad de terreno”, es decir, por una enfermedad provocada por las fuerzas sobrenaturales, su alma se llevara a habitar en los cerros con los seres sobrenaturales poderosos que viven en éstos y mandaron la enfermedad. La *píixan* estará por un año o seis meses en ese lugar, hasta que sea relevado por el alma de otra persona que muriera en similares condiciones. Es decir, las almas que permanecen en los cerros, espacios habitados por los *aluxo'ob*, serán “relevadas” por otras cada año o seis meses. Aunque es posible darle un *k'eex* (cambio) al *alux* para que lo deje ir. Este cambio puede ser de una gallina, de un pavo o de comida ritual. Este aspecto refiere al cambio de una *píixan* por otra. El siguiente testimonio explica lo anterior.

Me pasó una vez con mi hija que murió por mal de terreno. Mi hija, hace seis meses que se murió. Seis meses que murió empezó mi otra hija a enfermarse. [Así paso...] hoy a las cinco de la mañana terminó sus seis meses. Ella está en un *kuyito*<sup>269</sup> frente de aquí. No es mi terreno, pero es el camino de mi terreno, los aluxes cruzan mi terreno. No te das cuenta, no es un *kuyo* grande pero es un *kuyo*. Nueve meses tenía[mi hija] cuando murió. A los seis meses ya estaba enfermando a la otra, pero rápido hice tamalitos en la noche para regalar. Fui a leer las cartas, me dijo porqué no vienes antes, ahorita va ir otra, en dos días vas a enterrar a la otra. Tienes que hacer *pib'* para darle el *k'eex*. Desde ahí hago la primicia cada año, ya no espera los dos años. La *píixan* de mi hija está en el *kuyo*, está junto con *alux*. Cuando hice la primicia de entonces, de darle *saka'*; se soltó para ir a la gloria. Porque están chiquititos esos bebés. Ahorita, cada año voy a hacer *pib'*, porque así me pasó. Ahora este año no pasó nada. Cuando ese tiempo: murió mi hija; hasta mis perritos pasaban y nada más *kikiki* (sonido) se mareaban y se mueren. Ahorita no, no pasa nada.<sup>270</sup>

De tal forma que los espacios o cerros en que viven dichos seres sobrenaturales están las almas. Con esta característica del espacio, estos están ocupados por los

<sup>269</sup> En ocasiones, las personas llaman kuyos a los montículos o elevaciones. La palabra puede provenir de ku (dios) el lugar del Dios.

<sup>270</sup> Testimonio de Juan Bautista. Habitante de Nunikiní. Noviembre de 2009.

antepasados cercanos. En el pensamiento mitológico de Nunkiní existe una relación entre los antepasados con los *aluxo'ob*, sin embargo, no tengo elementos para asegurar que las almas puedan transformarse en *aluxo'ob*. Más bien, se trata de que el espacio esté habitado por almas para que éste tenga también la energía vital que requiere para continuar vivo con su dinámica habitual.

#### 4.2.1.2. *Los relevos del santuario de Chuiná*

A través de la narrativa he identificado que en el santuario de Chuiná, suceden aspectos coincidentes con lo expuesto anteriormente, en torno al espacio. La concepción del espacio habitado por los seres sobrenaturales poderosos y por almas que se relevan en cada ciclo le da un sentido de vitalidad al espacio semiótico.

En el santuario de Chuiná, el “espíritu” de las personas que mueren por el castigo de la Virgen, durante los días de fiesta, permanece atrapado en el santuario, esperando al siguiente ciclo para ser liberados. Para que puedan salir los seres que quedaron amarrados al lugar sagrado, deben entrar otros “espíritus”, de igual forma por el castigo de la Virgen. Este castigo refiere a que algunos peregrinos desafían o se burlan del poder la Virgen, y ésta los castiga. Don Benito Tamay lo refiere en lo siguiente:

después de la fiesta, no precisamente después del Viernes Santo, dicen que se escuchan ruidos, chacoteos en el agua, gritos, de *los espantos*. Después de la fiesta o antes de la fiesta, o cuando hay un mal tiempo o algo así. También cuando va a morir alguien, salen cada año sale ese espíritu, y se muere otra persona y ahí se queda. Por decir, el año pasado murieron tres personas, el espíritu o el alma de esas tres personas ahí se quedaron. Antes de la fiesta en determinado tiempo, antes de que llegue la próxima fiesta, se escuchan los ruidos los chacoteos en el agua, porque esas personas que murieron allá están pidiendo su cambio,<sup>271</sup> entonces son los espíritus que se quedaron allá. Dicen que así es.<sup>272</sup>

Esto responde a una lógica de sustitución de almas porque no se puede dejar un espacio simbólico vacío. Se hace un “relevo” de los seres que permanecen en los lugares habitados por seres sobrenaturales. María Cobo menciona una situación muy similar en el cerro donde se encuentra la virgen de Santa Gertrudis, en el pueblo del mismo nombre en Mérida, Yucatán. Ella menciona que los nueve niños que se

<sup>271</sup> Resalto estas palabras porque indican que las almas atrapadas en el santuario esperan su *k'eex*, su cambio, con las nuevas almas que lleguen a estar en el lugar.

<sup>272</sup> Informante Benito Tamay, Pucnachén. Calkiní, Campeche, 2006.

sacrifiquen en el pozo serán los “relevos” del cerro donde se encuentra la Virgen. En Chuiná existe una narrativa que de igual manera asegura que se deben sacrificar nueve niños recién nacidos para que ese espacio recobre su forma original: una gran ciudad prehispánica.

A través de estos relatos encontramos dos maneras en que las almas van a quedarse en el espacio. Una es que por medio de una actividad ritual, es decir, que se han preparado los elementos necesarios para realizar la actividad, en este caso la entrega de nueve niños para que se queden siendo parte del cerro; la otra es que al no cumplirse con dicha actividad los seres que habitan el cerro mandaran un castigo para que la persona muera y esa alma se quede habitando el cerro junto a estos seres. De las dos formas se cumple con el requerimiento de los seres sobrenaturales de obtener almas para que el cerro continúe con su energía vital.

#### **4.3. Los espacios de la comunidad de Nunkiní**

Como vimos anteriormente, para los mayas el espacios tiene delimitaciones basadas en el tipo de actividades que en estos se realizan. Cada espacio de actividad humana tiene una frontera o límite que señala el trabajo que las personas realizan en éste. Robert Redfield identificó cuatro términos principales para definir el espacio en se desenvolvería una pequeña comunidad de Quinta Roo: el monte, cenote, pueblo y milpa. De estos el monte y el cenote son *sujuy*, es decir, son espacios vírgenes y no contaminados con la actividad del ser humano, contrarios a los espacios del pueblo y de la milpa que sí lo están. Cada espacio no contaminado por el ser humano está dominado por sus propios seres sobrenaturales superiores: los *yumilo'ob*. De forma contraría los espacios modificados por la actividad humana tienen cuidadores: *Balomo'ob* y *aluxo'ob*. Estos últimos son identificados por las manifestaciones de los vientos principales. Casi siempre se nombra a cuatro, que son ubicados en las cuatro esquinas del espacio.<sup>273</sup>

Aunque Redfield, identificó acertadamente los aspectos que pudieran diferenciar a los diferentes espacios que se consideran en la comunidad, es posible identificar algunos otros, particularmente en Nunkiní. Lo cual, refiere a que la cultura es dinámica

---

<sup>273</sup> R. Redfield, *Yucatán: una cultura en transición. op. cit.*, p. 148.



y constantemente se adapta a nuevas circunstancias, resignificando el sentido que los espacios poseen para la sociedad y los espacios nuevos a los que accede.

Por su parte, las fronteras de los espacios están marcadas por sus formas físicas, pero también, por el vínculo que tiene cada espacio con los seres sobrenaturales que la cultura reconoce. Es decir, el grupo social al realizar alguna actividad en cada espacio éste adquiere un sentido particular. Algunas veces estos espacios adquieren aspectos simbólicos determinados. Uno de los factores que hacen que el espacio adquiera características particulares son los seres sobrenaturales que habitan en ellos. Precisamente a partir de las características que tienen los seres sobrenaturales que habitan espacios específicos se reconoce la concepción maya sobre dicho espacio, pues en función a estos seres se establecen los aspectos simbólicos del espacio. Presentare la conformación simbólica de estos seres en el siguiente capítulo.

A continuación expondré la forma en que la comunidad de Nunkiní delimita el territorio habitado en espacios de actividad humana. Es importante establecer que, muchas veces, las delimitaciones de los espacios se establecen de acuerdo a las formas geográficas.

#### **4.3.1. Organización del espacio de la comunidad**

La organización espacial de la comunidad tiene características semánticas. Podemos referir algunas de éstas. Hemos visto que el centro de la comunidad es un espacio común, es el eje de la mayor parte de las actividades públicas, ya sean religiosas, festivas, políticas o recreativas. En el centro se encuentra la iglesia, la ceiba, el parque y la presidencia. Iuri Lotman en sus textos sobre la semiosfera,<sup>274</sup> apunta que en la organización del espacio, se tiene en el centro del pueblo a las deidades protectoras o las que se tiene como benefactoras. Esto pareciera corresponder a la organización del espacio de la comunidad de Nunkiní y de los poblados mayas en general. De manera que en el pueblo la iglesia se encuentra en el centro sobre el cerro principal.

Si bien, el centro tiene un lugar importante no es la única referencia destacada de la comunidad. Comencemos por explorar en la división histórica que separa al lado norte del lado sur. Ésta genera un sentido de pertenencia al barrio en que se nace, por lo tanto al que se pertenece. Por ejemplo, aunque algunas personas se hayan pasado a vivir

---

<sup>274</sup> I. Lotman, *La semiosfera II...*, *op. cit.*

al barrio contrario, por diversas circunstancias, siempre se añora volver al barrio de origen. Incluso las personas exigen que al morir sean enterrados en el panteón ubicado en el barrio al que realmente pertenece. Los panteones, del norte y del sur, ayudan a organizar a la comunidad en dos sectores principales. Al pensar en que sus restos van a ser enterrados en el panteón donde están sus antepasados las personas se sienten seguras. De esta forma, los panteones tienen aspectos significativos de organización de la comunidad.

Asimismo, cada barrio tiene elementos distintivos. Por ejemplo, en el barrio de Gato Negro se encuentra la *nojoch tunich* (piedra grande), una piedra que servía de referencia para ubicarse en el barrio. Esta piedra se destaca por su tamaño, aunque hoy en día ha desaparecido una parte, y por ser un objeto simbólico. Es decir, es una referencia importante porque en torno a ella se genera una serie de aspectos cosmológicos. Se dice que cerca de la piedra se llegan a ver muchos seres que no se pueden identificar del todo, por ejemplo, se ha llegado a ver un pavo rojo (*way ts'o*),<sup>275</sup> caballos, entre algunos otros seres sobrenaturales. La narrativa asegura que “a veces los ves y cuando volteas ya no los ves: son viento”.<sup>276</sup>

Es posible identificar que en torno a algunas piedras grandes se generan aspectos simbólicos. Esto no sucede con todas las piedras. Por la importancia de esto, me remito a Jacques Galinier, quien identificó entre los otomíes que “la piedra no se venera como objeto en sí, sino más bien como principio energético vivo”.<sup>277</sup> En particular, entre los mayas se toma a la piedra como elementos de transición de algunos seres no humanos al plano terrestre. Es decir, la piedra no es un espacio habitado por seres sobrenaturales, sino que son el medio por el cual se comunican los seres sobrenaturales entre dos planos de existencia.<sup>278</sup>

Por su parte, en el *Chilam Balam de Chumayel* se registró la idea de la piedra primigenia que representa a la tierra como matriz original, es decir, del lugar de donde surgieron todas las cosas. En tiempo más reciente, en Yucatán se encuentra muy difundida la idea de las piedras parlantes que encierran a las divinidades.<sup>279</sup>

<sup>275</sup> Se le llama *way* a los animales que no tienen esa forma originalmente sino que son animales -aves, puerco, guajolote, etc- que su materialidad es viento.

<sup>276</sup> Elsa Haas. Habitante de Nunkiní. Noviembre de 2009.

<sup>277</sup> Jacques Galinier, *Pueblos de la sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México: INI-CEMCA, 1987, p. 447.

<sup>278</sup> Esta característica se tiene en las tres enormes piedras que se encuentran en Chuiná. A partir de esta forma de conceptualizar a algunas piedras como sentido que en el santuario estos elementos de la geografía tengan un sentido prioritario en la religiosidad que en Chuiná se expresa.

<sup>279</sup> M. Montoliu, *Cuando los dioses despertaron...*, *op. cit.*, p. 26.

Por otro lado, en la comunidad existen diversos espacios que se destacan en la geografía simbólica de la comunidad. Entre este tipo de espacios se encuentra la cueva Boxak'tun; las edificaciones arqueológicas de Kamayamúul; los abundantes *haltunes*, cerros, aguadas y montículos mencionados en los rezos de las ceremonias rituales; entre otros. La población de Nunkiní sabe y refiere la existencia y características de dichos espacios por la abundante mitología generada en torno a estos, sin embargo, la mayoría de la veces la población no los conoce físicamente. En estos espacios habitan seres sobrenaturales de características peligrosas para los seres humanos, por lo cual la gente nunca se acerca a estos espacios. Cabe señalar que todos los espacios referidos en la mitológica son reales, existen en la geografía, sin embargo, su forma real en ocasiones no corresponde totalmente a lo descrito. Lo cual tiene que ver con que la narrativa expresa lo que se cree de la geografía de acuerdo al conjunto de creencias sobre el espacio transmitidas oralmente y no por una interacción directa con dichos espacios. Abordaré la mitología sobre el espacio, sus aspectos simbólicos y su sentido social en los siguientes apartados.

#### **4.3.2. Espacio familiar: la casa y el solar**

La casa es donde se estructuran y desarrollan las relaciones familiares. Es el lugar donde la familia pasa la mayor parte del día. En ésta se realiza muchas de las actividades cotidianas. Se busca que al habitarla, los miembros de la familia se sientan tranquilos y protegidos. Debido a esto la casa es un espacio primordial (*Figura 2*). De manera que acuerdo al conjunto de creencias mayas las personas deben protegerse de estos seres sobrenaturales.

Al interior de la casa se puede estar protegido de cualquier peligro que provenga del exterior, como los “vientos”, estos pueden provocar la afectación de la salud de cualquier persona, aunque principalmente, de los niños. Los “vientos” pueden caminar a voluntad por distintos espacios de la comunidad y desde luego en los terrenos de los solares, las personas no tienen injerencia en la forma en que actúan los “vientos”, pues estos son seres conceptualizados con agencia propia. Para evitar que los “vientos” pasen al solar de la casa, las personas colocan en los límites del terreno y casa protecciones. Se colocan algunos elementos que funcionan como contras. En las cuatro esquinas de la casa se coloca una planta que se dice que “*kix yaax halal*”, (esa mata tiene resina). Con ésta se evita que pasen los “vientos” por el terreno de la casa. Por

otro lado, cuando un miembro de la familia se enferma de la garganta, se cuelga en la puerta de la casa un *pe'et*, es una jícara con *saka'*,<sup>280</sup> con esto, se dice que los “vientos” comen y así sueltan el cuerpo del enfermo.

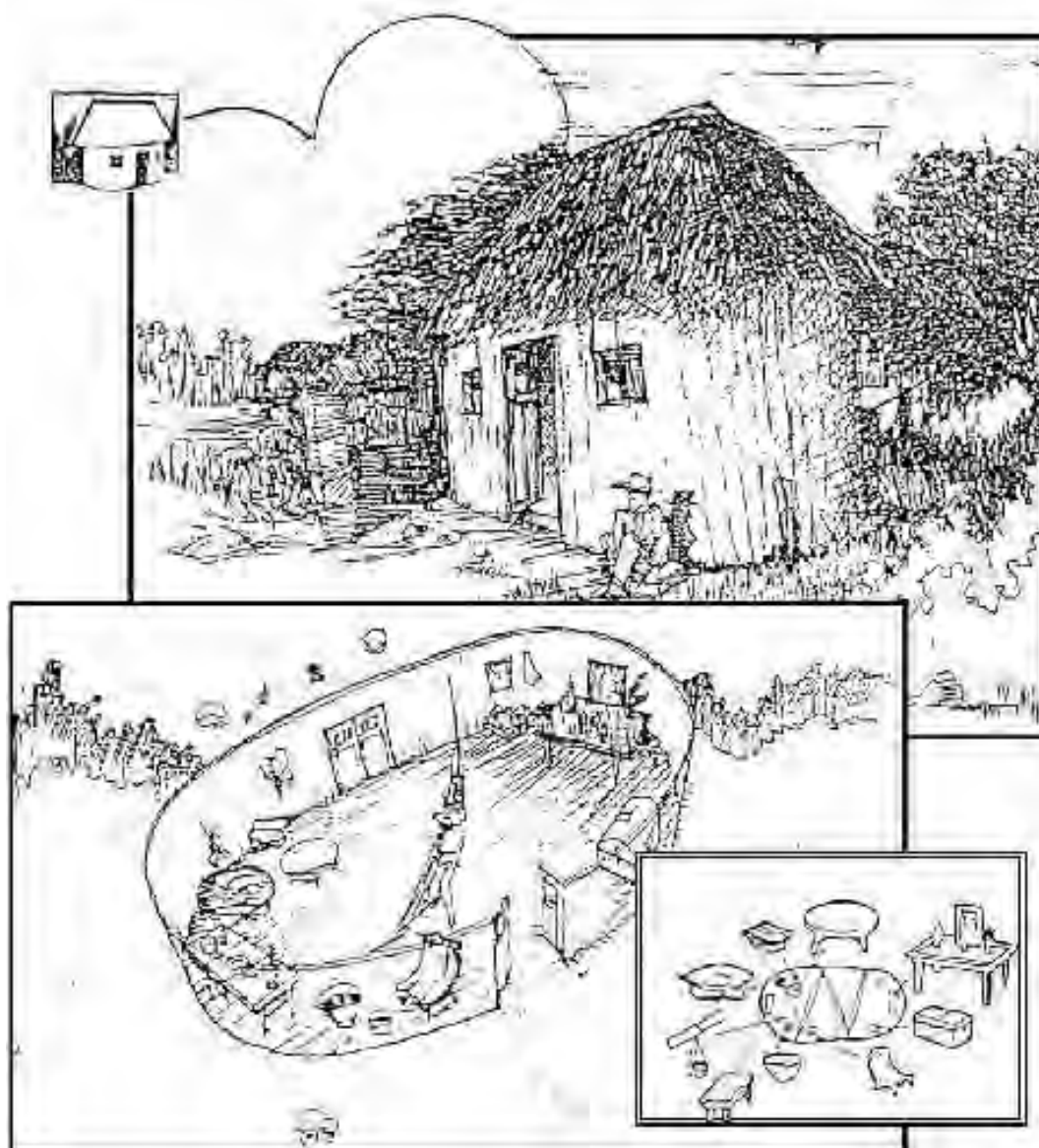


Figura 2. Exterior e interior de la casa maya, y su mobiliario<sup>281</sup>

Por ahora hablaremos del espacio en que se habita: la casa. En ésta la familia crea una relación directamente con “la tierra”. Es decir, no se entabla una relación con

<sup>280</sup> El *saká* es una bebida de maíz. Se prepara hirviendo el maíz sin cal, al molerlo se puede separar la piel de la semilla. Se endulza con azúcar, antiguamente se hacía con miel. Ésta bebida se utiliza primordialmente ritualmente.

<sup>281</sup> Vivienda maya. Fuente: Alfredo Escalante, FAUADY, Línea Vivienda, 1988. Tomado de Othón Baños, “El hábitat maya rural de Yucatán: entre la tradición y la modernidad”, en *Relaciones, otoño*, vol. 23, número 92, Zamora, Michoacán, Colegio de Michoacán, 2002, p. 182.

un ser sobrenatural que esté asociado al terreno, como sucede en otros espacios. Antes de construir la casa, se colocan un *ka'* o metate,<sup>282</sup> en ocasiones se colocan varias de estas piedras dándole forma de “*maako*” (hombre) o solamente un *ka'* (piedra de molienda) (*Fotografía 23*).



*Fotografía 23. Ka'o'ob.* Piedras de molienda halladas en los cerros de piedra o montículos prehispánicos

Esta piedra es conceptualizada como persona. Éstas son encontradas en los cerros de piedras,<sup>283</sup> que son los lugares en que habitan los *aluxo'ob*. Cada piedra representa al cerro, es decir, es una parte del todo. Cuando una persona toma una piedra de éstas se está llevando a una parte del cerro en el que viven los *aluxo'ob* a la casa de la familia. Algunas personas identifican a dichas piedras con un *alux*. De acuerdo con la tradición oral, la práctica de enterrar el *ka'* en la casa tiene el objetivo de proteger a la familia, principalmente a los niños. Estas piedras colocadas en el centro de la casas en forma de hombre, cuidan a los habitantes de la casa, principalmente a los niños. Con estas acciones se procura que la casa sea un lugar seguro para vivir y el *alux* proteja a las personas dentro de la casa.

Por otra parte, en el centro del solar, o de la casa se realiza el sacrificio de *kaax* (gallina). Se coloca en el centro del terreno la gallina viva y se le entierra. Esto se realiza con la finalidad de que “el terreno” no jale a alguna de las personas que allí habitan y les provoque la muerte. Se hace *k'eex* (cambio) con el terreno. La tradición oral menciona que “si no le das el *k'eex*, tú pasas a ser el cambio”. En otras palabras, la

<sup>282</sup> Los *ka'* son piedras pulidas o molienda, las cuales proceden de los montículos que se encuentran en la comunidad. Para la población son piedras que tienen características de haber sido trabajada, aunque no propiamente por los humanos sino por los *aluxo'ob*.

<sup>283</sup> Estos cerros generalmente son vestigios arqueológicos. En los alrededores de estos cerros en encuentran éstas piedras abundantemente.

tierra o el terreno demanda una alma, la cual se entrega en forma de ritual, pero si no se hace de esta manera la tierra tomará el alma de algún ser vivo –ser humano o animal doméstico- que habite en dicho espacio.

### 4.3.3. Espacios encantados

Con la intención de proteger los espacios delimitados por las actividades productivas, como los terrenos de cultivo, los mayas hacen protecciones para cuidarlos. Es decir, los terrenos en que los productores tienen cultivos o animales requieren estar cuidados, ya que son terrenos apartados de la parte habitada y no es posible que los campesinos los cuiden. Ante la necesidad de que los terrenos estén protegidos se hace un procedimiento ritual. Estos “trabajos” son elaborados con gran complejidad. Cabe señalar que este acto generalmente es realizado por el *j'men*, sin embargo, puede ser realizado por cualquier persona utilizando ciertos rezos. El espacio es hechizado o encantado. Con esto, los espacios se protegen por medio de rituales que los transforman en espacios de dominio para las personas que solicitaron o hicieron el hechizo.

De acuerdo a la narrativa, el especialista de lo religioso maya (el *j'men*) puede realizar un hechizo de protección de terreno. Este consiste en colocar elementos rituales en los terrenos. Son elementos mágicos que permiten que el espacio adquiera cuidadores. Así, cuando una persona intente robar algún fruto u objeto de un terreno ajeno que esté “trabajado” o “cuidado” se encontrará con su cuidador. Muchas veces éste se muestra como una serpiente que simplemente espantará al intruso. El hechizo sirve para hacer que los troncos o bejucos se conviertan en serpientes a la vista de las personas extrañas al terreno y les provoque espanto. Don Juan Bautista da un testimonio al respecto.

Hay personas que lo hacen. Cuando siembran sandía en la milpa, para que no pase a robar nadie, agarras un bejuco, se llama *a ni ka'*, pero es un bejuco. Ese se agarra de la mata, esa es una culebra, se agarra también el *bak'al*, se corta el bejuco y lo pones dentro del *pak'al* (terreno de cultivo). Pero se tiene que hacer la oración: para *pib'* de los *aluxes*, para que te cuiden tu sandía, para que no lo roben, pones cuatro así. Entonces, cuando entren en tu terreno de la milpa enseguida ven un cascabel “uuxxx” (sonido). Antes de que llegue a la sandía ahí ves otra vez al cascabel, se vuelve cascabel el bejuco. Pero le tienes que poner *saka'* también, pero le tienes que pedir a los *aluxes* también, para que te ayuden.<sup>284</sup>

<sup>284</sup> Testimonio de Juan Bautista, 52 años. Habitante de Nunkiní, Campeche. Diciembre de 2009.

En ocasiones, las personas llegan a tomar o robar algo del terreno “trabajado”. Siendo así, esta persona tendrá los síntomas de “castigo de terreno”, enfermedad provocada porque un viento abraza al cuerpo. Ésta consiste en fiebre y dolor de estómago intenso. Los síntomas serán aliviados hasta que la persona que tomó algún fruto o madera lo devuelva y se disculpe con el señor que trabaja en ese terreno. Con esa acción se restablece el daño.

#### 4.3.4. Los cerros en la comunidad de Nunkiní

Al ser la península de Yucatán una amplia planicie, carece de cerros naturales. Sin embargo, en Nunkiní se localizan algunas elevaciones no muy pronunciadas. Algunas de éstas están formadas de lozas de gran tamaño, lo que hace imposible quitarlas para hacer construcciones. Se localizan otros tipos de cerros en el territorio de Nunkiní. Éstas son edificaciones arqueológicas prehispánicas. Son de varios tamaños y se caracterizan por estar formadas por piedras labradas. En general, estos cerros o elevaciones son llamados *ka'kab* o *múul*, sin embargo, en Nunkiní se utiliza con mayor frecuencia *ka'bab* para referirse a las elevaciones de diversos tamaños que generalmente se trata de montículos arqueológicos (*Mapa 4*).<sup>285</sup> Es necesario indicar que la palabra *ka'kab* se compone de *ka'*, piedra de molienda o piedra labrada; y *kab*, que significa mundo o tierra, por el término puede referir a tierra o lugar de piedras labradas. Características que contienen los cerros formados por montículos prehispánicos.

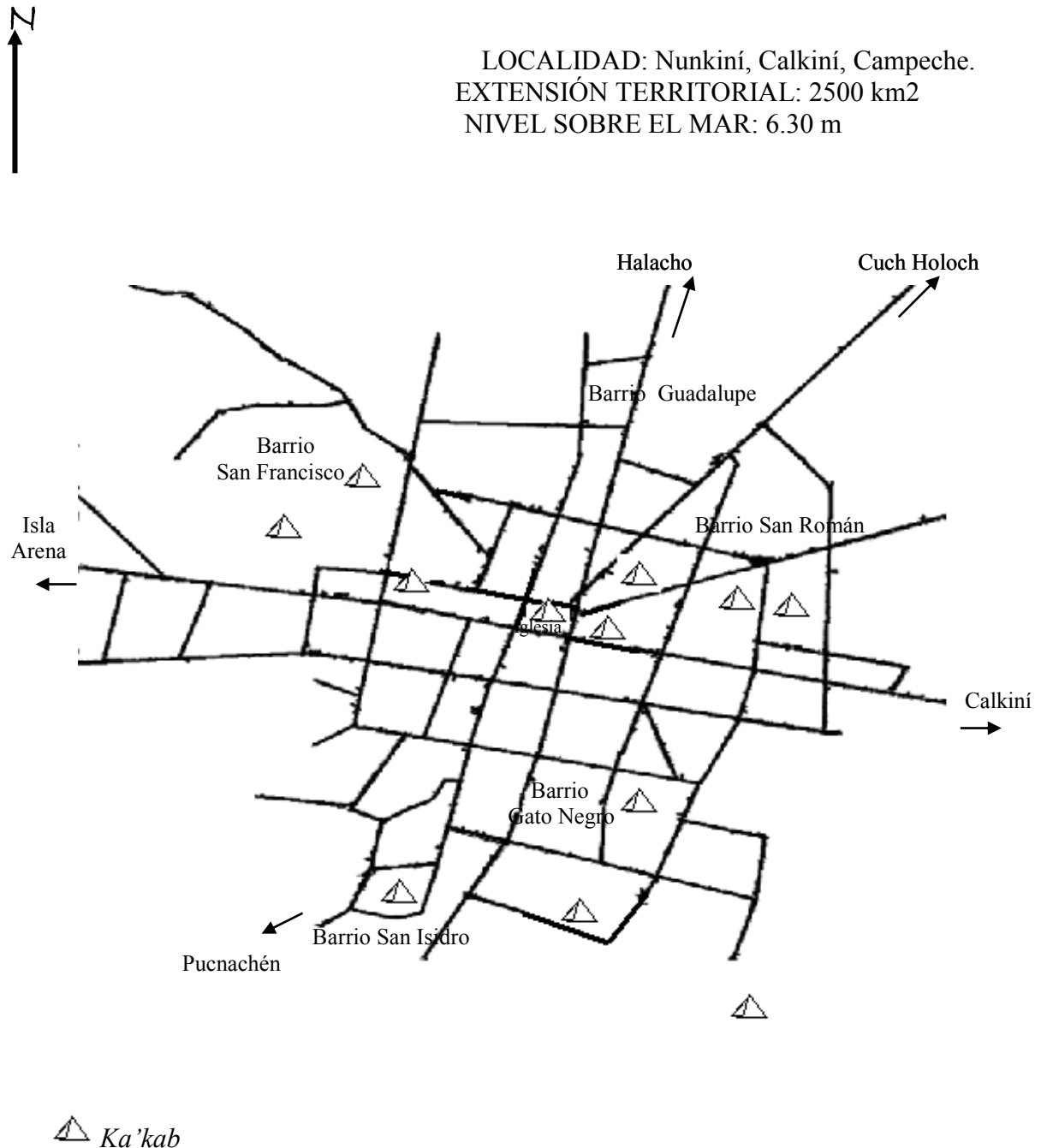
Por otro lado, en el área poblada de Nunkiní se encuentran con mucha frecuencia este tipo de *ka'kab* o elevaciones, las cuales son de varios tamaños. La mayoría de estos son cerros de piedras. Se pueden reconocer fácilmente en solares, debajo de las casas (*Fotografía 24*) incluso abajo de la iglesia del pueblo, la cual está construida sobre una elevación con dichas características. Muchas veces en sus alrededores o en lugares

---

<sup>285</sup> En el diccionario Cordemex se traduce *ka'kab* como suelo pardo oscuro con poco contenido de humus y con inclusiones de roca caliza. Se enriquece el término con la composición de *ka'kab k'áax* o *ka'kab lu'um* pues se traduce como tierra buena para sembrar. Además, en la traducción de algunos toponímicos compuestos con la palabra *ka'kab* *ka'kab-is-ax*, *Ka'kab Peek'*, la cual es “alberca o sarteneja sobre o en tierra elevada y fértil”. Ambos nombres son ruinas arqueológicas establecidas en los alrededores de Nunkiní. Alfredo Barrera Vásquez (*et. al*) *Diccionario Cordemex. Maya- español, español-maya*, Mérida: CORDEMEX, 1980, p. 283.

cercanos a los cerros artificiales<sup>286</sup> se encuentran vasijas, platos policromos, piedras talladas, figurillas o *ka'o'ob* (piedras de molienda).

### CROQUIS DE LA COMUNIDAD DE NUNKINÍ<sup>287</sup>



Mapa 4. Ubicación de los montículos o *ka'kab* en la comunidad de Nunkiní

<sup>286</sup> Los cerros artificiales son edificaciones antiguas o arqueológicas.

<sup>287</sup> Mapa modificado. Original en: <http://mexico.pueblosamerica.com/fotos-satelitales>.





Fotografía 24. Casa construida sobre un *ka'kab* (cerro)

Los testimonios aseguran que los cerros así han estado desde siempre. Para la población de Nunkiní estos restos materiales no responden a construcciones de sus antepasados, sino que son considerados parte de la naturaleza, de la misma forma que los pozos, cenotes o *haltunes*, es decir, los montículos arqueológicos que en su mayoría tienen objetos que muestran manufactura humana. Las piedras están pulidas o talladas. Para los mayas son formas o características de la geografía natural.<sup>288</sup> Por tal motivo, se considera que son las casas de los *aluxo'ob*. Su construcción alude a los seres sobrenaturales específicamente los *Balamo'ob* y a los *alruxo'ob*.

La edificación prehispánica predominante en el ejido de Nunkiní es la conocida como Kamayamúul (cuatro cerros). Este sitio arqueológico se localiza aproximadamente a 6 km al sur de la zona poblada. El conjunto de edificaciones consta de cinco montículos,<sup>289</sup> de los cuales, cuatro son de aproximadamente 20 m de alto por 18 m del largo de la base. Las edificaciones están orientadas de acuerdo a los cuatro rumbos cardinales. El quinto edificio es más pequeño que el resto y tiene una altura 13 m por 8m de base. Las estructuras en su conjunto conforman una plaza.

<sup>288</sup> Así lo asegura Isabel Canul: “los *ka'kab* así están desde siempre, nadie los hizo”. (52 años. Tankuché, Nunkiní, Campeche. Marzo 2010).

<sup>289</sup> Aunque en la narrativa se mencione que en Kamayamúul haya cuatro cerros, y se considere uno más para completar el número quinto, sin embargo, éste es tácito en la organización del espacio en cuatro con un quinto elemento: el centro. Esto puede verse en el capítulo cinco.

Aunque todos los montículos que se encuentran en el pueblo tienen un contenido simbólico importante para la población, pero es el conjunto de cerros de Kamayamúul el que cobra un sentido fundamental en la vida religiosa de los mayas de Nunkiní. Aunque pocas personas de la comunidad conocen físicamente el lugar, existe una mitología abundante sobre éste, y su relación no evidente con los demás cerros o *ka'kab* localizados en la comunidad y sus alrededores.<sup>290</sup> La narrativa asegura que son cuatro cerros los que están contruidos en Kamayamúul, ya que de esa manera es que puede adquirir el sentido que se requiere. Pues el número cuatro corresponde a las divisiones primarias que tiene el cosmos, sin duda, el centro también está presente en ese lugar. En el conjunto de creencias mayas, Kamayamúul tiene un cerro para cada uno de los vientos, por lo cual este centro religioso funciona como sede para reunir a los cuatro “vientos” correspondientes a las cuatro direcciones en que se divide el espacio simbólico.

#### **4.3.4.1. Los cerros habitados por vírgenes**

Como se ha mencionado, los cerros contruidos por los mayas prehispánicos, es decir, los cerros formados de piedras labradas, tienen connotaciones simbólicas muy importantes en la ideología de los mayas actuales. En ese sentido, existen cerros que tienen distintas características geográficas e igualmente distintas connotaciones simbólicas. Para mostrar con mayor detalle esta relación es posible mencionar algunos fragmentos de la narrativa de los peregrinos a Chuiná que nos ayuden a conocer mejor dicha distinción. Los peregrinos mencionan que “antiguamente aquí venía la gente a pedir lluvia a *Chac*, Chuiná es el cerro más importante de Campeche porque es un cerro natural, no es contruido por los antiguos, es un cerro que siempre está verde”.<sup>291</sup> Como veremos en las siguientes narraciones, los cerros naturales simbólicos que están “vivos” se muestran siempre verdes.

Esta asociación posiblemente se debe a que en el norte de la península los cerros naturales son escasos y pueden adquirir mayor relevancia al coincidir con otras características geográficas, como la fuente de agua y la cueva o cavidad, características que por sí mismas están cargadas de simbolismo. Éstas en conjunto adquieren mayor relevancia. Es posible que esto haga la diferenciación en cuanto al tipo de seres no

<sup>290</sup> Este concepto alude a los pequeños montículos arqueológicos.

<sup>291</sup> Testimonio de un peregrino procedente Ticumul, Mérida. Chuiná 2007.

humanos que habitan en los espacios religiosos. Es decir, en los cerros de piedras labradas habitan los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*, y en los cerros naturales habitan las vírgenes. En este relato se asegura que la Virgen vive en el cerro, y allí continúa viviendo hasta ahora, ya que los peregrinos aseguran verla durante los días de fiesta.

Sin embargo, en la península de Yucatán existe una tradición particular de los pueblos mayas relacionada con las vírgenes que habitan en cerros. Como hemos visto una de las formas geográficas de mayor simbolismo para la población maya son los cerros y su asociación son los seres sobrenaturales que habitan en la comunidad. Sin embargo, es posible que los cerros sean asociados con diversos seres sobrenaturales, como algunas vírgenes católicas. Estos tienen la cualidad particular de aparecerse a las personas a quien desean dar algún mensaje.<sup>292</sup> Este es el caso de Santa Gertrudis, patrona del pueblo del mismo nombre.<sup>293</sup> La Virgen se aparece en un cerro natural, en el cual, se asegura que la Virgen tiene su iglesia. María Cohuo, devota de esta Virgen, describe la forma en que la población intentó encontrarla en un cerro grande del pueblo.

Pero allá no sacas, si empiezas a escarbar en lo de abajo, la tierra, las piedras, así viene como si estuvieras en el cuarto. Sientes cómo viene el fresco. Hay una mata de álamo encima que ni para el día de secas así, uuh, esa mata (¿) verde, verde, verde, hasta tiene sus hojas tan bonitas, no se muere. Sí, siempre está verde, sí. En tiempos de secas, allá vas, siempre está verde, no se muere. No se muere.<sup>294</sup>

El que en el relato el cerro esté siempre verde, implica que se le conceptualiza como un elemento que no entra en la dinámica del ciclo reproductivo estacional y que se diferencia del resto de los cerros de la zona. Para los creyentes, el cerro está vivo o con mucha energía. El relato menciona que al escarbar en el cerro se encontró un cuarto grande y un viento fresco.

En la narrativa relacionada al cerro de Chuiná y al cerro de Santa Gertrudis, ambos albergan a una virgen y son conceptualizados habitantes de un “un cuarto” o una cueva en el interior del cerro. Un peregrino menciona que “si se tira una piedra en la cueva, no se escucha nada...”, pues el interior del cerro está vacío,<sup>295</sup> no tiene fondo o

<sup>292</sup> Isabel Canul. Tankuché, Campeche. Diciembre de 2009.

<sup>293</sup> El pueblo de Santa Gertrudis es una antigua comunidad maya que con el crecimiento de la ciudad de Mérida quedó atrapado en ésta, pero que continúa teniendo costumbres similares a las de los mayas.

<sup>294</sup> Informante: Doña María Cohuo. Santa Gertrudis Copó, Mérida, 2007. Relato recogido por Adriana Estrada.

<sup>295</sup> Benito Tamay. Pucnachén. Calkiní, Campeche, 2006.

está muy profundo. La cueva puede conducir a un espacio no accesible para el ser humano, pero su existencia no se duda.

#### 4.3.5. Relación simbólica entre los pozos, cuevas y cerros

En Nunkiní, los *ka'kabo'ob* o cerros tienen una función fundamental en la cosmovisión. Los cerros albergan a los seres sobrenaturales que cohabitan con los mayas de Nunkiní. Irene Moo Chi, curandera de la Nunkiní, menciona que en “los cerros están viviendo espíritus, porque abajo hay pozos y ahí viven. Pero, dependiendo de esos espíritus es que se puede hacer cosas ahí”.<sup>296</sup> Irene Moo se refiere a los trabajos en los que se solicita la cooperación de los seres no humanos. Es decir, dependiendo del espacio es el ser sobrenatural que se va a buscar ahí. Algunos de estos seres son los indicados para la realización de los trabajos de hechicería realizados por los *j'meno'ob*. Por otro lado, la expresión de Irene Moo refiere a que las bóvedas que forman las cuevas de mayor tamaño son conceptualizadas como habitaciones de los seres sobrenaturales. Algunas veces son los *aluxo'ob*, pero en otras ocasiones son otros.

De manera que no todas las cuevas tienen las mismas características simbólicas o albergan a los mismos seres sobrenaturales. En Nunkiní hay otras cuevas o pozos que presentan importantes simbolismos. Me refiero a pequeñas cavidades, pozos y *chultunes* que en la mitología maya están asociados a los cerros o elevaciones. Los pozos son la entrada a los espacios, donde la mitología asegura, habitan los “vientos”. Sobre este aspecto, presento la experiencia de Moza Huchim. Ella narra que cuando tenía 10 años, cerca de su casa, se realizaba una construcción. Moza caminaba por la calle cuando vio que una niña de largo cabello jugando sobre un cerro. Al querer acercarse a ella, la niña se metió en el pozo que estaba cerca y desapareció ante sus ojos. Moza refiere que la niña era un *alux* que vivía en el *ka'kab* al que se introdujo a través del pozo cercano al cerro. En la comunidad se dice que los *aluxo'ob*

...son personas como nosotros, sólo que son de otra especie de gente, más pequeña. Viven en las cuevas, en ellas tienes casas y pueblos como las de nosotros, ahí tienen de todo, mucha comida. En Uxmal hay una cueva muy grande, dicen que ahí tienen un pueblo.<sup>297</sup>

<sup>296</sup> Irene Moo Chi. 29 años. Yerbatera de la comunidad de Nunkiní, Calkiní. Noviembre de 2008.

<sup>297</sup> Testimonio de Moza Huchim. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2009.

Algunas otras miembros de la comunidad refieren haber sido llevados por los mismos *aluxo'ob* al interior de cerro. Estas personas describen las características que tienen estos espacios. Los *aluxo'ob* llevan a la persona que hayan elegido, “porque es la suerte de cada quien”. Usan diferentes estrategias para que la gente no reconozca el camino: “ellos, [los *aluxo'ob*] pasan la mano por tus ojos y ya no te acuerdas de nada o te quedas dormido. A veces te llevan a sus casas. Cuando despiertas, estás allá”. Don Luis relata una plática con una persona a la que llevaron al lugar en que viven los *aluxo'ob*.

...Es un cuarto grande, como de cinco mecates. Ahí había mucho de comer, hay sandía, melones, pollo, *wah* (tortillas). Se puede comer todo lo que quieras. Pero, dicen que sí llegas a comerlo, ya no regresas. Te vas a quedar allá como si fueras uno de ellos.

En otros casos no se sabe con certeza a que lugar los *aluxo'ob* se llevan a las personas. Se comenta entre la población que en una ocasión una niña que vestía su *hipil*<sup>298</sup> desapareció en el monte. Cuando volvió al lugar donde desapareció, era ya una mujer adulta y su vestido le quedaba muy chico. La mujer había crecido en otro lugar aunque en el pueblo no había pasado el mismo tiempo.<sup>299</sup> También, los *aluxo'ob* pueden llevarse a las personas de un lugar para dejarlas cerca de un cerro, se asegura en el cerro en que éstos viven. El tiempo en que suceden estos hechos las personas no están despiertas o conscientes, por lo que muchas veces no saben cómo sucedió.

Es posible considerar que los espacios que habitan los seres de naturaleza distinta a la humana son parte del entorno geográfico. El misterio, para los propios mayas es saber dónde se encuentran esos lugares físicamente y cómo se puede llegar a ellos.<sup>300</sup> Los *aluxo'ob* son los únicos que saben cómo llegar a esos espacios. Los mayas de Nunkiní aseguran que los *aluxo'ob* viven en los *ka'kab* (cerros) y su puerta de entrada son los pozos. Cualquier cavidad que permita el acceso a la parte inferior de la superficie terrestre puede ser el acceso a esos espacios.

<sup>298</sup> Vestido tradicional que utilizan las mujeres mayas de la península de Yucatán.

<sup>299</sup> En la narrativa maya se encuentran historias inconclusas. Quizá son vistas desde un pensamiento occidental, pero en realidad cumplen con la función de transmitir el mensaje en el punto que ellos pretenden marcar como misterioso. En este caso es de hacer saber que se desconoce ese mundo en que los cuidadores del monte viven, son lugares del monte que sólo estos seres conocen, a ellos el hombre no tiene acceso.

<sup>300</sup> Los *aluxo'ob* son seres no humanos muy traviesos. En el monte se sabe de su presencia porque lanzan piedras o troncos; chiflan o se llevan cosas.

Resumiendo. Los pequeños cerros que se encuentran en la comunidad son llamados *ka'kabo'ob*. Muchas veces están asociados a los pequeños pozos que se encuentran cercanos a estos. Estos elementos de la geografía son la prueba fáctica de la existencia de los *aluxo'ob*. En la comunidad maya de Nunkiní se piensa que los cerros, sin importar su tamaño, están habitados por los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*. Enrique Naal, un habitante de Nunkiní, expresó lo siguiente: “no sé porque en México no hacen *janli kool*, si allá deberían hacerlo más, porque tienen cerros muy grandes”.<sup>301</sup> Los *aluxo'ob* existen en todas partes.<sup>302</sup> Donde haya cerros estarán dichos seres sobrenaturales.

A los cerros los *Balamo'ob* y *aluxo'ob* puede acceder por pequeños pozos que están en el mismo cerro o apartados a éste. La relación de estos seres con los cerros y su interior podría indicar su dominio en el nivel infraterrestre y su acceso a la superficie terrestre. Como hemos visto, la narrativa asegura que dichos seres sobrenaturales viven en grandes bóvedas que están debajo de la tierra, donde tienen comida y frutas. Por lo que es posible considerar que viven en un espacio paralelo al de los seres humanos, y estos últimos están sujetos a la dinámica de dichos “vientos”.

#### 4.3.6. Boxak'tun: cueva ceremonial

En el territorio de Nunkiní, así como en el de los pueblos vecinos, se localizan pequeños pozos naturales, algunos son secos y de otros tienen una fuente de agua. Cuando esto sucede son llamados *ts'ono'ot*<sup>303</sup> (cenote), aunque son muy escasos en esta región. También, se localizan cavidades que no tienen agua y se conocen como *ak'tun* (cueva).<sup>304</sup> Éstas son de diferentes tamaños. En algunas de éstas no es posible entrar por lo reducido del espacio, en algunas otras son de mayor tamaño. Entre éstas últimas se puede mencionar a la más grande de la zona: Boxak'tun (cueva oscura). Ésta se localiza a aproximadamente a medio kilómetro al poniente del poblado. Está formada por una bóveda de tamaño mediano con algunas piedras en el centro. Una enorme laja funciona como techo (*Fotografías 25 y 26*). De acuerdo con Alejandro Moo, al costado

<sup>301</sup> Enrique Naal. Nunkiní, Campeche. Agosto 2009.

<sup>302</sup> Benito Chim Aké. Nunkiní, Campeche. Diciembre 2009.

<sup>303</sup> Ortografía: *Diccionario bilingüe Maya-Español...*, *op. cit.*, 1998, p. 142.

<sup>304</sup> De acuerdo a la narrativa, a los pozos o cuevas, principalmente los que tienen agua, no debe entrar una mujer *sujuy* (virgen) porque el pozo se cerraría.

derecho de la cueva, debajo de *bom* (huano),<sup>305</sup> se encuentra un pequeño pozo por el que una persona puede ingresar a otra bóveda más profunda.



Fotografías 25 y 26. Cueva Boxak'tun. Exterior (izquierda) e interior (derecha)

La abundante narrativa en torno al Boxak'tun señala a la cueva como un centro religioso de gran importancia. A esta cueva van las personas que deseen aprender a ser *j'men* o toreros, dicen las personas.<sup>306</sup> Los interesados acuden a ese espacio para recibir el conocimiento necesario para iniciarse como *j'meno'ob*. Para lo cual deben pasar nueve pruebas. La mitología refiere que

...quien quiera aprender [a ser *j'men*] va a entrar en el pozo más pequeño, que está debajo de la palmera. Allí va a encontrar a una culebra muy grande. Si no le da miedo, la culebra lo va a tragar.<sup>307</sup> Pero cuando salga por atrás [del animal] va a caer en un pozo con agua donde va a ver a una *ko'le* (virgen).<sup>308</sup> Si logra pasar las pruebas, va a ser *j'men*.<sup>309</sup>

En este testimonio se menciona a la serpiente y a la virgen como los símbolos que legitiman que la persona ha pasado la prueba. De acuerdo mis reflexiones, esta virgen no tiene propiamente las connotaciones simbólicas católicas, si no que es ser femenino de aspecto joven asociado a los seres sobrenaturales de la cueva. Seres mitológicos que enseñan a las personas sus conocimientos para que puedan ejercerlos

<sup>305</sup> Huano (*Sabal mayarum* Bartlett).

<sup>306</sup> En la comunidad se piensa en los toreros que requieren de un adiestramiento especial, posiblemente en torno a lo sagrado.

<sup>307</sup> En otras versiones se dice que el animal que traga a la persona dentro de la cueva es un ganado.

<sup>308</sup> Según aclara don Alejandro Moo, la virgen y la serpiente sí están ahí pero son de piedra.

<sup>309</sup> Relato de Alejandro Moo. Habitante de Nunikiní. Agosto 2009.

como personas que poseen el mayor conocimiento sobre orden del espacio, de los seres sobrenaturales, y de las normas y valores de la cultura. Se dice que cuando la persona ha pasado las pruebas, sale por otras del ganado que lo trago, y es una persona “diferente, más valiente”. Además, se dice que “*u wiinkilil le letie pero jela’an u tuukul*” (es su cuerpo pero tiene diferente pensamiento). Este acto refiere a un rito de iniciación de los especialistas religiosos mayas.

De esta manera, la cueva es considerada por la comunidad como un lugar en que se configuran representaciones ancestrales. Si los aprendices de *j’men*, o de “torero” entran en la cueva y logran salir, podrán serlo. Tendrían la capacidad o el conocimiento para ser hombres valientes y de diferente pensamiento. Si no pasan todas las pruebas, se quedan atrapados. En ese sentido, Don Nemesio Haas menciona que Boxak’tun

es un lugar donde hay muchas cosas. Allí hay muchos vientos. En el centro de la cueva hay una mesa donde la gente hace sus oraciones. Pero si no sabes la oración completa, la cueva se sierra y te quedas adentro [...] Allí, van los que quieren aprender a ser toreros, sí, toreros.<sup>310</sup>

Llama la atención que se considere que en Boxak’tun se pueda aprender a ser “*j’men*”, “torero” o músico, colocando a ambos en un similar estatus de conocimiento de poder o de prestigio. El *j’men* es el especialista de la cultura maya. Por su parte, se puede considerar que para los mayas, los toreros son personas un alto dominio de fuerza, pues son capaces de enfrentar a animales tan fuertes como los toros. Andrés Medina ha reflexionado sobre ello y ha propuesto que en el ruedo se recrea la situación que los cazadores viven al momento de cazar venados en el monte.<sup>311</sup> Por lo cual, los toreros son considerados como personas con cualidades que superan al resto de las personas.

Esta cueva es un sitio donde se puede llegar a aprender los secretos de los seres ancestrales. En este lugar se encuentran entidades no humanas que pueden enseñar a las personas que sean aptas para aprender y manejar un alto conocimiento para hacer rituales, incluso la hechicería.<sup>312</sup> Así lo narra María Chim, quien relata lo vivido por su suegra en Boxak’tun. La señora, acompañada por su hermana, acudió a dicha cueva con la intención de que le enseñaran a ser hechicera, y

<sup>310</sup> Don Nemesio Haas Kantú. *J’men* de la comunidad de Nunkiní, Campeche 65 años.

<sup>311</sup> Andrés Medina Hernández. Comunicación personal.

<sup>312</sup> Para los propios mayas el uso del término hechicería es muy amplio. Sin embargo, se identifica que las personas que pueden hacer estos actos tienen un mucho conocimiento sobre el manejo de plantas, rezos y magia que solamente es aprendido a lo largo de muchos años o si la persona nació con el don.



al llegar al fondo de la cueva una voz que le hablaba en maya “puro” le dijo, “tú no puedes ser hechicera”. Pero la señora insistió. Entonces la voz le indicó lo que tenía que hacer para que pudiera aprender lo que buscaba, y le dijo “ve por ese camino y entra en la boca de esa serpiente nueve veces”, era una serpiente grandísima, con pelos en su cabeza y tenía su boca abierta, hasta ahí se iba a saber si la señora si podía ser hechicera. Pero ella se arrepintió y no entró a la boca de esa culebra.<sup>313</sup>

Las cuevas son lugares enigmáticos donde seres sobrenaturales enseñaran el conocimiento ancestral de la cultura maya. Sin embargo, no todas las cuevas tienen esas connotaciones simbólicas. En Nunkiní, Boxak'tun es una cueva en la que se encuentran seres simbólicos, y en donde se puede adquirir el conocimiento necesario para ser *j'men*; donde los aprendices tienen que transitar por un espacio desconocido para el ser humano a un espacio donde se deberá presente las pruebas necesarias. El individuo regresará al espacio de los humanos como una persona diferente a la que era antes de entrar ahí.

#### **4.4. Espacio externo a la comunidad: El Petén**

Se mencionó en el capítulo anterior que muy cerca de la comunidad de Nunkiní se localiza una zona conocida como Los Petenes (RBPP), sin embargo, la población de la región lo conoce como El Petén. Por lo que en adelante lo llamaré de esa forma. En relación a ésta zona se han creado múltiples relatos que muestran no sólo lo que los mayas observan en ella, sino que muestran características geográficas, actividades productivas y elementos simbólicos que se resignifican al trasladar la cultura a un espacio apartado del poblado y que no tiene marcas de actividad humana, pues es sólo naturaleza. Es decir, con los elementos que la sociedad posee a través de cultura, se enfrenta a un contexto distinto, produciendo con ello una nueva forma de aproximarse a los espacios sin marcas de actividad humana. Resulta muy interesante conocer a través de la narrativa como sucede este fenómeno en la cultura maya, lo cual es muy ilustrador para comprender la forma en que se resignificó el santuario de Chuiná, siendo un espacio apartado de la comunidad y en donde se realizaba una actividad económica importante para la población.

---

<sup>313</sup> María Chim Haas. 48 años. Habitante de Nunkiní, Calkiní. Diciembre de 2008.

La narrativa generada en torno a El Petén refiere la existencia de un perro de cera que ataca a los seres humanos durante la Semana Santa en particular el “Viernes Santo”. Para abordar este caso recurro a lo planteado por Lotman, quien propone que en el espacio exterior a la comunidad se encuentran seres “malignos y poderosos”.<sup>314</sup> Para los mayas los seres que están en el exterior a la frontera de la comunidad no son seres con los cuales la sociedad esté familiarizada, por lo tanto, no se ha entablado los elementos simbólicos con los que la sociedad pueda comprender a este espacio. Es decir, en este espacio no se encuentran los seres sobrenaturales habituales a la sociedad, pues se encuentran donde el ser humano trabaja habitualmente. De acuerdo esto, en El Petén no ha conformado un conjunto de simbolismos conocidos con los que puede interactuar, por lo que surgen seres peligrosos y desconocidos.

Entonces, el espacio exterior cobra sentidos de acuerdo a sus características geográficas; a los animales que ahí se encuentran; y a la presencia de seres sobrenaturales. Sin embargo, estas características no son del todo ajenas, por lo cual, pueden cobrar significados ya conocidos con anterioridad. Así, en la forma de conceptualizar el espacio exterior, se crean seres sobrenaturales de cualidades distintas, aunque con elementos conocidos para la cultura.

Por otro lado, en el tiempo en que la extracción del chicle era una actividad bien remunerada para la población maya, estos se trasladaban a El Petén para extraer chicle y otros productos comerciales como el huano. Sin embargo, El Petén es conocido no sólo por la abundancia de materias primas, sino también por sus peligros, ya que es una zona muy amplia e inhóspita. Los peligros que en ese lugar se encuentra no son únicamente los de la naturaleza, sino que existe un peligro mayor. Éste es el *Lokok peek'* (perro de cera). Este perro no es un ser vivo que forme parte de la naturaleza, sino que fue creado por los seres humanos. Aquí, la historia de su creación.

A *Lokok Peek'* lo formaron unos señores que trabajan el chicle. Un día comenzaron a entrar más en El Petén. Hicieron su bastimento con pozol, con flechas y su machete. Un día, se perdieron siete personas dentro del [bosque de] chicle. Entonces se pusieron tristes pues pensaban que la gente iba a estar triste de que se perdieron allá. Que ellos diario prendían una fogata. Entonces que estando ellos en El Petén pensaron, ¡mare! Pero ni perro tenemos, ¿cómo le vamos a hacer?

Que dijeron Entonces, -vamos a hacer un perro-. Entonces que del mismo chicle ellos formaron un perro.

---

<sup>314</sup> I. Lotman, *Semiosfera II...*, op. cit., p. 110.

-[Ellos dijeron] -vamos a hacer sus uñas de *sakán*- son como espinos grandes, gruesos y negros.

□ Otro dijo -ponle sus ojos de *tsipte*- son como bolitas rojas como canicas.

□ El otro le dice -¿y el pelo?, ¿cómo se lo ponemos?- -Hazle así a la cáscara de madera y que salga finito y eso ponle-.

□ Que el otro dijo, -oye, pero ya lo hicimos, pero ni sangre tiene, ¿cómo va a funcionar?

□ Que todos se cortan y le ponen la sangre, y ni así funciona. -Pero ¿cómo va a funcionar?, ¿y su corazón?- Cazaron un tigrillo, le pusieron [el corazón].

□ Pero uno dijo -oye, pero si ya le pusimos el corazón, sangre, uñas y ¿porque no funciona?, hay que ver qué cerebro le ponemos.

□ Uno de los muchachos, de buena suerte, cazó una serpiente de siete metros y dijo -ahí está el cerebro que le pongas.

-Pero cerebro de qué-, -de culebra-, qué dijo -no, no, no, ese cerebro no-. Pero le dijeron -pero esto es un juego, no pasa nada-

□ Entonces, lo pusieron al perro, pero ni así - ¿y porqué? ¡Hay que hablarlo!

□ Uno se puso a hablar y le dijo -tu vas a ser nuestro guardia, que tu vas a ser así, que tu vas a ser así.

□ Y que un día, el muchacho vio como movió las uñas del espinos, que no dijo nada, y que al otro día fue a platicar con el perro y vio que hizo sus orejas así. - ¡Ya se movió!, pero no les voy a decir nada-. Porque el perro se estaba conociendo la voz del muchacho.

-Al otro día vio que se movió y los llamó -¡vengan, ya funcionó nuestro perro!

-Ahora que ya funcionó nuestro perro ¿Qué vamos a dar de comer?

-Pues así que tiene cerebro de serpiente puede cazar, así que tiene corazón de tigrillo puede cazar- Que uno dijo ustedes sabrán, bueno yo ni me meto en el juego, cada día más voy a ver cómo me voy a regresar.

-Un día se acostaron a dormir y al amanecer ya no estaba uno de ellos - ¡Chíngale! Ése es traicionero.

Al día siguiente se acostó, y cuando amaneció otro compañero ya no estaba. - ¡Chíngale! Ése ya se fue.

-Entonces que el más grande, dijo -¡Mare!, yo estoy sospechando que el perro ya los comió-.

Se dieron cuenta que el perro [es] el que los come. [Pero] el perro huyó.

-El otro estaba pensando -¿cómo lo vamos a deshacer?, si lo flechamos no le va a pasar nada, la única manera que tenemos a deshacerlo es quemarlo, pero ¿cómo le vamos a hacer?

-El otro no se acordaba que comenzó a hablar, pero ¿qué le decía? No se acordaba -¿ahora qué hacemos?, ni se acerca, ¿qué vamos a hacer?

Todos tienen miedo. Se fueron y se perdieron todos.

-Entonces el muchacho que hablaba con el perro, dijo -yo no me puedo ir, tengo que deshacer al perro. Pero no se acordaba que él le había hablado.

-Después le puso una trampa para que se acercara. Una vez que se acercó él comenzó a hablar como le hablaba antes, con sus oraciones, y el perro se le quedó viendo. Entonces el muchacho se acordó, -dicen que existen los dueños del monte.

-[Entonces el muchacho] escuchó que le hablaron y dijo -“no te preocupes muchacho, acá estoy, soy yo”.- Vio a un señor parado, -...sólo vine porque me estas hablando y te quiero ayudar. Déjalo a mi cuenta, yo lo voy a amarar-, pero [dijo el muchacho] -te va a comer-. -No, a mi, [dijo el señor del monte], no me va a comer porque de esa voz que ya tiene, de esa voz yo le voy a hablar.-

Vio que se acercó el señor y comenzó a acariciarlo y que vio que le pusieron una cadena.

Que el mero Viernes Santo, el señor le dijo al muchacho, -el día que quieras visitar a ese perro aquí va a estar en el *chultún* encadenado, porque si lo dejo se

va a convertir en asesino de humanos, porque ni lo pueden disparar. Ustedes nada más porque tenían la mentalidad de formar un perro, nada más así, pero hicieron muy mal- Que nada más el muchacho vio que el señor agarró su camino.

-Y que la noche del Viernes Santo escuchó que el perro ladraba, y que corrió tanto que salió en el pueblo de Pucnachén. -Tengo más de cuarenta y tantos días acá, y a mis compañeros no sé que les pasó.

Ya de viejito, viejito le dijo a su hijo –oye hijo, llévame a El Petén para ver que le paso a mi perro- que le dijeron –tú estás loco, cómo vas a ir-, -Yo tengo que contar mi historia, por eso me salvé-.

Dicen que para el Viernes Santo se escucha como grita el perro allá. Todavía.<sup>315</sup>

Ésta es la historia en que *Lokok peek'* fue creado. El perro fue elaborado por los seres humanos, a través de un ritual que correspondía de alguna manera a las costumbres de la comunidad. En el relato no se menciona con precisión en que consistió el ritual pero concentra múltiples aspectos de la cultura maya que se presentan como sobreentendidos. Se utilizó la sangre de nueve personas, el cerebro de serpiente, bolitas de *tsipché*, corazón de tigrillo, espinas del planta de espinos, comida de pozol, los rezos y el *lokok* (cera pegajosa) de la abejita silvestre (*Fotografías 27 y 28*).<sup>316</sup> El relato nos muestra que para la fabricación de *Lokok peek'* se utilizaron elementos que tienen un amplio significado en la cultura maya. Sin embargo, estos fueron utilizados con irresponsabilidad y desorden, la consecuencia fue un ser peligroso que atenta contra la integridad de la población y que impide acceder al monte durante el Viernes Santo.



*Fotografías 27 y 28. El Remate, lugar donde se formó a Lokok Peek' (izquierda), lokok de abejas silvestres (derecha)*

<sup>315</sup> Relato contado por María Chim Haas. Habitante de la comunidad de Nunikiní, Calkiní, Campeche. Septiembre de 2008.

<sup>316</sup> En el área de El Petén habitan muchas clases de abejas nativas que son reconocidas como *xuux* (avispa). Una de las características que las diferencia entre sí es la forma en que hacen su panal y el tipo de *lokok* (cera de abeja de característica pegajosa) que producen. Existe una gran variedad de estas abejitas. Sin embargo, según testimonios, para hacer el *Lokok Peek'* se utilizó la cera de las abejas que hacen su panal en las cuevas. Con ello, se puede inferir que es cera asociada al lugar donde habían los *aluxo'ob*.

Es importante considerar que el Señor del Monte (*Yumil k'áax*) es una entidad sobrenatural Dueño y protector del monte: espacio conocido por la población. Es él quien tiene amarrado al Lokok Peek con cadenas. También se menciona que “a ese Lokok peek’, lo tiene el Dios debajo del agua atrapado, pero dicen que cuando se cansa el Dios lo va a soltar y se va a comer a todos”.<sup>317</sup> En el relato encontramos que se condena a las inadecuadas acciones de los miembros de la sociedad.

Lokok Peek’ (perro de cera) es un animal que habita en El Petén y representa un enorme peligro para la población y los animales que allá se encuentren.<sup>318</sup> El perro de cera puede salir el Viernes Santo de donde se encuentra el resto del año. Esto de acuerdo a que este día es más peligroso del año para las personas, pues el mundo se encuentra desprotegido, porque es un día sin Dios.

En la comunidad maya existen fronteras físicas que delimitan al espacio y que se conforman de acuerdo a la actividad del grupo social. Sin embargo, estas fronteras también están conformadas por elementos simbólicos. A través de una comprensión en profundidad de los seres que habitan el espacio se comprenderá a cabalidad la importancia del espacio para los grupos mayas actuales y sus diferencias entre sí.

---

<sup>317</sup> Aurora Colli. 46 años. Habitante de Nunkini, Campeche. Noviembre 2008.

<sup>318</sup> El relato de Lokok peek’ está muy difundido en la comunidad de Nunkini y pueblos vecinos. En la comunidad se manejan diferentes versiones de la narración pero casi todas coinciden en que es un perro hecho de cera de abeja que habita en El Petén. El relato cuenta que el perro “sale todos los Viernes Santo a gritar, pero también come personas”. Alejandro Moo. Nunkini, Campeche.

## Capítulo V

### Espacio simbólico de los mayas Nunkiní

En el capítulo anterior se presentó una aproximación a las fronteras que tiene el espacio en que habita la comunidad de Nunkiní. Así como las actividades y contenidos culturales asociados a cada uno de los espacios identificados. Al haber establecido algunos de los espacios de interacción social, en este capítulo se exponen algunas consideraciones sobre la conformación simbólica del espacio. Tomando en cuenta las delimitaciones de los espacios culturales se busca comprender los elementos simbólicos que intervienen en esto, y la forma en que se integran coherentemente en la cosmovisión maya. En relación al espacio existe una cadena de significados vinculados a las siguientes categorías: tiempo, espacio y persona.

Hasta ahora hemos visto que es posible reconocer espacios que se diferencian entre ellos por características geográficas, seres sobrenaturales asociados a estos, entre otros elementos simbólicos. No obstante, siguiendo a Redfiel,<sup>319</sup> las fronteras de los espacios se delimitan en función a las actividades que la sociedad realiza en éstas. Por lo que es posible decir, que la conformación simbólica del espacio tiene fronteras que muchas veces son perceptibles en la geografía; y cobran mayor sentido en la construcción cultural que se hace en su entorno. Sin embargo, los espacios se estructuran simbólicamente con aspectos que no son evidentes en la geografía, sino que remiten a construcción cultural compleja sobre el espacio. Lo cual se expondrá a continuación.

#### 5.1. Signos código del espacio maya

Mucho de los elementos simbólicos asociados al espacio son polisémicos, es decir, en estos se concentran varios significados a la vez. Además, estos elementos provienen de épocas muy distantes y cobran sentido en la actualidad, lo cual dificulta su comprensión. Por tal motivo presentaré los elementos en que se fundamenta su estructura y la función que dichos elementos simbólicos del espacio tienen para la

---

<sup>319</sup> R. Redfield, *Yucatán: una cultura en transición*, op. cit., pp. 147-149.

sociedad maya contemporánea. Esto con el propósito de comprender a cabalidad el fenómeno y no de forma fraccionada.

Es posible aproximarse a la estructura del espacio en la cosmovisión maya, por medio del reconocimiento de los signos que la cultura ha vinculado al espacio. Estos signos se convierten en códigos.<sup>320</sup> En la cultura maya existen múltiples signos que pueden ser categorizados como códigos. Por las implicaciones que tiene el concepto de código es necesario desarrollarlo con mayor amplitud. Los códigos concentran formas culturales que se han producido durante un largo proceso cultural. Estos condensan elementos complejos de la cultura y están conformados con la interpretación del medio ambiente y experiencias del grupo social en éste. El concepto de código desarrollado por Lotman aclara la situación de ciertos elementos de la cultura que son de gran complejidad. El autor explica que “[e]l término “código” conlleva la idea de una estructura creada, artificial, e introducida a un acuerdo instantáneo. El código no supone la historia, esto es, psicológicamente nos orienta hacia un lenguaje artificial, que se presume es el modelo ideal del lenguaje en general”.<sup>321</sup>

Algunas configuraciones simbólicas sobre el espacio son propias de cada cultura, es decir, no son evidentes en el espacio físico, por lo tanto no perceptibles para todos, sino que están contenidas en formas artificiales y complejas de la propia cultura condensadas en un código. Estos requieren de una traducción para su comprensión desde el exterior a la sociedad. Los códigos son elementos culturales que se encuentran ligados a un área de actividad, pero la trascienden. Por lo que los códigos generados en la actividad agrícola y ritual se pueden encontrar en cualquier otro ámbito de actividad social que no pertenece, propiamente, al que se originó.

Con la intención de abordar los elementos de la cultura maya que están implicados en estas propuestas, en los siguientes apartados buscaré mostrar algunos datos sobre los códigos relacionados al espacio. En particular, en este apartado pondré atención a uno de ellos: el número nueve. Este número está asociado a las

---

<sup>320</sup> Lotman reconoce como código a un elemento artificial, que está dentro de una estructura creada socialmente, contenida y por lo tanto transmitida por la lengua. Véase: I. Lotman, *Semiosfera II...*, op. cit. Me apego a este concepto, debido a que en análisis de la cultura, considero necesario identificar elementos que respondan a categorías analíticas clave. Existen aspectos de la cultura que están basadas en formas sencillas y otras muy complejas, mismas que dan sentido al conjunto de creencias que la sociedad tiene.

<sup>321</sup> Cita textual del texto de Lotman *Explosión y cultura* citado tomada de Olga Pampa Arán, “Juri Lotman: actualidad de un pensamiento sobre la cultura”, en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, [s/l]: BUAP, No. 24, julio-diciembre de 2001, p. 55.

significaciones de la geografía simbólica; de la actividad agrícola; de las concepciones de los antepasados; y de las consideraciones sobre la conjunción del tiempo y espacio.

## 5.2. El orden del espacio

La sociedad conforma los significados del espacio cultural con base en múltiples factores. Muchas veces el simbolismo del espacio se configura con formas complejas, aunque se exprese de forma sencilla. Esto se debe a que el sentido polisémico del símbolo se sintetiza en un código. En el desarrollo de este apartado se muestran algunos ejemplos de lo anterior.

Para el acercamiento a la concepción del espacio me apoyo de la propuesta de Ernest Cassirer, quien explica que hay niveles de orden en el espacio, los cuales son flexibles a la propia dinámica social, por lo que resulta muy confuso ordenar el espacio social con estructuras rígidas e invariables.<sup>322</sup> De acuerdo con esto, para los mayas la comprensión del mundo se estructura con base en el orden que le ofrecen los fenómenos de la naturaleza.

Es posible que el cosmos tenga como principio ordenador la trayectoria del sol y la posición de arriba y abajo. Así, el espacio puede estar ordenado por sus coordenadas, establecidas por el movimiento del astro; unido a las características generadas en relación a cada una de estas coordenadas es posible decir que el espacio tiene un principio que ordena el cosmos: el número cuatro. Lo cual puede verse establecido en los cuatro rumbos cardinales: *lak'in* (oriente), *xaman* (norte), *chik'in* (poniente) y *nohol* (sur) y los elementos cuatro que se le asocian. Cabe señalar que existe un quinto rumbo, *chiumuk* (centro), aunque no es mencionado verbalmente es fundamental para la organización del espacio, ya que es el eje de la división del espacio cósmico en cuatro.

La trayectoria del sol permite ordenar el espacio. Basado en este orden, la sociedad conforma concepciones culturales, es decir, cada una de las cuatro direcciones puede ser identificada con diferentes aspectos de la naturaleza, como lo son los vientos y sus características. La procedencia del viento que percibe el individuo desde el centro le permite diferenciar su procedencia de acuerdo al rumbo cardinal que le corresponde. Al identificar esto la sociedad puede conocer la influencia que tendrá en el desarrollo de las actividades humanas, principalmente en las actividades productivas: la agricultura y

---

<sup>322</sup> Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, T. 1, México: FCE, 2003, p. 116-117.



la cacería principalmente. Las características del viento, en relación al rumbo del que proviene, tiene influencia en la forma de conceptualización de cada rumbo cardinal.

El siguiente relato aporta información que permite explicar lo anterior de acuerdo al propio pensamiento maya. La narración muestra, a través de la experiencia de un campesino maya *kankabiok* (pies de *kankab*),<sup>323</sup> como se conceptualiza el orden del cosmos en cuatro teniendo como principio la trayectoria del sol; las características de los vientos provenientes de cada una de las divisiones que ésta traza; y la conformación simbólica de los vientos provenientes de cada espacio específico.

el *kankabiok* es una persona muy curiosa que quería conocer de lado a lado la tierra. Entonces el *kankabiok* con su curiosidad, un día empezó a pensar, -yo quiero ver dónde sale el sol, y también quiero ver dónde hay sol-. El decía -yo veo que donde estoy está más cerca de donde cae el sol, pero ¿cómo lo puedo ver?, si yo vivo acá de esta costa y el sol sale en la otra parte de la costa. ¡Yo quiero ver!-. Empezó a pedir.

Un día mientras él estaba durmiendo, pasa el viento *chik'in ik* (viento del poniente), lo levanta y lo lleva hasta *lak'in* (oeste). Un día amanece y estaba en una choza donde se encontraba la mamá de los vientos. Le dice, *Chik'in ik*, a su mamá, -traje a un *kankabiok*. Ese *kankabiok* es muy curioso quiere conocer dónde sale el sol, y yo quiero que lo cuiden, cuidenlo de mis hermanos no lo vayan a comer. Cuando veas que está viviendo *xaman kaan* (serpiente del norte) ¡guárdalo!, y cuando venga *nohol ik* (viento del sur), ¡guárdalo!-.

Entonces *kankabiok* ya había llegado con *chik'in ik*, de repente escucha *kankabiok* que llega el zumbido de *xaman kaan*, el otro hermano, ahí viene otro hermano del viento. El *xaman kaan* llega en la choza y le pregunta a su mamá, -yo presiento algo, un ser extraño, ¿a quién trajeron, quién vive acá?-. -No, nadie más, no más tu hermano *chik'in ik* ya llegó, no ha llegado nadie más-. Entonces que le dicen: -está bien, lo que debes hacer es irte a trabajar otra vez-. De repente escuchan el zumbido, que está viniendo *nojol ik*, ¡ahí viene el otro más molesto! Llega y le dice a su mamá, -mamá acá hay alguien-, -no hijo no hay nada, sólo tu hermanito *chik'in ik* llegó-. -No hay nadie más-. -Solo *chik'in ik*. Lo que tú debes hacer es irte a trabajar otra vez-. Que da su media vuelta *nojol ik*, se vuelve a ir.

Entonces *chik'in ik* le dicen -no aquí no hay nadie-, y de repente le dice a su mamá, -mamá, cuando venga mi hermano *lak'in ik* tú le vas a decir que me devuelva otra vez a *kankabiok*. Al día siguiente quiero que lo acerques más a donde sale el sol-. Cuando llegó *lak'in ik*, le dice su mamá, -tu hermanito dijo que llesves a *kankabiok* a que conozca dónde sale el sol-. Entonces llega *lak'in ik* y carga a *kankabiok* lo lleva hasta donde sale el sol. Llega al *kankabiok* vio como estaba el sol y por poco se quema y le dice a *lak'in ik*, -no, no me acerques más-, -¿Pero no qué quieres conocer dónde sale el sol?-. -Sí, pero me da miedo, ya no quiero llegar más, me estoy quemando-. -Bueno ya te diste el gusto, ahora vamos otra vez-. Y carga *lak'in ik* al *kankabiok*. Viene el *lak'in ik* otra vez hacia acá y lleva a *kankabiok* otra vez. [Quien] ya estaba feliz, porque vio dónde sale el sol. Lo llevaron por *chik'in ik* y vio dónde se oculta el sol y quedó contento, ya no quiso ir más porque por poco se quema cuando se acercó al sol.<sup>324</sup>

<sup>323</sup> Éste puede ser un personaje que los mayas de Nunkiní relacionan con *yumil kaax* (señor del monte).

<sup>324</sup> Narración de José Vidal Paat Collí. Habitante de Tankuché, de 51 años. Agosto de 2009.

La trayectoria del sol permite reconocer los cuatro rumbos o sectores del espacio. La información del relato está basada en la observación del sol. A los vientos que llegan a Nunkiní se les otorgan connotaciones simbólicas. Se consideran vientos peligrosos y fríos a los que entran a la comunidad por el *xaman* (norte) y por el *nojol* (sur). Sin embargo, estos últimos, los vientos del sur, son aún más peligrosos, pues forman remolinos. Por su fuerza y peligrosidad el *nojol* es considerado el hermano mayor de los cuatro vientos. Según la experiencia de la población, tanto del norte como del sur arribaron los huracanes más devastadores a la región. Por su parte, el *chik'in ik'* (viento del oriente) entra pacíficamente por las mañanas con vientos tranquilos y con brisa ligera; por la tarde, el *lak'in ik'* (viento de poniente) empieza a refrescar apaciblemente.<sup>325</sup>

Al llegar, los vientos, a la comunidad son identificados por la fuerza, temperatura o por estar acompañados por lluvia o granizo. Por lo cual estos cobran un sentido fundamental en las actividades domésticas. Éste se identifica de la siguiente manera: el viento del sur y del poniente son fríos; cuando llega del norte y oriente será un viento cálido que provocará mucho calor y posiblemente estará acompañado de lluvia. La forma en que lleguen los vientos a la comunidad es muy importante, pues estos pueden estar acompañados de buenas lluvias para los cultivos; o de vientos bruscos que pueden tirar las plantas de maíz. Aunque se escucha a la población comentar que “ahora todo está cambiando, ya no sabe que pasa con el viento, ya está revuelto”.<sup>326</sup>

Así, las características de los vientos ayudan al entendimiento del medio ambiente, y la forma en que pueden afectar a la comunidad.<sup>327</sup> Más aún, al codificar las características de los vientos permite que la sociedad los vincule con otros aspectos de la cultura como la organización del espacio, y las afecciones a la salud, es decir, la característica de la enfermedad, indiscutiblemente sería consecuencia del rumbo cardinal del que proviene. Alfonso Villa Rojas precisa lo anterior.

---

<sup>325</sup> Los pescadores del Golfo de México no salen a pescar si entra viento del norte o del sur, saben que el viento con esa trayectoria es muy peligroso.

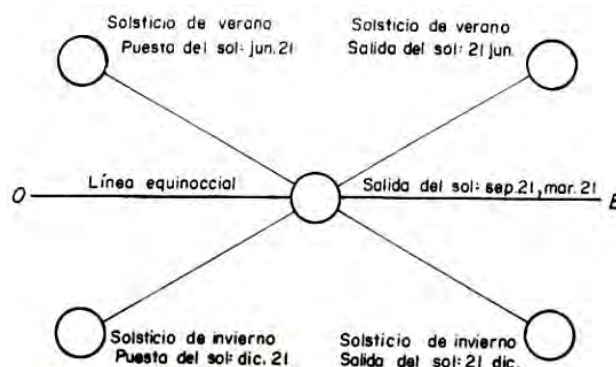
<sup>326</sup> Aurora Collí. Habitante de Nunkiní, Campeche. Diciembre de 2009.

<sup>327</sup> La orientación tiene una importancia fundamental para los mayas de generaciones pasadas y actuales. Por ejemplo, antiguamente se enterraba a las personas en el poniente. En otras palabras, antiguamente se enterraban los restos de una persona donde termina el sol, al poniente de la región, en la Isla de Jaina.

Los mayas de hoy siguen teniendo una visión cuatripartita del mundo, en la que la superficie terrestre está dividida en cuatro grandes sectores que, a partir de un centro imaginario, se extiende hacia los cuatro rumbos del compás. Cada uno tiene sus propios dioses, colores, influencias y, además conexiones específicas con los diversos ciclos que acompañan el calendario aborigen [...] En las tierras bajas, por ejemplo, ha desaparecido toda noción del calendario nativo y, por lo tanto, de la significación cronológica de cada uno de los diversos sectores cósmicos; en cambio, se han conservado con bastante vigor muchas de las ideas que integran el modelo cuatripartita de la estructura universal. Su réplica concreta se encuentra en el modelo que corresponde a la forma de los pueblos, de la milpa, del altar pagano, así como en los actos que acompañan el ritual de diversas ceremonias paganas.<sup>328</sup>

El orden del espacio y de los vientos en cuatro tiene implicaciones sustanciales en la estructura simbólica del espacio maya. Villa Rojas deja ver que los cuatro rumbos se encuentran relacionados a las deidades, mismas que a su vez se relaciona a la milpa y la mesa ritual. Ambas, la milpa y la mesa ritual tienen cuatro esquinas distribuidas en función de los cuatro rumbos y de sus respectivas deidades.

La estructura del cosmos en forma cuadrangular y su correspondencia con la mesa ritual parece estar basada en la observación de la trayectoria diaria del sol, pero también la trayectoria de un ciclo anual. Al ser su trayectoria eclíptica parte de distintos puntos en distintos momentos del año. Principalmente los identificados en los solsticios del 21 de junio, que se aleja al norte el sol; y el del 21 de diciembre, que se aleja al sur. “Esta trayectoria, en conjunto, define en conjunto un plano rectangular sobre el plano horizontal del observador”, ya que el sol no podía ir más allá de los puntos que tocaba el sol en esas fechas.<sup>329</sup> En esta lógica el sol toca los cuatro rincones del Universo, de manera que éste está representado en la mesa ritual (*Figura 3*).



*Figura 3.* Esquema de la posición del sol en los solsticios<sup>330</sup>

<sup>328</sup> A. Villa Rojas, “Conceptos del espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México: UNAM, 1986, p. 129.

<sup>329</sup> M. Montoliu, *Cuando los dioses despertaron...*, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 49.

Sin embargo, el cuatro se muestra el orden del espacio. Está basado en el recorrido del sol. La cuadratura del espacio horizontal está estructurada de acuerdo a los cuatro puntos que marcan los solsticios; y el cuatro del plano vertical refiere a los puntos donde pasa el sol: el oriente, el poniente, el arriba y el abajo. Sin embargo, a la organización del cosmos en cuatro se configurará con múltiples aspectos simbólicos, lo cual lo muestra de forma aún más compleja. Esto se desarrollará a continuación.

### **5.3. *Balamo'ob* y *aluxo'ob*: seres sobrenaturales de viento**

En los apartados anteriores se abordó las características de los vientos producidos por un fenómeno atmosférico. A través de la asociación de estos a los rumbos cardinales, el grupo social identifica a ambos, los vientos y las cuatro direcciones, con aspectos vinculados entre sí. Basado en estas características, se estructura el conocimiento que permite relacionarlos en un solo aspecto. Este conocimiento se encuentra en la cosmovisión. Es a través de ésta que a los fenómenos naturales se les asocian simbolismos particulares, aunque relacionados con otros fenómenos naturales.

Lo anterior refiere al caso de la conformación simbólica de los seres sobrenaturales formados de *ik'* (viento). Estos están asociados a los rumbos cardinales. Su cualidad les permite estar asociados al espacio, a los cuatro rumbos cardinales, y por ende, a las características de los vientos atmosféricos. Principalmente se identifica su relación por las características de los vientos del sur: vientos peligrosos.

Antes de abordar el simbolismo de los *ik'*, seres sobrenaturales formados de viento, presentaré los significados de este concepto en lo referente a la noción de persona en la cultura maya. Gabriel Bourdin explica que la acepción primaria de *ik'* refiere a “soplo vital” y “viento”. Mientras que el soplo vital refiere a la exhalación del cuerpo, el viento alude a la exhalación del mundo extrahumano.<sup>331</sup> Asimismo, se ha identificado, principalmente en *El Ritual de los Bacabes*, que la causa de algunas enfermedades son los dioses de los cuatro sectores cósmicos, las cuales son enviadas a través de los vientos y las lluvias. “De modo que **ik**, en tanto entidad espiritual, no se aplica solamente a la persona humana sino que forma parte de la naturaleza de algunos dioses”.<sup>332</sup> Entonces, en lo que sigue será referida la palabra *ik'* o viento en relación a

---

<sup>331</sup> G. Bourdin, *El cuerpo humano entre los mayas...*, op. cit., p. 111.

<sup>332</sup> *Ibidem.*, p. 112.

los seres sobrenaturales que cohabitan con los mayas y tienen como principal elemento constituyente al viento.

Alfonso Villa Rojas identificó que para los mayas de Yucatán los *iko'ob* (vientos), “son los agentes de todas las enfermedades humanas. Están siempre en constante movimiento, yendo por todas partes en busca de víctimas”.<sup>333</sup> Este autor menciona que a los vientos se les conceptualiza como tales y que actúan de forma independiente. Por su parte, en Nunkiní y las comunidades circunvecinas, se considera a los “vientos” con las mismas características que refirió Villa Rojas. Sin embargo, están totalmente vinculados con los seres sobrenaturales que cohabita con la población: los *Balamo'ob* y los *aluxo'ob*. Los cuales poseen una lógica particular para de la comunidad.

En Nunkiní los seres sobrenaturales que cobran una presencia predominante son los conocidos como Dueños y cuidadores. Estos se pueden clasificar en dos tipos: 1) El dueño del monte es el *yuumil k'áax* (señor o Dueño del monte). Es un ser sobrenatural que habita en el monte y tiene un dominio sobre este espacio. El *yuumil k'áax* tiene “sus animales allá [en el monte]: venados, también tiene pavos, pero son diferentes a los de nosotros, tienen otro sabor [...]”. El *Yumil k'áax* es dueño del monte. “A él no se le deja comida, él come de las cosas del monte, tal vez toma de los maíces de la milpa, pero quién sabe que coma allá [en el monte]”.<sup>334</sup> Quienes dicen haber visto al *yuumil k'áax*, lo describen de la siguiente manera: “tiene sus ropas como los señores de antes, así de manta, están todas ahuecadas por trabajar tanto en el monte, y lleva su *sabukán* (morral de henequén), su cara es de un anciano”.<sup>335</sup> El “señor de monte” es conceptualizado como una persona anciana, característica que podría referir a un sobreentendido de la cultura: la sabiduría ancestral.

2) Los *kalaano'ob* (cuidadores). A cada sector del espacio se corresponde un *Balam*. Tienen mayor jerarquía entre los seres sobrenaturales cuidadores. Es protector del espacio en que los hombres realizan actividades agrícolas. También protege a las personas que andan en el monte. Los *Balam* es de la misma apariencia que los *aluxo'ob*,<sup>336</sup> pero, es más poderoso que éstos. Se dice que “el *Balam* es el jefe de los

<sup>333</sup> A. Villa Rojas, *Estudios Etnológicos...*, *op.cit.*, p. 184.

<sup>334</sup> Testimonio de Venancia Cob Cahum. Tepakán, Calkiní, Campeche. julio de 2008

<sup>335</sup> Luis Ek. Habitante de Nunkiní, 14 años. Agosto de 2008.

<sup>336</sup> En las fuentes coloniales, los dioses de los cuatro rumbos cardinales eran los *bacabes*. M. Montolieu, *Cuando los dioses despertaron...*, *op. cit.*, p. 89. Aunque comparte algunos aspectos cosmológicos con los *aluxo'ob* como estar asociados a cada rumbo cardinal no se puede afirmar que sean una yuxtaposición de los dioses ancestrales mayas.

*aluxes*”.<sup>337</sup> Por su parte, los *aluxo'ob* son caminantes de los montes, de las milpas y de los solares del pueblo. Son vistos constantemente en cualquier espacio de actividad humana. Tienen apariencia de niños pequeños aunque su cara es de persona mayor. Usan ropa que va de acorde con los trabajos que se realizan en el campo y, en otras ocasiones, se le ha visto únicamente con un calzoncillo o pantalón corto, aunque siempre con su *sabukán*. También existen las mujeres *alux*, por lo que estos seres pueden formar familias con hijos pequeños (*Figuras 4 y 5*).



*Figuras 4 y 5*. Aspecto de los *aluxo'ob*: el Alux Bueno (izquierda)<sup>338</sup>; el Alux Real Malo (derecha)<sup>339</sup>

Cabe mencionar que en Nunkiní, los *Balamo'ob* y los *aluxo'ob* han cobrado gran importancia. Tanta que incluso, cuando las personas hablan de los Dueños del monte se

<sup>337</sup> Cabe señalar que el término *Balam* se refiere al ser no humano o persona que sea más fuerte que los demás. Cuando se llama a un ser sobrenatural *Balam* refieren al *alux* más poderoso. El término de *Balam* también se emplea para referirse a una persona que muestra poder sobre los demás. La narrativa asegura que cuando las personas son *Balam* “se siente su fuerza [...] tienen fuerza en su mirada, la persona que es *Balam* llega antes de que él abra la puerta”. Isabel Moo Chi. Nunkiní. Septiembre de 2009.

<sup>338</sup> Dibujo realizado por Raymundo Katún Ek, 8 años de edad. Nunkiní, Campeche. Agosto 2008.

<sup>339</sup> Flor de Fátima Uc Naal, edad 8 años de edad. Nunkiní, Campeche. Agosto 2008.

están refiriendo a los *Balam* o *aluxo'ob*. Es decir, estos seres, hoy en día, también son considerados *dueños y cuidadores* a la vez.<sup>340</sup> Es posible que entre los mayas del norte de Campeche, la concepción de los *yumsilo'ob*, como seres supremos este en proceso de fusionarse con la de los *Balamo'ob* y los *aluxo'ob*, si no es que ya son los mismos.

### 5.3.1. Los vientos: seres sobrenaturales

De acuerdo con la tradición oral de Nunkiní, los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*, “son vientos”. Sin embargo, otros seres no humanos también lo son, por ello, para identificar su concepción simbólica me apoyo en los planteamientos de Michel Boccara formulados con base en su investigación etnográfica. El autor refiere que en la cosmovisión maya, la palabra de *ik'*, además de referirse al “aire” propiamente, también designa al antepasado mítico. El autor llamó a estos seres no humanos, *viantepasados*.<sup>341</sup> Boccara menciona que los santos son igualmente llamados *ik'* (viento).<sup>342</sup>

En Nunkiní se les llama *iko'ob* o “vientos” a los habitantes de los *ka'kab* (cerros de piedras labradas), es decir, a los *aluxo'ob*. Éstos son “vientos” o “aires”, aunque pueden tener una apariencia semejante a la del ser humano. Sin embargo, por su esencia de aire tienen la facultad de caminar o pasear (*xíinbal*) por todos los lugares del pueblo, del monte o de la milpa. De esta manera, en cada espacio de actividad humana están presentes estos seres sobrenaturales.

En la comunidad maya es muy frecuente encontrar figurillas de barro entre los vestigios arqueológicos. Se considera que éstas son *aluxes*, pues estos viven muy cerca de los artefactos prehispánicos propiamente. Se considera que estas figurillas están vivas, pues son la representación material de los “airecitos”. Así lo relata Laurentino Huchim: “mi papá, una vez encontró estatuita de barro y lo asentó así, a un lado del

---

<sup>340</sup> Los mayas de Nunkiní hablan de la existencia de otros seres no humanos que también son de viento. Estos recorren el pueblo pero no habitan en ningún punto particular: “son aires y chiflan así tsiiiiinii, son señores que no se ven, pero se oyen muy cerca, te quieren espantar”. Son llamados *Xuuxub baak* (silbador de hueso). Se le reconoce porque utiliza los fémures que recoge en el panteón para utilizarlos como silbato. Sin embargo, Nemesio Haas afirma que, “no es cierto eso”, que el *Xuuxub baak* “chifla con unos palitos que encuentra en el monte, así llama a los venaditos, porque es el dueño de los venados”. Entonces, según la narrativa a los venados se les llama con un silbido. (Nunkiní, noviembre de 2008).

<sup>341</sup> Michel Boccara, “Vivir es hacer. Volverse “viantepasado” o el dominio del espacio transicional”, en *Espacios Mayas. Usos representaciones y creencias*, México, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamérica, 2003, Págs. 533 y 536.

<sup>342</sup> *Idem*

pozo. Cuando se dio cuenta, el *alux* ya se había ido, ¡están vivas esas cosas!”.<sup>343</sup> Dice: “ellos [los *aluxes*] viven en los *kuyos*”.<sup>344</sup>

No obstante, los *aluxo'ob* no son vistos como objetos de barro, sino que se presentan o se muestran con forma humana, aunque son “vientos”. En ese sentido, Don Carlos relata la forma en que don Román, el *j'men* más sabio del pueblo,<sup>345</sup> sacó a un *alux* de un terreno pues estaba perjudicando a las personas.

Si en el terreno había un *alux* que estaba enfermando a alguien de su familia. Entonces, don Román buscaba un hueco, así en el terreno, y decía “ahí se duerme el *alux*”, entonces, lo agarraba con la hoja de una planta y se lo dejaba en otro terreno. Así le hacía don Román.

Es posible que los *j'meno'ob* pudieran manipular a los *aluxo'ob*, ya que estos seres no pertenecen a la naturaleza misma, son seres que están muy vinculados a la actividad humana para que cuiden y protejan los terrenos. Sin embargo, hay otras formas de explicar la presencia de los *aluxo'ob* en las comunidades mayas. Dice Vidal Paat

los *aluxes* pueden estar en el monte, has de cuenta que nosotros somos tres *aluxitos* que estamos en el monte, pero tú llegas y quieres sembrar aquí, les dices a los *aluxes* que te dejen sembrar ahí y que te cuiden el terreno. En cambio, tú les vas a dar comida cada uno o dos años. Ellos, sólo te recuerdan que cumplas con ese acuerdo. Los *aluxes* no son malos ni buenos sólo quieren comida.<sup>346</sup>

Aquí es necesario hacer una reflexión sobre la forma en se conceptualizan los *aluxo'ob* en la comunidad maya de Nunkiní. Los *aluxo'ob* están dentro de una dinámica mitológica, por lo que la concepción sobre ellos se conforma de acuerdo al devenir de la realidad social. Por lo que la mitología relacionada con los *aluxo'ob* les otorga aspectos singulares. Muchos de estos están basados en las anécdotas de las personas que conviven con estos.

Hemos visto que los mayas de Nunkiní conciben a los *aluxo'ob* como “vientos” con agencia. Los *aluxo'ob*, en la lógica maya, son independientes a las acciones de la

<sup>343</sup> Testimonio de Laurentino Huchin Chim. Pescador. 52 años. Tankuché, Calkiní, Campeche. Diciembre del 2008.

<sup>344</sup> *Kuyos* son los cerros de piedra labrada que se encuentran en el ejido. Cabe señalar que esta palabra es usada por los maya hablantes cuando los refieren en español.

<sup>345</sup> Don Román era *j'men* considerado con mucho poder. La población asegura que él había encontrado cuatro *sáastun*. Esto cobra sentido porque se entiende que cada uno de estas piedras fue otorgada al *j'men* por cada uno de los cuatro *Balamo'ob*.

<sup>346</sup> Vidal Paat Collí. Habitante de Tankuché. Agosto 2009.



sociedad. Tienen autonomía e independencia. Estos seres son relacionados con objetos, principalmente a los presentes en los lugares en que habitan, es decir, en los *ka'kab* (cerros de piedra). Sin embargo, se les asocia con objetos más específicos, los cuales pueden ser figurillas antropomorfas encontradas ya sea de contexto arqueológico o de reciente fabricación. También, se asocia a los *aluxo'ob* con los *ka'* (piedras de molienda) encontradas abundantemente en los *ka'kab* (cerros). Las personas reconocen a estas piedras como *aluxo'ob* o como piedras que están cargadas de aire. Generalmente las casas de la comunidad tienen uno o varias de estas piedras.

En suma, Los mayas de Nunkiní cohabitan con seres sobrenaturales conocidos como *Balamo'ob* y *aluxo'ob*.<sup>347</sup> Estos se encuentran organizados en función a cada uno los diferentes rumbos cardinales. A estos seres se les conceptualiza con las características de los *vientos*. Los *aluxo'ob* no son únicamente habitantes de cada uno de los rumbos cardinales, sino que ellos son conceptualizados como Dueños o/y cuidadores tienen espacios de interacción definidos, sin embargo, son caminantes de los montes, de la milpa, del pueblo y de los solares.

### **5.3.1.1. La concepción de los *aluxo'ob* como persona**

Los *aluxo'ob* como seres sobrenaturales tienen diferentes acciones en la comunidad. Pueden ser considerados en distintas formas. Se consideran con aspectos dañinos, pues son “vientos malo”. Los vientos pueden abrazar al cuerpo de seres vientos ya sea de animales o personas para tomar su energía vital. Sin embargo, son ayudantes de las personas. Su apariencia física, y su organización social es como la de los mayas.

Los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*, son conceptualizados como “seres” que se mueven en una dinámica muy semejante a la sociedad maya. Asimismo, tienen una fisonomía similar a la del ser humano e incluso vive en sociedad; forma una familia y tiene perro. Los *aluxo'ob* trabajan en la milpa y hasta van de cacería como lo hacen las personas de la comunidad. De manera estos realizan trabajos similares a los de la sociedad maya. Incluso los espacios que habitan son referidos como lugares con abundancia de comida. Por su semejanza al ser humano, se entiende que los *aluxo'ob* requieren de comida

---

<sup>347</sup> En la mitología de la población de Nunkiní existen seres sobrenaturales denominados vientos. Es decir, existen diversos seres como *xuxul baak*, el que silba con un hueso; los *way*, animales que se ven en el pueblo, u otros seres que también tienen como elemento conformante el viento. Incluso a la *mulix kaax*, gallina de plumas rizadas, por su rareza, y porque cuando se le llega a ver desaparece rápidamente se le considera un ser de viento.

preparada, como todas las personas que trabajan. Además, estos tienen aspecto que el ser humano pudiera querer para sí, por lo cual es posible que estén conceptualizados como una persona no humana que habita en un mundo ideal.<sup>348</sup>

### 5.3.2. *Moson beel* (camino del remolino)

Los *aluxo'ob* pueden encontrarse en cualquier lugar de la comunidad. Esto se reafirma porque en cualquiera de estos espacios hay *ka'kab* o cerritos. Los cuales, se encuentran abundantemente en el interior de la comunidad. Sin embargo, aunque los *aluxo'ob* habitan en estos, no están fijos en dichos lugares sino que caminan de un cerro a otro. Los *aluxo'ob* son nombrados como “caminantes de los montes” en los rezos rituales.<sup>349</sup> Precisamente esa es su esencia, estar en movimiento a través de los caminos señalados. Los *aluxo'ob* se trasladan conectando a los *ka'kabo'ob* localizados en el pueblo. Estos, caminan por los montes y por el pueblo constantemente. La población de Nunkiní, sabe los horarios en que estos “vientos” no humanos realizan sus recorridos, en estas horas los *aluxo'ob* se tornan más peligrosos.

Las elevaciones que se encuentran en el interior del pueblo son muy evidentes. La gente menciona que los *aluxo'ob* tienen sus caminos antiguos, por estos continúan transitando. Entonces, el poblado actual está construido sobre sus caminos, que continúan siendo los mismos. La narrativa nos da más elementos para conocer el trayecto que siguen los *aluxo'ob*. Por ejemplo, el relato de Vidal Paat.

Dicen que los *aluxes* tienen sus caminos, nosotros somos los que construimos nuestras casas sobre las de ellos, pues ellos habitaron antes que nosotros el pueblo. Entonces pasan, cruzando las casas. Una vez estaba un perro durmiendo frente a la puerta de esa casa y de un momento a otro, sólo se escuchó su ladrido, y cuando fuimos a ver estaba muerto. El *alux* pasó por ahí.<sup>350</sup>

Muchas familias de la comunidad viven sobre los montículos, así como en el camino de los *aluxo'ob*. Estos dejan su viento, y quien pase por ese camino será “abrazado” por el viento y enfermará. Este fenómeno se conoce como “*u méek maine ik'o*” (te tiene abrazado el viento).<sup>351</sup> De acuerdo con Isabel Moo, “los *aluxo'ob* también

<sup>348</sup> Manuel Chávez Gómez. Comunicación personal.

<sup>349</sup> Esto se mostrará y desarrollará en el siguiente capítulo.

<sup>350</sup> Testimonio de Vidal Paat. Tankuché, Camepche. Noviembre de 2009.

<sup>351</sup> Isabel Canul. Habitante de Tankuché, Diciembre 2009.

tienen sus camino por debajo de la tierra, a veces ves su piecito marcado en la tierra”.<sup>352</sup> Es decir, los *aluxo'ob* no sólo recorren sus camino en forma de aire, también lo pueden hacer materializados. Transitan sus caminos por una especie de túneles o caminos subterráneos que comunican a los *ka'kab* (cerros) de la comunidad como lo comenta Aurora Colli “junto a la casa hay un *kuyo* grande que se conecta con otro que está en la presidencia. Los *alux* se van por debajo de la tierra, tienen su camino que cruza el parque y llega por la escuela”.<sup>353</sup> En el pueblo de Nunkiní están trazados múltiples caminos de los *aluxo'ob*, los cuales son reconocidos por la población cuando ubicar los *ka'kab* que están en el pueblo y hacen los trazos entre uno y otro (ver mapa 3 del capítulo IV).

### 5.3.2.1. *El moson: mensajero de los aluxo'ob*

La población considera que, otras veces, los *aluxo'ob* muestran sus caminos al levantar *mosono'ob* (remolinos) que, según los testimonios, se dirigen de un montículo al otro. Concepción Naal menciona que a la orilla del pueblo se encuentra un *ka'kab*, y a las seis de la tarde se ve como el *moson* regresa al otro *ka'kab*, localizado al otro lado del pueblo.<sup>354</sup> Los *moson beel* (camino del remolino) tienen su “camino” por todo el pueblo a excepción de la iglesia. Esto porque en la iglesia aunque es un “cerrito”, ahí no viven los *aluxo'ob*, sino San Diego.

Felipe Aguilar, *j'men* de Calkiní explica que “los remolinos son enviados por los espíritus de abajo la tierra y salen por donde tienen sus salidas, por ejemplo, por las cuevas”.<sup>355</sup> Los *aluxo'ob* habitan espacio determinados y conocidos por las personas. Sin embargo, estos se desplazan de un montículo a otro, formando *mosono'ob* (remolinos). Si se llegará a tocar ese *moson* se podría enfermar, por ello se debe evitar pasar por sus caminos a las horas en que los “vientos” se desplazan por el pueblo.

En otras ocasiones, los remolinos son enviados por los propios *aluxo'ob* para hacer llegar un “castigo” a las personas. Esto consiste en que las familias que han solicitado el trabajo de los *aluxo'ob*, es decir, han entregado comida ritual para entablar un acuerdo con los *aluxo'ob*, que consiste en que estos cuiden el terreno de trabajo a cambio de la entrega periódica de comida ritual. Si las personas no cumplen con ese

<sup>352</sup> Isabel Moo. Habitante de Nunkiní, Campeche. Agosto de 2009.

<sup>353</sup> Aurora Colli. Habitante de Nunkiní, Campeche. Julio 2009.

<sup>354</sup> Testimonio de Concepción Naal. Habitante de San Nicolás, Calkiní. Agosto 2009.

<sup>355</sup> Testimonio de Felipe Aguilar. Calkiní, Campeche. Agosto de 2007.

acuerdo reciben un recordatorio o “castigo”: la enfermedad de algún miembro de la familia, o de uno de los animales más preciados. Esto para que las personas entregaran la comida ritual, si no hace esto, el *alux* tomara la vida de alguno de los seres vivos de la casa.

Algunas veces, aunque no haya ninguna razón aparente, el *moson* pasa cerca de una persona, ésta “carga aire”, lo que refiere a que el *k’as ik* (mal aire) abraza al cuerpo humano y enferma a la persona con fiebre. Ésta puede llevarla a la muerte si no es atendida a tiempo por algún *j’men* que sepa cómo sacar el aire del cuerpo, es decir, hacer el *k’eex* (el cambio), cambiar el alma de una gallina, por ejemplo, por el alma de la persona afectada.

El *moson* que trae “mal aire” tiene una contra. De acuerdo con Victoriano Chim “si ves que el *moson* se acerca a ti, le haces una cruz con los dedos, y se aleja”. De igual forma, Nemesio Haas relata que cuando se ve un *moson* muy cerca y “si no tienes miedo, te quitas el sombrero lo pones sobre el *moson* y cuando desaparece el aire ves que debajo del sombrero está un *iguano*. Eso es porque [*el moson*] traía maldad”. Es decir, fue mandado por el *alux* para hacer llegar “el castigo”.<sup>356</sup> Lo cual tiene implícitos otros elementos simbólicos como que las iguanas son los mensajeros o cuidadores de los seres sobrenaturales poderosos. Lo cual se aborda a continuación.

### 5.3.3. Las serpientes: animales compañeros de los seres sobrenaturales

La última frase del apartado anterior es un sobreentendido de la cultura maya. El cual se explica con la siguiente información. Como vimos, la mayoría de los altillos y montículos arqueológicos son habitados por los *aluxo’ob*. De acuerdo a la narrativa, se asegura que estos sitios tienen sus “cuidadores”. Esto muestra que los espacios donde viven los *aluxo’ob* “tiene muchos cuidadores que cuando llegas está lleno de serpientes, que no te dejan pasar, allá en *Kamayamíul*” (*Fotografía 39*).<sup>357</sup> Esto permite asociar a los sitios habitados por los *aluxo’ob* con las serpientes o iguanas. Los seres

<sup>356</sup> La Virgen de Chuiná puede manifestarse por medio de remolinos al igual que los *aluxo’ob*. Los peregrinos aseguran que todas las iglesias que se construyen en el cerro para la Virgen se inundan con los huracanes o se derrumban, debido a que “a la Virgen no le gusta vivir en lugares cerrados, ella quiere vivir en el Cerro, ahí es su casa”. (Narrativa de Chuiná) Ella no quiere estar encerrada en la iglesia, por ello “cuando acaba la fiesta, el templo se cae o se inunda, porque comienza a llover y hace mucho aire” (Narrativa en Chuiná).

<sup>357</sup> Testimonio Aurora Collí. 46 años. Nunkiní, Campeche.

sobrenaturales se hacen acompañar de las serpientes o iguanas, ya que ejercen dominio sobre estos.



*Fotografía 29. Uno de los montículos de Kamayamúul*

Las serpientes y las iguanas son los animales que acompañan a los *cuidadores*. Son animales de naturaleza fría; están asociados a lo húmedo, frío y obscuro. Las serpientes pueden acceder al subsuelo. La población sabe que son animales muy peligrosos. Los habitantes de Nunkiní consideran que cuando está cerca algún ser sobrenatural poderoso se ve a las serpientes, pues éstas son sus animales compañeros y protectores. Por lo cual si se ve un animal de éstos en el monte es una señal que indica que no se debe acercarse a ese lugar, pues es un espacio al que no se debe acceder pues está habitado por los seres sobrenaturales del cerro. Entonces, las serpientes, iguanas y en ocasiones los lagartos son animales que tienen relación directa y constante con los seres sobrenaturales de poder. Por lo que al ver una serpiente en espacios determinados se revela la presencia de los “vientos”. Esto indica que es mejor que no se acerque a ese lugar pues hay “vientos” que pueden enfermar a la persona.

#### **5.3.3.1. Serpiente: animal compañero de San Diego, patrono de Nunkiní**

En la vida religiosa pública de los mayas de Nunkiní, San Diego de Alcalá es muy venerado, ya que es considerado como un santo muy milagroso. En la comunidad se asegura que durante su fiesta, la imagen del santo baja de su nicho para convivir con sus

devotos. Quienes dicen: “es un tiempo sagrado para nosotros”.<sup>358</sup> Cabe señalar que en algunas ocasiones los mayas concederán a los santos como “vientos”. En los rezos pronunciados en las ceremonias agrícolas (*janli kool*), se convoca a los “vientos” para entregarles el alimento ritual, de la misma manera se llama a San Diego como viento del oriente, es decir, en los rezos ancestrales se ubica a San Diego de Alcalá como un “viento”, cualidad semejante a otros seres sobrenaturales de poder como son los *aluxo’ob*.<sup>359</sup>

De acuerdo con lo anterior, los santos pueden tener algunas de las características atribuidas a los *aluxo’ob*. Una de éstas puede ser la de tener como animal compañero a las serpientes. La narrativa muestra esto. El *j’men* Nemesio Haas Kantú asegura que cuando quisieron robar la imagen de San Diego, durante los tiempos de luchas políticas en Nunkiní, no lo lograron porque salieron las serpientes del santo a defender la imagen. También, la población recuerda la ocasión en que el padre Luis Vadillo<sup>360</sup> quiso quitarle la ropa a San Diego, el santo se molestó tanto que al regresar el padre a la habitación donde estaba la imagen encontró a las culebras del santo levantadas; estaban defendiendo la imagen. Estos relatos muestran que el santo católico de Nunkiní tiene sus animales compañeros que muchas veces los cuidan. Al igual que sucede con los *Balamo’ob* o los *aluxo’ob*.

El conjunto de creencias de los sociedad maya de Nunkiní configura una religión católica que permite el tránsito de símbolos entre las imágenes cristianas y los seres sobrenaturales, seres que se conciben con signos que no hacen diferencias. Pues la característica en que ambos, San Diego y los *aluxo’ob*, es la de habitar en un cerro. Por lo cual, tanto este santo y *aluxo’ob* son seres sobrenaturales vinculados a las serpientes.

Lo anterior no refiere a la única forma en que se asocia a San Diego de Alcalá con la serpiente. En torno a la imagen de San Diego existen algunos relatos que permiten una aproximación a la forma en que los mayas de Nunkiní conceptualizan al santo. Luis Ek Chim menciona que al estar frente a la imagen del santo, vio como éste bajaba de su nicho.<sup>361</sup> El muchacho asegura que vio bajar del nicho a una culebra que descendía acercándose a él. Al ver que la serpiente pasó a su lado, se sintió tan contento que brincaba y gritaba diciendo “lo vi, vi a San Diego que bajaba del nicho”. De

<sup>358</sup> Narrativa popular de Nunkiní.

<sup>359</sup> Puede verse el rezo en el capítulo siguiente.

<sup>360</sup> El padre Vadillo es un padre que oficio misa en Nunkiní por varios años. La comunidad lo recuerda por el relato mencionado.

<sup>361</sup> Testimonio de Luis Ek Chim. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2008.

acuerdo a Luis era el mismo santo el que bajaba del nicho. Con esto encontramos que la serpiente es el nahual de San Diego, pues el santo se transfiguró en serpiente.

Alfredo López Austin señala que en la concepción indígena, la capacidad de transfiguración o de convertirse en animal no es únicamente humana, sino que también se les atribuye a los dioses, a los muertos y a los animales.<sup>362</sup> De acuerdo con lo anterior, San Diego de Alcalá tiene, lo que en el centro de México correspondería al nahual de serpiente; aunque, también, las serpientes son sus animales compañeros. Cabe mencionar que la cualidad de San Diego de transfigurarse en serpiente puede referir en maya al *way*. Aunque esta acepción está más relacionada a los brujos, y tiene como principio lo doble o equivalente o “dos que son uno”.<sup>363</sup>

Esta narración hace notar que los santos católicos, aún dentro de sus recintos, entran en la lógica característica de “los seres no humanos” que cohabitan con los mayas en la comunidad. Los santos son seres de poder que se muestran con múltiples significaciones sobre su figura religiosa. Esto concuerda a la concepción de los mayas sobre los seres sobrenaturales de poder, habitantes de los cerros.

### **5.3.3.2. Reptiles compañeros de las vírgenes que habitan los cerros**

En Nunkiní se considera que la presencia de serpientes indica la existencia de un “ser no humano” poderoso, al cual estos animales acompañan y cuidan. La Virgen de Chuiná, por ejemplo, está vinculada a algunos tipos de reptiles -iguanas, serpientes y lagartos-. Estos animales son sus compañeros. Recordemos que los peregrinos mayas consideran al santuario un “espacio encantado”,<sup>364</sup> y precisamente esta característica posibilita que en los alrededores se observan dichos animales. La evidencia de que la Virgen se encuentra en el cerro durante los días de fiesta es la presencia de “iguanos” o lagartos que están cuidando la casa de Virgen. Así lo menciona Benito Tamay: “Chuiná es un lugar encantado porque salen las iguanas. Son las que cuidan el lugar. Ellas comen las flores, porque ellas cuidan el palacio, son las que cuidan, son los guardianes”.<sup>365</sup>

Las iguanas custodian la entrada de la casa de la Virgen, aquellas enormes piedras que se encuentran frente al cerro. Las piedras estarían indicando la entrada. La cima del cerro, donde está el pozo, es por donde la Virgen llega a su casa, así lo dice

<sup>362</sup> A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, op. cit., p. 422.

<sup>363</sup> G. Bourdin, *El cuerpo humano entre los mayas...*, op. cit., pp. 120.

<sup>364</sup> *Idem*

<sup>365</sup> *Idem*

Benito Tamay: “en ese pozo apareció la Virgen”.<sup>366</sup> Sobre la casa de la Virgen dice lo siguiente:

[...] arriba de cerro colocan las veladoras, porque la gente cree que esa es la casa de la Virgen. Es el palacio de la Virgen. El pozo del cerro está encantado. Esa agua pura, es agua bendita, es agua milagrosa, dicen que era un palacio. Era un palacio que de ahí salió la Virgen. Dicen, es por eso que quedó encantado, no se sabe bien cómo. Ahí permanece, ahí está la Virgen. Algunas personas la pueden ver.<sup>367</sup>

Por su parte, María Cohuo, quien frecuentemente peregrina desde Mérida al santuario de Chuiná, asegura que la Virgen sale acompañada de sus cuidadoras: las serpientes.

[las culebras] están cuidando a la Virgen. Son los animales de la Virgen. Allá, en Chuiná, también tiene. Cada Viernes Santo sale la Virgen con sus animales. [...] Pero ese día, para el mero Viernes Santo dicen que no se queda nadie, que salen todos. Que porque ella sale así con sus animales, [...] que cada año así sale la Virgen con sus animales. Se extienden así todos en el sol. Ajá. Por eso dicen que nadie se queda allá.<sup>368</sup>

Doña María asegura que los días de fiesta la Virgen “suelta a sus animales hasta las culebras. En el cerro hay culebras grandes”.<sup>369</sup> De esta manera, encontramos que las serpientes o los “iguanos” son animales que acompañan a la Virgen cuando ésta sale a convivir con los peregrinos, ya sea en el cerro o en las lagunas. Si los peregrinos llegan a ver alguna serpiente o “iguano” durante la fiesta dan por entendido que la Virgen está en el cerro.

Las serpientes e iguanas, además de cuidar a la Virgen, tienen la facultad de acceder al espacio en el que ella habita. Éste es un cuarto de un mecate que se encuentra en el interior del cerro. No tiene fondo. Se entra por un hueco en la superficie. Las serpientes pueden entrar a ese lugar, pues “a veces las ve uno con la mitad del cuerpo metida en el pozo”.<sup>370</sup>

Asimismo, los peregrinos aseguran que los “iguanos” entran en las cuevas o sitio donde vive la Virgen. No se conoce el fondo del cerro donde se encuentra la Virgen viviendo, pero hasta ese lugar se logran meter los “iguanos”. Se menciona que

---

<sup>366</sup> *Idem*

<sup>367</sup> *Id.*

<sup>368</sup> Relato recogido por en Mérida por Adriana Estrada.

<sup>369</sup> Clara Barredo Tun. 85 años, Halacho, Yucatán.

<sup>370</sup> Conversación de María Kobo con Adriana Estrada. Santa Gertrudis, Mérida, 2008.



el cerro está cuidado por “iguanos”<sup>371</sup> que viven y comen ahí. La presencia de reptiles en el espacio “encantado” mostraría el dominio de la Virgen en el plano infraterrestre.<sup>372</sup>

Chuiná no es el único caso en que los reptiles acompañan a la Virgen que habita en el cerro. María Cohuo menciona que Santa Gertrudis Copó en Mérida, Yucatán, también, tiene a sus cuidadoras: las serpientes. En el *cerro* hay serpientes coralillo: “si hay culebras allá, pero dicen que es de ella también” y “hay unos guajolotes así de grandes”.<sup>373</sup> Esos *iguanos* que menciona doña María se esconden en la tierra y nunca pueden ser encontrados. Entonces, las serpientes y las iguanas pueden estar donde vive la Virgen, incluso en un plano infraterrestre porque son sus animales compañeros.

El lagarto es otro de los reptiles o animales que acompañan a la Virgen de Chuiná. De acuerdo a la narrativa éste es un lagarto de lomo amarillo. Algunos devotos dicen que el lagarto es de oro y por eso llega a brillar tanto con el reflejo del sol. Otros testimonios aseguran que la Virgen tiene cuatro lagartos con los que sale a pasear por la laguna el Viernes Santo.<sup>374</sup> Sin embargo, la mayoría de los testimonios refieren que la Virgen recorre la laguna parada sobre un lagarto. Ambos, la Virgen y el lagarto, salen a pasear el Viernes Santo cuando los peregrinos ya han abandonado el santuario.

El lagarto es quizá el animal compañero de la Virgen más temido por los peregrinos, pues como su cuidador, éste se encarga de defenderla de las personas que se atreven a burlarse de su poder. El lagarto se encarga de ahogar en la laguna a los infractores.

En suma, en la cosmovisión de Nunkiní se considera a las iguanas, serpientes y lagartos como seres poderosos y temidos; como animales compañeros de los seres sobrenaturales a quienes están subordinados por ser estos más poderosos que los reptiles. Esta forma de conceptualizar a las serpientes, explica Vidal Paat,<sup>375</sup> se debe a que “los seres que acompañan las culebras son más poderosos. La Virgen o los *aluxes* pueden dominar [a las culebras]”. Además, encontramos nuevamente que las serpientes están asociadas a los seres de poder que habitan en el cerro, en este caso a las vírgenes de Chuiná de Santa Gertrudis Cobo.

<sup>371</sup> Las iguanas son una especie de reptiles abundantes en la península de Yucatán. Aunque existen diferentes especies, la narrativa se refiere al conocido como *huuh*. En español, los mayas dicen *iguanos*.

<sup>372</sup> Este tema es analizado en el capítulo II.

<sup>373</sup> Doña María Cohuo. Santa Gertrudis Copó, Mérida, 2007. Relato recogido por Adriana Estrada.

<sup>374</sup> Testimonio de una peregrina del santuario de Chuiná. 25 años. Abril 2003.

<sup>375</sup> Tankuché, Calkiní. Diciembre 2009.

#### 5.4. El número nueve en la organización del espacio

El territorio se considera espacio cuando el grupo social realiza actividades que le permiten relacionarse con éste. En ese proceso de interpretación y aprehensión del espacio la sociedad conforma signos que dan orden a su entorno físico. En la cosmovisión maya de Nunkiní muchos aspectos culturales tienen como principio la organización en cuatro rumbos cardinales: los hermanos viento y los seres sobrenaturales que habitan en cada rumbo. De acuerdo con esto, es posible proponer que la cosmovisión, a partir de la observación de la naturaleza, está organiza el espacio en cuatro, considerando forma tácita en la organización del espacio un quinto elemento: el centro. Entonces, la reunión de los cuatro elementos se completa la totalidad.

Sin embargo, en la cosmovisión maya existe otra forma para organizar el espacio, quizá, de mayor complejidad. Ésta tiene como fundamento el número nueve. Este número, en función a la organización del espacio, se puede identificar en dos dimensiones: la horizontal y la vertical; cada una de éstas alude a una concepción distinta del espacio simbólico. Como se ha venido explicando la distribución del plano horizontal, comencemos por tratar los principios que fundamentan su organización.

Abordemos el testimonio de Nidia, curandera de Tenabo, Campeche. Ella menciona que los *j'meno'ob* más poderosos le rezan a nueve vientos, no como otros que solamente le rezan a cuatro como sucede con los rezos que comúnmente se realizan en las ceremonias rituales. Esta frase introduce la idea de que entre los mayas es posible conceptualizar nueve vientos, ¿pero en relación a qué? Esto puede responder a la organización del espacio en nueve en correspondencia a las nueve direcciones que se establecen en la mesa ritual o en la milpa. Así lo establece Fidencio Briceño, quien explica que los *j'meno'ob* ubican en la mesa ritual nueve puntos fundamentales: los cuatro de cada lado, las cuatro esquinas y el centro del cuadrado de la mesa ritual. De igual forma, esto corresponde a las direcciones cardinales, a las cuatro esquinas y el centro del espacio. Lo cual da como resultado nueve direcciones.<sup>376</sup>

Villa Rojas, a través de una revisión sobre la concepción del espacio cuadrado, deja ver la importancia de los cuatro lados con sus intermedios que forman las esquinas

---

<sup>376</sup> Ella F. Quintal, (et. al.), “*U lu'umil maaya wiiniko'ob*: La tierra de los mayas”..., op. cit., p. 279.

y el centro. Lo cual está contenido en la delimitación del terreno de la milpa, que a su vez, tiene correspondencia con la mesa ritual.<sup>377</sup>

Hemos visto que existe una vaga relación de los nueve vientos con las nueve direcciones que se encuentran en el espacio conceptualizado como cuadrado. Es posible considerar que en Nunkiní se considera al *nojool ik'* (vientos del sur) como los vientos más fuertes y peligrosos; son los que levantan *moson ik'* (viento remolino). A los vientos con estas características se les conoce como *bolon ik'* (nueve viento). Es decir, el *bolon ik'* es el viento que corresponde al sur. En los rezos rituales se mencionan los nombres de todos los vientos de los cuatro rumbos cardinales, siendo el sur el último en mencionarse, es decir, que al mencionarlo se cierra el circuito. Es cual es llamado *bolon ik'*.

Los rezos de las ceremonias agrícolas concluyen cuando se entrega la comida a los vientos del sur, al hermano mayor de los vientos. Al cerrar el ritual se dice “*bolon t'aan*” (la novena palabra). Por el sentido que tiene en los rezos dicha frase, los propios mayas la traducen como la “última palabra”. Asimismo, esta frase tiene el sentido de que la comida ritual “está entregada”.<sup>378</sup> Esto alude a que se cierra el ciclo o señala que está completo el ritual, pues se ha entregado comida a nueve elementos.

Asimismo, se dice *bolon ku* (Dios nueve) al terminar la entrega de la comida ritual.<sup>379</sup> Esta frase podría corresponder de lo registrado en el *Ritual de los Bacabes* o el *Chilam Balam* como *Bolon Ti ku*, (nueve deidad) que representan, según Montoliu, a los espíritus nocturnos, apegados al plano inferior a la tierra.<sup>380</sup> De acuerdo a esto, es posible decir que la palabra *bolon*, empleada ritualmente, contiene de forma implícita a los nueve vientos, los cuales pudieran provenir de los aspectos míticos de las nueve deidades correspondientes a las nueve direcciones horizontales; y también a los nueve niveles del inframundo.

Para esclarecer la estructura del inframundo se debe referir a su conexión con el plano celeste y terrestre, ya que en las fuentes mencionadas arriba están vinculados inseparablemente, pues en conjunto forman un todo. De acuerdo a lo reseñado por

---

<sup>377</sup> Registros etnográficos de diferentes grupos mayas demuestran diferentes configuraciones simbólicas en torno a las esquinas y a los elementos que se le asocian, por ejemplo, los cargados, colores. También la comunidad se piensa en cuadrado, colocando protecciones en las esquinas, por ejemplo, cruces. Es decir, las esquinas son muy importantes en la conceptualización del espacio cuadrado. Véase en A. Villa Rojas, “Los conceptos de espacio y tiempo”, art. cit., Págs. 133-140.

<sup>378</sup> Testimonio y traducción de Juan Bautista. Nunkiní, Campeche. Noviembre 2009.

<sup>379</sup> *Idem.*

<sup>380</sup> Estos dioses se relacionan con los *Oxlahun Ti Ku*, (Trece deidad) que refiere a “un conjunto de espíritus celestiales y luminosos”. M. Montoliu, *Cuando los dioses despertaron...*, op. cit., p. 43.

Montoliu, la imagen geométrica del cosmos descrita en las fuentes es de un prisma rectangular, que se compone del plano terrestre donde existen cinco árboles cósmicos que sostienen a los cielos sobrepuestos. Estos pueden variar en cantidad pero con mayor frecuencia son siete. Por su parte

[1]La conformación del mundo inferior no es clara, pero geográficamente debe seguir la figura prismática hacia el inferior. El número más común de lugares infraterrestres descritos son nueve. Los cuatro árboles cósmicos descritos en las esquinas aparecen en los vértices del prisma, pero el central es el eje del Universo.<sup>381</sup>

De acuerdo a estos planteamientos basados en la información del *Chilam Balam de Chumayel* cobra un sentido esclarecedor que en los rezos que se pronuncian actualmente en Nunkiní, se exprese la frase *Nemesio Haas kantú xolta ti tu chuna mesa* (Nemesio Haas Kantú se arrodilló aquí en las raíces de su mesa). En otras palabras, el *j'men* dice en el rezo que a las patas de la mesa se está enraizando en la tierra. De igual forma que lo deja ver la fuente colonial. Esto se ha conservado en las creencias de los mayas desde siglos atrás. Entonces, la mesa con sus nueve lados se está plasmando en la concepción del inframundo donde se ha sembrado la mesa. De manera que a través de la actividad ritual se ha transmitido y mantenido la concepción de la antigua estructura del cosmos.

En la cosmovisión de los mayas actuales las concepciones relacionadas al plano infraterrestre y su construcción en nueve son establecidas en relación a los nueve seres que la actividad ritual retoma reiteradamente. De ahí, que el nueve sugiera también la reunión de un todo que se maneja en la actividad ritual relacionada a la actividad agrícola. En la organización del espacio en nueve, éste deja de ser un espacio físico y pasa a ser un espacio abstracto, convirtiéndose en un elemento código de la cultura.

#### **5.4.1. Los nueve niveles del plano infraterrestre**

A continuación trabajare con la relación del número nueve en una dimensión vertical del cosmos. Tratare de mostrar con algunos ejemplos la relación del nueve con el inframundo. Este número se asocia a aspectos culturales identificados en el plano

---

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 48.

infraterrestre. El nueve cumple una parte importante de la concepción de ese otro mundo, desarrollado en las cuevas.

Alfonso Villa Rojas citando a Roys (1944) apunta que los mayas “parecen haber concebido el mundo en forma tal, que lo integran nueve planos. El más alto de ellos continúa la superficie terrestre, y los otros ocho formaban las regiones del inframundo”.<sup>382</sup> Esta forma de entender el cosmos se privilegia a los seres no humanos que habitan debajo de la superficie terrestre y que tienen la posibilidad de acceder a ésta, porque son niveles que están conectados.

Por su parte, Juan Luis Bonov Villarejo investigó las características físicas, así como la actividad cultural dentro de las cuevas en la zona maya. De acuerdo con esto, el autor propuso que las cuevas rituales representan la entrada al inframundo, pues las cuevas son “la materialización de esos nueve niveles inferiores de la visión del mundo maya”.<sup>383</sup> Sin embargo, el número nueve está relacionado con el inframundo; y con una gama de actividades rituales vinculadas con este espacio.

En Nunkiní, la concepción del espacio en nueve asociado a las cuevas se ejemplifica con la forma en que se conceptualiza a *Boxak'tun*, cueva mitológica.<sup>384</sup> Irene Moo,<sup>385</sup> yerbatera de la comunidad, menciona que si alguien quisiera ser *j'men* tendría que entrar a la cueva *Boxak'tuun*, y cruzarla nueve veces de forma ascendente. En otra ocasión, doña Irene mencionó que durante la preparación del *j'men*, tiene que ser tragado nueve veces por un “ganado”, y debe pasar las pruebas que se enfrentan al interior de este animal. En esto se revela los nueve niveles simbólicos que se encuentran en las cuevas y en el interior de los seres mitológicos.

#### 5.4.2. El número nueve: elemento mágico

Ernest Cassirer menciona que los números ayudan a darle orden a la organización de los espacios que no son físicos, sino mitológicos.<sup>386</sup> Es posible aplicar esta teoría al caso maya. En el sentido de que esta cultura tiene un sistema numérico para ordenar el espacio basado en cuatro y nueve. Entonces, al organizar el espacio con base en estos

<sup>382</sup> A. Villa Rojas, *Los elegidos de dios....*, op.cit., p. 443.

<sup>383</sup> Juan Luis Bonov Villarejo. *Las cuevas mayas, simbolismo ritual*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989, p. 101.

<sup>384</sup> No se sabe cuáles son los nombres de los seres no humanos que habitan en la cueva *Boxak'tuun*.

<sup>385</sup> Irene Moo es una *hierbatera* joven. Adivina la suerte dentro del ejido. Ella comenzó a curar cuando en sueños se le revelaron todos los conocimientos de las plantas.

<sup>386</sup> Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas....*, op. cit., p. 195.

números, la expresión verbal de estos remite simbólicamente al espacio ordenado y completo que no es tanto físico sino mitológico. Danièle Dehouve deja ver la importancia del uso del número que “representa otro medio privilegiado y figurativo para representar la totalidad por medio de sus partes”.<sup>387</sup> La autora hace notar que la importancia de los números radica en que hace figurar a las partes componentes de dicha totalidad.<sup>388</sup>

A lo anterior remite una serie de creencias mayas en relación al nueve: número mitológico, ya que la organización del espacio no se queda en nueve niveles del inframundo, sino que va más allá. La narrativa muestra una organización del espacio simbólico en el número nueve. El nueve está vinculado a múltiples actividades sociales. Entre éstas, el nueve se incorpora con mayor frecuencia en aspectos mágicos, y en la preparación de elementos curativos; ambos vinculados entre sí. Es una numeración utilizada por todos los miembros de la comunidad. Ya que es un elemento no físico que permite adaptarse a las medidas utilizadas en la magia y las preparaciones de las curaciones. El sentido mágico del número puede aplicarse al contar objetos o acciones. Pero, ¿qué relación guarda la expresión con la ejecución corporal del número nueve?, además, ¿qué relación tiene la expresión del nueve con la concepción simbólica del espacio?

El número nueve, como símbolo código, se presenta asociado a aspectos mágicos, pues se conoce también como “el secreto” que permite ejercer una acción directa para influir en la naturaleza.<sup>389</sup> Así lo muestra el relato de Dina Ek. Ella explica lo siguiente: si acaso viene la lluvia y “si no quieres que venga, la hija más chica de la familia<sup>390</sup> tiene que levantar su dedo más pequeño nueve veces, para que se vaya la lluvia, ¡y se va! Cambia su camino”.<sup>391</sup> Dentro de esta expresión verbal y corporal del nueve se muestra una práctica ritual, que ubica a dicho número como elemento mágico que permite actuar en algunos aspectos de la naturaleza, es decir; polisémico.

---

<sup>387</sup> Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México: UAG, CEMCA, Ambassade De France Au Mexique, INAH, PYV, 2007, p. 285.

<sup>388</sup> *Idem*.

<sup>389</sup> Muchas veces, cuando se emplea un elemento simbólico usado para conseguir algún objetivo de forma mágica, se dice que aquello que será modificado “tiene su secreto”. El número nueve es el secreto de muchas actividades rituales.

<sup>390</sup> En la cultura maya, los hijos más chicos son los que tienen más fuerza. En general se considera que el hijo *t'uup* (pequeño), es el de más poder. La palabra *t'uub*, también, denomina al dedo meñique o a lo que es más pequeño.

<sup>391</sup> Dina Ek Collí. Habitante de Nunikiní. Agosto 2009.

Por otro lado, encontramos algunas prácticas en las que se involucra el número nueve como elemento código. Su uso se relaciona con la transfiguración de las personas en animal. Se dice que el individuo debe dar nueve giros hacia la derecha para convertirse en *way* (hombre-animal).<sup>392</sup> De igual forma, se deben dar el mismo número de giros hacia el lado contrario para regresar a la forma original. Como vemos, el número nueve no está asociado a un tipo de elementos específicos, pues se aplica constantemente a diferentes ámbitos de actividad mágica.

Es difícil precisar a que responde la utilización del número nueve para fines mágicos. Sin embargo, es posible que se trate del orden del espacio en nueve lo cual se remite a establecer el número en la acción ritual. Pronunciación que se hace en el idioma español, ya que en maya parece remitir a sentidos específicos -vientos remolino, vientos del sur, los nueve puntos del cosmos o está completa la palabra-. Sin embargo, todas éstas refieren a la totalidad de los elementos. Precisamente, considero que se usa esta palabra en aspectos mágicos porque refiere a la totalidad del espacio y a los seres sobrenaturales del espacio infraterrestre. Es posible que la palabra *bolon* haya quedado en el idioma maya con el simbolismo primigenio, que refiere al “viento nueve” utilizado en la mesa ritual.

Existen otros usos del número nueve, las cuales se desarrollarán con amplitud en los siguientes apartados.

#### **5.4.3. El cuerpo humano y el número nueve**

El viento del *nojol* (sur) es tan poderoso que levanta los *moson ik'* (remolinos). Los vientos del sur son conocidos como *bolon ik* (el viento nueve).<sup>393</sup> El *j'men* José Ortiz Kamal explica que los *vientos* del sur son muy peligrosos porque pueden enfermar gravemente a las personas que llegan a tocar o a pasar junto a estos. Cuando se presentan síntomas de enfermedad, se considera que el cuerpo humano es “abrazado” por el aire del *bolon ik*. Los “vientos” rodean al cuerpo humano impidiendo que la persona tenga vitalidad, pues el viento de alguna manera la absorbe.

---

<sup>392</sup> El *way* se identifica con “el doble animal en que se convierten los brujos”, no se sabe si las personas normales lo poseen. Véase en Gabriel L. Bourdin, *El cuerpo humano...*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>393</sup> José Dolores Ortiz kamal. Hecelchakán. Octubre 2008.

Por otro lado, es muy frecuente que en el uso de las plantas medicinales se seleccione en nueve partes. Si la planta medicinal es una guía<sup>394</sup> se requerirá que la guía tenga la extensión suficiente para dar nueve giros. Asimismo, cuando se está enfermo por “mal viento” se debe hacer nueve baños con la infusión de las plantas indicadas para recobrar la vitalidad. También, si un mal viento el que está abrazando a la persona provocando la enfermedad se coloca en la hamaca nueve granos de maíz o nueve corazones de naranja para que el viento suelte a la persona.

En otros casos, sucede que los niños pequeños no pueden dormir o dan pequeños brincos durante su sueño. Se considera que la causa de este fenómeno es que el *alux* está jugando con ellos. Existe una “contra” o cura para aliviar la enfermedad. Ésta consiste en aplicar la pulpa de un nopal machacado con nueve ramitas de dormilona triturados en nueve puntos del cuerpo, cada uno en forma de cruz: en la cabeza, en el ombligo, en el corazón, en las palmas de las manos, en las plantas de los pies y las rodillas (*Figura 6*).<sup>395</sup> Este remedio se usa para curar al niño del *ka'k'as ik'* (viento malo). También se usa para sanar a personas adultas de afecciones relacionadas con el “viento malo”.

Lo anterior refiere a los “secretos” utilizados por las mamás como medicina tradicional para aliviar la enfermedad de los niños. Sin embargo, en ocasiones se presentan casos más graves. Para aliviarlos se requiere del trabajo del *j'men* para que realice un ritual especializado, que permita que el *ka'k'as ik'* (viento malo) suelte al cuerpo que está abrazando. Éste consiste en separar el *aire* del cuerpo al “santiguar” a la persona que presenta los síntomas. Para ello se utilizan ramas de *sipché*, “es la mata que corretea a los aires”.<sup>396</sup> Según explica el *j'men* Nemesio Haas se debe escoger las ramas de las cuales sus hojas formen una cruz. Sí la enfermedad llega a ser más fuerte se da a tomar al enfermo nueve gotas de sangre extraída del pliegue del ala de un guajolote.<sup>397</sup> Es una forma de entregarle alimento a los vientos para que no consuman la vitalidad de la persona.

En los casos en que la enfermedad es muy grave, las familias deben entregar una comida ritual a los *vientos* de las cuatro direcciones. La entrega se realiza en dos formas principalmente. La primera, consiste en entregar el *tsa'yatsil*: se trata de repartir

<sup>394</sup> Hay algunas plantas medicinales que son de guía, es decir, crecen en ramas largas que se van sosteniendo de los bejucos que se encuentran cerca.

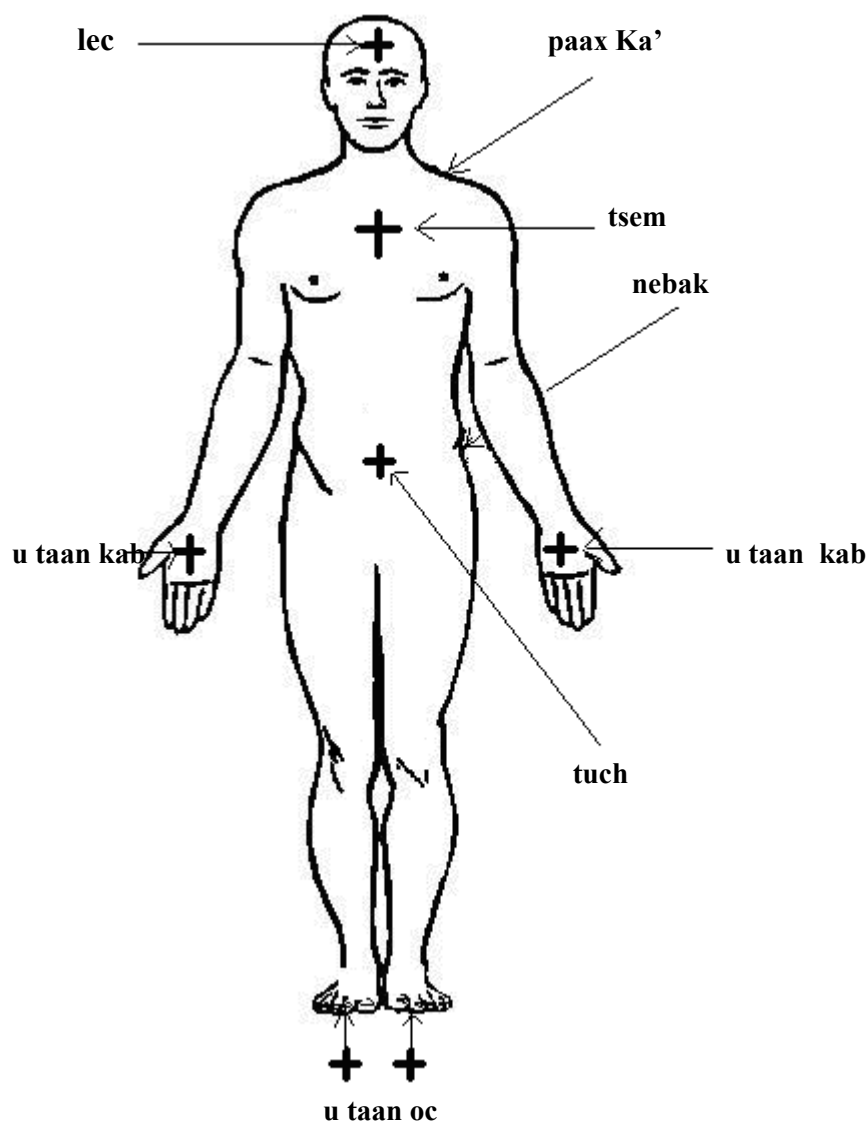
<sup>395</sup> Verónica Haas. Habitante de Nunikiní, Agosto de 2009.

<sup>396</sup> Narrativa de Nunikiní.

<sup>397</sup> Nemesio Haas Kantú. *J'men* de Nunikiní. Noviembre de 2008.



comida, como tamales a las personas de la comunidad, “lo tienes que regalar”.<sup>398</sup> Esto tiene el propósito de que el enfermo recupere su vitalidad; la segunda consiste en la entrega de la comida ritual del *janli kool* (comida de milpa). Ceremonia que será descrita en el siguiente capítulo.



*Figura 6.* Los nueve puntos del cuerpo humano en que se aplica la medicina

#### 5.4.4. El número nueve y sacrificio humano

Algunos de los elementos simbólicos registrados en la narrativa, son parte de aspectos culturales provenientes de épocas antiguas, pero que se quedaron siendo parte de la tradición oral. Es posible que el sacrificio infantil provenga de época prehispánica, pues en la actualidad la población maya no lo realiza. Investigaciones registraron algunas

<sup>398</sup> Narrativa de Nunkiní.

prácticas similares en diferentes épocas. Por medio de fuentes arqueológicas y coloniales podemos conocer un poco más de los sacrificios infantiles vinculados a cuevas con fuente de agua. Posiblemente en época antigua el sacrificio infantil estuviera dedicado a las deidades del agua.

Con la finalidad de conocer algunos antecedentes de dicha práctica me apoyo en la investigación de Juan Luis Bonor sobre las cuevas del área maya. El autor encontró algunos hallazgos arqueológicos en donde se muestran esqueletos de niños. Uno de estos casos se presentó en la Gruta de Xcan en Yucatán, donde el esqueleto encontrado estaba en posición anatómica. Otro ejemplo de este fenómeno se presentó en Naj Tunich, Guatemala. Se hallaron 20 entierros, de los cuales, cuatro eran de niños. Uno de estos con marca de sacrificio ritual.<sup>399</sup>

Por otro lado, Isabel Campos refiere algunos registros de sacrificio humano pertenecientes a la época posterior a la llegada de los españoles a la península. La autora menciona que aproximadamente a mediados del siglo XVI se realizó un número importante de sacrificios humanos. Algunos de éstos eran de niñas pequeñas sacrificadas en Sotuta, Yucatán. Otros casos son de cuerpos depositados en cenotes con evidencia de que les fue sacado el corazón, y por último, existe evidencia de casos en los que se enterró el cuerpo del infante en una cueva honda sin agua.<sup>400</sup>

Asimismo, en algunas fuentes de la época como la escrita por Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, se menciona que se realizaban sacrificios humanos en las cámaras de la caverna de Mixco en Guatemala, el cronista refiere una leyenda de los mayas de esas tierras del siglo XVII.

[E]ra lugar de adoratorio y sacrificadero, donde imploraban por el agua al Dios de aquella cueva, que, según dice, era una fuentecilla a quien llamaban Cateya, que quiere significar <<madre de agua>>, y que ésta sacrificaban niños, vertiendo sobre la misma fuente toda la sangre de sus miserables y tiernos cuerpecillos.<sup>401</sup>

Por su parte, en el *Chilam Balam de Chumayel*, fuente colonial escrita durante los siglos XVII y XVIII en la zona norte de la península de Yucatán, se menciona en lenguaje *suyua*<sup>402</sup> que en el *Katun 13 Ahau*

<sup>399</sup> J. L. Bonor V., *Las cuevas mayas símbolo ritual...*, op. cit., p. 60.

<sup>400</sup> M. Isabel Campos G., "La llama divina. Procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán (1552-1562)", México: Tesis, ENAH, 1993, Págs. 267-270.

<sup>401</sup> Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. *Obras históricas*, Madrid, Ed. Atlas, 1969, p. 319.

<sup>402</sup> *Suyua* es el lenguaje utilizado por los sacerdotes mayas de la época colonial. Este lenguaje está constituido por códigos que solamente los especialistas podrían emplear.

[n]ula será la fuerza del cielo y de la tierra cuando entren al cristianismo las ciudades grandes y los pueblos ocultos, la gran ciudad llamada *Maax*, Mono, y también la totalidad de los pequeños pueblos en toda la extensión del país llano de Maya Cusamil Mayapan[...] Será el tiempo en que se alcen los hombres de dos días en el rigor de la lasciva, hijos ruines y perversos, colmo de nuestra perdición y vergüenza. Dedicados serán nuestros infantes a la Flor de Mayo y no habrá bien para todos.<sup>403</sup>

Las referencias anteriores dan cuenta de la práctica de sacrificar a humanos en el área maya. También en la cuenca de México se registraron narraciones que abordan este aspecto cultural. Fray Bernardino de Sahagún, menciona siete lugares en los que se hacían sacrificios de infantes cada año.<sup>404</sup> Eran realizados el 2 de febrero en la cima de los montes altos como promesa, otros se practicaban en lagunas o remolinos de agua. Asimismo, el cronista registró que los niños sacrificados estaban dedicados a los dioses del agua, y los rituales eran realizados con la petición de que llegaran a tiempo las lluvias. El cronista menciona que era una gran cantidad de niños los que morían y, además, al finalizar la fiesta los comían.<sup>405</sup>

Es necesario precisar que no comparó lo referido anteriormente con los datos que registró en la narrativa maya que refiere al cerro y cueva del santuario de Chuiná en época actual. Sin embargo, se encuentran elementos coincidentes entre ambos casos, como el sacrificio infantil en cuevas o pozos que en ocasiones tienen fuente de agua y están en un cerro. En el caso de la información de Sahagún los sacrificios se hacían para solicitar buenas lluvias, es decir, en una época del año importante para ello como el mes de febrero.

En la narrativa de los pueblos mayas contemporáneos se registran algunos de estos elementos como el cerro, la cueva y el sacrificio de infantes. La narrativa maya contiene relatos que refieren al sacrificio humano, sin embargo, la población maya rechaza totalmente una práctica de esta categoría, por lo que el sacrificio humano sólo está presente en la mitología. A continuación se presentan algunos de estos relatos. En Santa Cruz Pueblo, una comunidad cercana a Nunikiní, se registró un relato que refiere a este aspecto.

---

<sup>403</sup> Alfredo Barrera Vásquez (*Editor*). *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, FCE, 1958, p. 151.

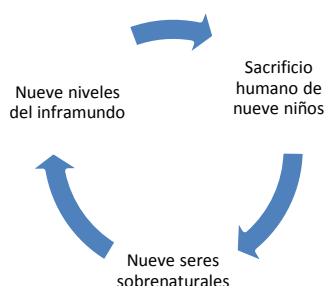
<sup>404</sup> En Cuauhtépetl, cerca de Tlatelolco; Yoaltécatl, Tepetzinco, montecillo que estaba dentro de una laguna frontera con Tlatelolco; Poyauhtla, monte que se encuentra en los límites con Tlaxcala; Pantitlán donde había una laguna con remolino; Cócotl un monte que se encontraba en Chalco Atenco; por último era Yiauhqueme monte que estaba en Atlacuihuaya. Véase en Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. 3 Vols. México: Cien de México, 2002, 176-177.

<sup>405</sup> *Idem*

Dicen, eso sí que dicen, porque yo nunca comprobé esas cosas. Dicen que allá en Bacabchén hay una cueva grande, como una casa, hay muchos cuartos. Para que puedas entrar necesitas una soga para cuando vayas caminando en lo profundo. Dicen que allí el dueño era un hacendado. Dicen que sale una persona que pide nueve cabezas de niño. Antiguamente los hacendados enterraban sus bienes. Dicen que sale el dueño a pedir lo que quiere. Entonces a cambio de ese tesoro tú debes entregar esas nueve cabezas. ¿Quién se atrevería a entregar esos nueve niños? ¡Nadie!<sup>406</sup>

Los relatos al respecto provocan sentimientos contradictorios. Las personas al contarlos no imaginan siquiera hacerlo. Sin embargo, está presente en la mitología de las historias antiguas. Esta narración es de interés fundamental para esta investigación, ya que muestra que en la población maya existe la mitología que alude al sacrificio de nueve niños recién nacidos en una cueva, donde se supone, existen seres de distintas características simbólicas que requieren de ese cambio para dejar salir lo que hay dentro, en este caso es un tesoro o riqueza. Lo mismo sucede en la narrativa generada en torno al Santuario de Chuiná.

De acuerdo a las correspondencias de los nueve niveles del inframundo con nueve sacrificios de niños, es posible proponer que los sacrificios corresponden a los nueve seres sobrenaturales que se conceptualizan en relación al inframundo. La imagen de estos señores no está presente en la narrativa maya actual, ya que uno de los aspectos que más atacaron los evangelizadores fue la conceptualización de seres del inframundo, pues estos establecieron en esa posición al diablo cristiano. Por su puesto, con esto se erradicó la práctica del sacrificio de los nueve niños que se entregarían a cada uno de estos seres del inframundo. Los cuales sin duda están vinculados a la tierra misma, que requiere de almas para continuar con teniendo vitalidad (*Figura 7*).<sup>407</sup>



*Figura 7.* Relación de los nueve niveles del inframundo y los nueve sacrificios

<sup>406</sup> Testimonio recogido en Santa Cruz Pueblo, Calkiní, Campeche. Agosto 2009.

<sup>407</sup> Es necesario aclarar que Ruíz Alarcán (1953) registro información sobre la existencia de nueve dioses que habitan los niveles de arriba, y el mismo número en los niveles hacia abajo entre los nahuas. A. López Austin y L. López Lujan, *Monte sagrado...*, *op. cit.*, p. 165. En Nunkiní no he encontrado alguna evidencia que indique que el nueve refiera a los niveles de arriba.

#### 5.4.4.1. *La mitología del sacrificio de niños en los cerros habitados por vírgenes*

Entre los devotos esta narrativa tiene otras connotaciones simbólicas, pues se considera que ocurre una forma de vida paralela a la humana que se actualiza los días de fiesta. La narrativa asegura que Chuiná está encantado, pues la apariencia actual no es la verdadera, pues la apariencia real es una gran ciudad de mucha riqueza. De manera que, en la narrativa, existe una forma de desencantarlo. Esto se puede lograr “dándole un relevo” al los dioses que han encantado el cerro con un relevo, es decir, con nueve almas en cambio, para que pueda salir la Virgen. Se deben entregar al cerro “nueve niños recién nacidos” como *k'eex* o “cambio”.<sup>408</sup> Los devotos consideran latente la posibilidad de sacrificar a los nueve niños recién nacidos para entregarlos en cambio al cerro.

Algunas versiones refieren que deben ser nueve los niños que tienen que sacrificarse en la boca de la cueva que está en la cima del cerro de Chuiná. Así lo dicen: “la historia de Chuiná dice que si tiran nueve niños recién nacidos a la laguna, el lugar dejaría de estar encantado, pero ¿quién va a tirar a esos niños?”.<sup>409</sup>

El sacrificio del niño recién nacido es la idea que se destaca entre los visitantes al santuario de Chuiná. En éste se sintetiza mucho de las características, tanto geográficas, como simbólicas de este espacio religioso. En éste se involucran algunos sobreentendidos de la cultura maya, la realización de un cambio (*k'eex*) con el cerro a través de los sacrificios de los nueve niños. Asimismo, se han registrado aspectos culturales similares en la concepción simbólica de algunas vírgenes de la región y que habitan en un cerro. María Cohuo explica que las personas del pueblo de Santa Gertrudis, Yucatán, identificaron que había una Virgen, pues en ese lugar se veían algunos “iguanos” escondiéndose.<sup>410</sup> Por lo que quisieron ver que había en el pozo.

Dicen, no sé. El finado también de mi suegro lo cuenta mucho, que [en] una época empezaron a desenterrarlo. Porque esa época había mayores aquí. Entonces que el señor va a buscar los caballos allá. Entonces ese señor intentaba así escarbar eso, entonces pa[ra] que vean qué es lo que hay allá. Todos los días que se van, escarban. Se queda un hueco así grande (¿) donde trabajaron. Cuando llega la tarde, vienen. Cuando vayan al otro día como si no trabajaron. Todos los días así trabajan y cuando amanezca al otro día, no, como si no trabajaron. De último, se fue la barreta adentro. Y no lo volvieron [a encontrar].

<sup>408</sup> Narrativa de los peregrinos del Santuario de Chuiná. 2007 -2008.

<sup>409</sup> Conversación con Benito Tamay. Profesor de primaria. Pucnachén, Calkiní, diciembre de 2006.

<sup>410</sup> Según la narrativa al ver a las iguanas escondiéndose en el pozo del cerro identificaron que ahí vivía la virgen. La iguana o serpiente como animal compañero de la Virgen es un sobreentendido de la cultura.

Y ya después de eso el mayoral, entonces que iban a buscar los caballos, encontró una carta. [...] Entonces el mayoral, que donde dice la carta que no lo sigan escarbando, [...] que la Virgen sí sale, pero que tienen que entregar nueve nenes así, chiquititos, que acaban de nacer. Pero ¿quién se atreve? Sale, su *relevo* es lo que está pidiendo así, son los nenes que está pidiendo para que pueda salir. Por eso dejaron de escarbar y ¿quién va a entregar a su hijo? Pues nadie, no se puede. No se puede. Lo dejaron de escarbar, hasta hoy, se quedó así.<sup>411</sup>

Como ya vimos, el interior del cerro está hueco, donde se vieron a iguanas, que se sobrentiende que estaba la Virgen, había el mensaje que para que saliera se deben entregar en cambio los nueve niños y que quedarían como “relevo”. De acuerdo a lo que vimos en el capítulo cuatro, los cerros piden un cambio para sustituir a las almas que se encuentran en dicho espacio. En la narrativa en torno a los sacrificios en los cerros toca dos puntos fundamentales: el sacrificio de nueve personas en un pozo o cueva y la necesidad de dar un *k'eex* (cambio) a los habitantes de la cueva.

### 5.5. Tiempo y espacio

La sociedad maya organiza el tiempo basado en los ciclos de la naturaleza, el cual determina al ciclo agrícola. Para la siembra de temporal se requiere conocer con precisión los tiempos de siembra y cosecha, que conforman el ciclo anual. Por otro lado, en la cosmovisión maya son también importantes los ciclos marcados por la trayectoria del sol, es decir, durante el día se distinguen momentos u horas que adquieren connotaciones simbólicas. En Nunkiní se sabe que en *chúumuc k'iin* (medio día) y en la puesta del sol, a las seis de la tarde, no se debe salir al solar o la calle, ya que esa hora es muy peligrosa. Según la narrativa “a esa hora cruzan los vientos”, lo cual puede afectar la salud de persona.

Don José, curandero de Hecelchakán explica que los vientos más peligrosos del sur levantan remolinos que enferman. Estos vientos tienen su hora: al medio día. Por ello dicen los vecinos de Nunkiní que los *aluxo'ob* salen a las doce y seis de la tarde. Algunas personas consideran que también los “vientos” pueden caminar sus caminos a media noche.

Por lo anterior, durante las doce o seis de la tarde, los niños no deben jugar libremente en las calles o los solares, pues son los momentos del día en que salen los “vientos” y con su aire pueden enfermarlos. Las personas que han pasado por el *moson*

---

<sup>411</sup> *Idem.*

*beel* (camino de remolino), es decir, el camino de los vientos son conocidos por las personas. Aunado a esto, en la narrativa se asegura que los niños que presentan los signos de la enfermedad de “mal aire”, los síntomas se agudizan al durante las horas mencionadas: al medio día, al atardecer y a la media noche. Antes de que lleguen ese tiempo, los enfermos se permanecen decaídos.

Por otro lado está el tiempo que no es cíclico, pero que también tiene connotaciones simbólicas importantes. Se trata de los días considerados negativos o que con incidencia se presentan o se intensifican las enfermedades más graves. Estos los días martes y viernes de cada semana. De acuerdo con la narrativa, los hechiceros utilizan esos días para trabajar, y mandar sus maldades o hechizos a los otros *j'men'ob*.

### 5.5.1. El espacio y el Viernes Santo

En la comunidad de Nunkiní, la Semana Santa es un periodo en que las personas realizan actividades cotidianas. Sin embargo, el Viernes Santo se realiza un Vía Crucis y la representación de la crucifixión de Cristo. La escenificación la preparan personas de la comunidad. En Viernes Santo, es un día que no se debe trabajar; es para guardar de acuerdo con las normas establecidas por la iglesia católica.<sup>412</sup>

En la comunidad de Nunkiní el Viernes Santo es también llamado *K'in ku* (Día de Dios), para los mayas esta palabra tiene la traducción de “día de dolor”.<sup>413</sup> Se sabe que el Viernes Santo o *k'in ku*, es un día sin Dios, pues en un día como éste Jesús murió en la cruz. Por esta razón, se considera al Viernes Santo como un día nefasto. Todos los seres que están asociados a Dios, como los *Balamo'ob* o los *aluxo'ob*, no se encuentran en la tierra. Como consecuencia de lo anterior, los seres peligrosos que domina Dios pueden salir de donde se encuentran y dañar a las personas o animales.

Para la cultura maya, los Viernes Santos están cargados de múltiples significados. De acuerdo con el testimonio de Vidal Paat, “dice la biblia que Jesús murió el Jueves Santo, por ello el viernes es el día en que no hay dios en el mundo, por eso hay muchos peligros. Todos los seres dominados están libres”.<sup>414</sup> Precisamente, este día, los peligrosos seres viven en el monte y son cuidados por los dioses quedan libres y atacan a los seres humanos.

<sup>412</sup> El Viernes Santo es un día en que no se debe trabajar sino guardar para participar en las actividades católicas, al igual que los domingos, días de descanso en que no se trabaja en el monte, por ejemplo.

<sup>413</sup> Traducción de Vidal Paat. Habitante de Tankuché, Campeche.

<sup>414</sup> José Vidal Paat Colli. Habitante de Tankuché, Campeche. Diciembre 2009.

Los campesinos saben que este día no se debe ir al monte, pues en su camino a la milpa encontrarán muchos peligros. Isabel Moo relata que su tío “no creía que no debía salir a trabajar al monte en Viernes Santo, pero como es necio se fue y encontró a las culebras paradas que no lo dejaban pasar. Por eso se regresó a la casa”.<sup>415</sup> Este caso ejemplifica lo peligroso que puede llegar a ser que se salga del pueblo para trabajar en el monte durante el Viernes Santo.

De acuerdo al calendario de actividades católicas, el Viernes Santo, es un día de descanso, no se debe trabajar. Este mismo día en el calendario agrícola marca la fecha en que se debe hacer la quema del terreno de la milpa. De acuerdo a la narrativa, si se pasan algunos días puede caer una lluvia que moje el terreno que impida quemar el terreno adecuadamente.

#### **5.5.1.1. El Viernes Santo en Chuiná**

El Viernes Santo la gente no debe estar en el santuario pues la Virgen hace cosas que los peregrinos no deben presenciar. De esta manera, a partir del Jueves Santo el cerro y la laguna permanecen solitarios. Los animales salen el Viernes Santo que no pueden ser vistos por las personas, pues son los animales de la Virgen. Así lo comenta don Benito Tamay.

La fiesta comienza el domingo de ramos y termina cuando llega Viernes Santo. Decían que ese día no se podía quedar nadie, porque los espantaron. Aparecían animales desconocidos en la laguna. Había tigres, leopardo y monos saraguatos. Se creía que ese día era propicio para que toda clase de animales hiciera presencia en la laguna.<sup>416</sup>

Los animales mencionados no domésticos, sino son animales que se encuentran en el monte. Éstos animales no son las únicas manifestaciones que se muestran el Viernes Santo. Por lo que la Virgen puede ser relacionada con una concepción semejante a la Dueño del monte. Pues ella, no es alimentada por la población sino se encuentra en un nivel de independencia respecto a la actividad del ser humano.

<sup>415</sup> Isabel Moo Chi. Habitante de Nunkiní. Julio 2009.

<sup>416</sup> Benito Tamay. Pucnachén, Calkiní, Campeche, 2006.



También, este día se puede escuchar a las personas que quedaron atrapadas, al morir en algún accidente por el “castigo” de la virgen en la laguna o en el cerro.<sup>417</sup> María Cohou menciona que “Esa, [la virgen de Chuiná], cada Viernes Santo sale con sus animales [las serpientes]”.<sup>418</sup> Doña María narra que un señor se quedó a ver los animales de la Virgen durante el Viernes Santo y él nunca regresó. No lo pudieron encontrar. Debido a experiencias como ésta una vez terminada la fiesta, el Jueves Santo, nadie permanece en el sitio. Otro testimonio señala pues también se dice que “si te quedas el Viernes Santo, puedes ver a la Virgen, pero te convertirías en piedra”.<sup>419</sup>

Este fenómeno genera otra categoría a la comprensión de los seres no humanos, en especial a la concepción de la virgen de Chuiná. Durante el Viernes Santo la Virgen de Chuiná es vista en el espacio del santuario lo que lleva a pensar que ésta es también considerada como un ser que tiene la facultad de vengarse de las personas que incurran en faltas. Es decir, se concibe como un ser dual, benéfico y nefasto. Es un ser capaz de proteger a los peregrinos, así como provocar la muerte de estos, ya sea que los convierta en piedra, ahogarlos o hacer que resbalen desde lo alto del cerro. La Virgen es un ser benefactor, a la vez que se presenta como lo contrario.

---

<sup>417</sup> En la narrativa menciona que las personas, especialmente los niños, mueren por haber desafiado el poder la Virgen. La falta se castiga con la muerte en el santuario. La muerte puede ocasionarse por un resbalón en el cerro o por ahogamiento en la laguna. En cada fiesta de Chuiná mueren por lo menos dos personas.

<sup>418</sup> Testimonio María Cohou. Santa Gertrudis Copó, Mérida, 2007. Relato recogido por Adriana Estrada.

<sup>419</sup> Peregrina de Escárcega, Campeche. 60 años. Abril 2003.

## Capítulo VI

### Espacio ritual de la comunidad de Nunkiní

A través del estudio de la actividad agrícola y los rituales relacionados con ésta es posible aproximarse a distintos aspectos del conjunto de creencias de la comunidad de Nunkiní en torno a la estructura y concepción del espacio. Si bien, en conformación de los rituales agrícolas se comprenden aspectos que son fundamentales para aproximarse a la estructura del cosmos, la actividad ritual tiene otro principio determinante: el *k'eex*, el cambio. El cual tiene como sentido primordial entablar una relación de intercambio de almas con los seres sobrenaturales que habitan en los cerros. Es decir, esta acción ritual se realiza con el sentido de mantener el equilibrio con la tierra misma. Por lo cual, este no se realiza únicamente en los rituales agrícolas. En este capítulo se explicará cómo la “actividad agrícola”<sup>420</sup> y el conjunto de actividades que están involucradas en este proceso productivo se relacionan entre sí. Además se buscará explicar el sentido de otra actividad ritual que se presenta con un sentido autónomo, pues no depende del ritual agrícola.

#### 6.1. El ritual

Marcel Mauss define al rito como los “actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas”.<sup>421</sup> Explica este autor que los ritos pueden ser actos de la vida religiosa que sean tradicionales, es decir, realizados según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad reconocida.<sup>422</sup> El que sean eficaces se refiere a que tienen una finalidad práctica (material), cuya virtud proviene no sólo de que se haga el rito de conformidad con una regla dada, sino también de sí mismo.<sup>423</sup> La fuerza que emana de su eficacia, en ocasiones reside en el rito mismo, y ya no en las fuerzas que se supone que el rito pone en funcionamiento. Así, el rito está animado de un poder inmanente, de una especie de virtud espiritual.<sup>424</sup> Estos se presentan como caracteres

---

<sup>420</sup> Se considera actividad ritual a una serie de acciones, realizadas por su valor simbólico, dictada por la religión o por las tradiciones del grupo social. En particular, la actividad ritual agrícola maya refiere a la serie de acciones ligadas al proceso de cultivo como es la entrega de comida a los seres no humanos protectores de la milpa. Ubicando con esto un tiempo y espacio específicos.

<sup>421</sup> Mauss, Marcel, *Lo sagrado y lo profano*, Obras I, Barcelona: Barral Editores, 1970, p. 142.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p.138.

<sup>424</sup> *Idem*.

que se pueden llamar mágicos. Al contrario, cuando el rito pone en funcionamiento alguna fuerza especial, o de alguna manera ocasiona la intervención de ciertas potencias son los que pueden ser denominados religiosos. Estas potencias pueden ser sagradas o religiosas como dioses personales, etc.<sup>425</sup> Es el rito la actividad que asocia al grupo social con un ámbito de la naturaleza sagrada. En el ritual algunas creencias religiosas tienen una función. En un acto ritual, el mundo ritual y el mundo imaginado se fusionan por obras de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo, y se confirma la otra realidad en la que el grupo social vive.

Finalmente, se hace necesario destacar lo dicho por Denièle Dehouve, con quien comparto sus impresiones sobre los rituales. La autora sostiene que los rituales están sostenidos por una función social vigente. Aunque un ritual muestra formas complejas de organización religiosa debe tenerse en cuenta su sentido. Es decir,

[e]n una sociedad que no deja de buscar sus informaciones en los sueños, en la actividad, o en la interpretación de cualquier evento, es difícil creer que los ritos carezcan de significado y se conserven por el puro peso del conservadurismo. Al revés, pienso que no existe aspecto alguno de las ceremonias que no tenga su sentido.<sup>426</sup>

La actividad ritual conjunta una serie de elementos que tienen sentido para el grupo social que lo practica, de cuales algunos pueden ser evidentes y estar basados en la estructura que le da al cosmos la observación de la naturaleza, y algunos otros pueden haberse yuxtapuesto con aspectos específicos. Sin embargo, en mi propia experiencia etnográfica he alcanzado a ver que los componentes que se generan en los rituales, por estructurados que sean, permiten al los participante establecer un orden respecto a la concepción del espacio: en sentido horizontal está la milpa y el terreno de la casa; y en sentido vertical: los cerros y la tierra.

## 6.2. Actividad ritual agrícola

La actividad ritual agrícola tiene el objetivo principal “entregar” comida ritual a los seres no humanos protectores de los terrenos de cultivo. En concreto, la agricultura marca gran parte del sistema ritual de las comunidades mayas a través sus ciclos:

---

<sup>425</sup> *Ibidem*, pp. 140-41

<sup>426</sup> D. Dehouve, *La ofrenda sacrificial...*, *op. cit.*, p. 32.

siembra, cosecha, primicias, entre otros.<sup>427</sup> La repetición en su realización recrea, mantiene y genera los elementos que permiten que la sociedad encuentre estabilidad en diversos aspectos culturales. Para los mayas tiene mucha importancia esta relación de reciprocidad, pues les permite preservar su estabilidad económica, la salud de la familia y de los animales domésticos.

Precisamente, de acuerdo con la acción ritual la población renueva la relación que entablada con los *balamo'ob* y *aluxo'ob*, dueños y cuidadores de los terrenos, seres sobrenaturales que ayudan al hombre en su trabajo. Por esta razón, uno de los objetivos primordiales en las ceremonias rituales asociadas a la agricultura es la “entrega” de alimento ritual.<sup>428</sup> Los cuidadores *Balamo'ob* y *aluxo'ob* realizan el trabajo que fue solicitado por los productores, que consiste en el cuidado de los cultivos, ganado, abejas, animales de corral, entre otros. De forma contraria; los dueños del monte se alimentan de la comida que hay en el monte por ello no requieren de alimento ritual.

En la cosmovisión maya los espacios, los animales y los productos cultivados por el ser humano, son cuidados por “los seres no humanos” que cohabitan con la población de la comunidad de Nunkiní. Esto se lleva a cabo de forma armónica con la sociedad ya que se establecen alianzas y relaciones de reciprocidad. En los terrenos trabajados para la agricultura se elabora una comida ritual para establecer los acuerdos con los *aluxo'ob*, con el objetivo de que éstos cuiden el espacio. Esto representa una parte primordial en la cultura maya. Se establecen acuerdos con los “vientos” para cuiden al ganado, a las aves de corral, al solar, a las abejas, a la milpa, a los frutos del cultivo, así como todo lo que se encuentre en el terreno. Los acuerdos que las personas realizan con los *aluxo'ob* se actualizan con la entrega de alimento ritual en períodos establecidos. De acuerdo con Michel Boccara, los *aluxo'ob* se ligan a un espacio por medio de la captura de energía vital, *kal ik'*.<sup>429</sup>

Entre los mayas, la entrega de comida ritual es una antigua tradición. Al realizar dicha práctica estos seres continúan viviendo fijos en un lugar ayudando a los trabajadores de los terrenos a cuidarlos. Las personas deben mantener el acuerdo dándole de comer en los periodos pactados por las personas. Regularmente son cada uno o dos años. Sin embargo, las familias que vivan sobre un *ka'kab*, o en sus solares

<sup>427</sup> Cessia Chuc Uc, “Cambio y persistencia de los rituales”..., *op. cit.*

<sup>428</sup> La sociedad maya realizara la comida ritual con la finalidad de cumplir con un acuerdo pactado con anterioridad, el cual consiste en que el ser no humano trabaje *cuidando* los terrenos y ayude crecer adecuadamente la producción agrícola, por su parte el productor realizará la “entrega” de comida.

<sup>429</sup> Michel Boccara, *Los laberintos sonoros...*, *op. cit.*, p. 79.

haya uno deben hacer la comida con más frecuencia, para no ser atacados por los *aluxo'ob*. El peligro de no hacer la comida ritual no sólo radica en que el *alux* deje de cuidar el espacio, sino en que estos realizaran acciones perjudiciales hacia las personas por no cumplir con el acuerdo establecido.

A continuación presentaré algunos rituales agrícolas que le dan estructura al conjunto de creencias del grupo social de Nunkiní. Para lograr una aproximación a la comprensión de estos, me apoyo lo expuesto por Gary Gossen. Este autor afirma que el tiempo sagrado y los espacios, “pueden usarse potencialmente para la acción ritual”,<sup>430</sup> pues la conjunción de estos factores favorecen la percepción de un ambiente distinto al cotidiano dentro del mismo espacio.

### 6.2.1. Rituales agrícolas

Actualmente, la comunidad de Nunkiní realiza rituales agrícolas de distintas maneras y con propósitos distintos. He podido registrar rituales de dos categorías: rituales individuales, que consiste en la entrega de *sakab*,<sup>431</sup> cuando el productor entrega el alimento ritual personalmente; y rituales familiares o de grupo, en los que el trabajo del *j'men* es indispensable. Consiste en la entrega del *janli kool* (comida de milpa). Sin duda, estos rituales han surgido de otros rituales que con el paso del tiempo han cambiado o se han suspendido como sucede con el *cha chaac*, petición de lluvia. Se cuenta que alguna vez se realizó, pero hoy en día no se practica.

En el ritual realizado individualmente como ya lo he mencionado se entrega la bebida ritual. Éste es realizado por el mismo agricultor. La bebida se entrega de una jícara, en el lugar donde se tiene la milpa, el cultivo, el ganado o las abejas, es decir, en los espacio de trabajo apartados del pueblo. El productor entrega el alimento colocándolo en el centro o a un costado de la milpa. Si es en el potrero o el aviario se coloca cerca de los animales. Al tiempo de entregar la bebida se solicita a los *aluxo'ob* que los cuiden por medio de una petición pronunciada o simplemente pensada. De vez en cuando se les coloca cigarrillos, ya que a los “cuidadores” ellos les gustan mucho.

---

<sup>430</sup> Gary H. Gossen, *Los chamulas en el mundo del sol*, México: INI, Serie Antropología Social No. 58, 1979, p. 41.

<sup>431</sup> Pozole. Una bebida hecha de masa de maíz cocido en agua sin cal. Se emplea principalmente para las primicias y ofrendas a los dioses del bosque de la milpa. *Diccionario bilingüe Maya-Español...*, op. cit., p. 117).

Otro ritual es la elaboración de *saskab* o bebida para la entrega ritual a los “vientos”. Para esta ceremonia se requiere de la participación de los miembros de la familia y del *j'men*. Se elabora previamente el *sacab*, para lo cual, el *j'men* es el encargado de agregar azúcar y cacao en forma de Cruz. Una vez que se cuenta con este alimento, el *j'men* canta los rezos frente al *sacab* que está puesto sobre la mesa, colocada en dirección al *Lak'in* (oriente). Comúnmente al entregar la bebida se hace la promesa de volverlo a hacer el siguiente año. Este ritual es ofrecido a los *Balamo'ob* y *aluxo'ob* que habitan y cuidan el terreno de la milpa o del solar. Algunas personas aseguran que se entrega la bebida para que los *vientos* puedan esperar hasta el siguiente año, cuando se entregue el *janli kool*, es decir, la comida completa.

Por otro lado, los rituales que realizan en conjunto son el *janli solar* (comida de solar), y el *janli kool* (comida de milpa). La mayoría de las familias de Nunkiní hacen estas comidas rituales a los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*. Actualmente, estos rituales se hacen por diversas causas, como por ejemplo, cumplir con el compromiso pactado desde uno a tres años antes. Para la preparación de este ritual es indispensable la participación del *j'men*, pues es él quien dirige todas las actividades concernientes a la preparación de los alimentos, así como la presentación de esto a los *balamo'ob* y *aluxo'ob* por medio de rezos. Para la preparación de este ritual se requiere la participación de toda la familia y de los vecinos.

Por su parte, el *janli solar* (comida solar) también se debe realizar en el periodo que se prometió anteriormente se realizara por diversos motivos: la casa o el solar se localiza un *ka'kab* (cerro); la casa está construida en el camino de los *aluxo'ob*; o que los niños hayan estado jugando en el solar durante las horas en que estos seres salen (al medio día o las seis de la tarde).

Para la realización de este ritual se realizan los mismo preparativos que para el *janli kool*. Incluso, se utilizan los mismos rezos que en el *janli solar*. Únicamente cambia el elemento *signa*, es decir, se debe utilizar en la preparación de la comida un elemento que provenga del espacio a que se dedica el ritual. En ocasiones no es posible realizar el *janli kool* directamente en la milpa, ya que es difícil transportar los materiales necesarios para su elaboración al monte. Por estas razones, se realiza en el solar de la casa. Cuando esto sucede en los rezos se menciona los nombres de los *ka'kao'ob* cercanos al terreno de la milpa.

### 6.3. El *janli kool*: alimento *sujuy*

Los ingredientes utilizados en la elaboración del *Janli kool* deben ser *suyuh*. Es decir, puros. Los principales elementos que se utilizan son obtenidos de la milpa: *nal* (maíz de mazorca), *bu'ul* (frijol), y *sikil* (pepita).<sup>432</sup> Estas tres semillas se siembran en el mismo hueco y se recuperan para ser entregadas de las primeras cosechas. Por su parte, el agua con que se prepararan el *sakab* y el *tuuch* debe provenir de los pozos del monte o solar, o de lluvia, pues el agua es uno de los elementos *signa* primordiales. Vemos que los materiales utilizados en la preparación del alimento ritual deben ser extraídos de la milpa, siendo estos los primeros y mejor logrados.<sup>433</sup>

Asimismo, se utilizan otros elementos primordiales, como el guajolote, el alcohol y los cigarros. El guajolote que se elige para el sacrificio ritual debe ser *suhuy* (virgen), es decir, un ave que no haya tenido contacto sexual con otra. Razón por la cual, el guajolote es separado del resto desde chico, y es alimentado únicamente con maíz, se escoge al mejor guajolote o al más bonito. Por su parte, el trago (bebida alcohólica) y los cigarros entregados son un elemento importante pues les gustan mucho a los vientos.<sup>434</sup>

#### 6.3.1. Preparación del *janli kool*

La tarde anterior al día en que se llevara a cabo la ceremonia de *janli kool*, el *j'men* acude con la familia para medir los “almud”<sup>435</sup> de maíz que se necesitara para la elaboración de los *pib'*, el *k'ol* y *sakab*. Al día siguiente, a partir de las cinco de la mañana se comienzan los preparativos. Se lava el nixtamal y se limpia el huano con que se envolverán los *pibo'ob*. El *j'men* llega a la casa a las 7:00 am. Comienza sus actividades preparando cuatro bolitas de incienso para convocar a los vientos de cada

<sup>432</sup> Actualmente se colocan juntas la semilla de la jícama, camote, yuca, y en ocasiones sandía. Aunque se siembran en la misma milpa, éstas no se incluyen en la comida ritual. Es posible que por su reciente inclusión al cultivo de la región.

<sup>433</sup> El *j'men* Felipe Aguilar menciona que en Yucatán, que cuando se hace el *janli kool* en el monte se deben preparar 45 *pib'o'ob* de nueve capas cada uno. Es decir, el número total de *pibo'ob'* es cuatro veces nueve. Calkiní, 2007.

<sup>434</sup> Se dice que los cigarros y el trago les gusta a los *aluxo'ob* porque se piensa en ellos con las mismas necesidades y gustos que el ser humano. Para que estos seres se sientan contentos de estar allí se les trata como a un invitado, se le invita algo que le guste.

<sup>435</sup> Almud es la medida con la que se calculan las porciones de granos como maíz o frijol. Es una caja de madera de forma ligeramente rectangular. Su capacidad es de 4.625 mililitros, un almud de cereal puede pesar tres y medio kilos. Jesús Amaro Gamboa, *Vocabulario del uayismo en la cultura de Yucatán*, Yucatán: UADY, 1999, p. 49.

uno de los rumbos cardinales. La familia solicita a varias personas –amigos o vecinos– para participar en el *meyaj kool* (trabajo de milpa). De entre los asistentes el *j'men* escoge un ayudante al que se le llama *tup*. Este último acompañará al *j'men* y ayudará en todas las actividades del día.

Para comenzar formalmente el trabajo ritual, el miembro de la familia que solicitó el trabajo enciende una vela (*Fotografía 30*) al tiempo que el *j'men* explica a los *aluxo'ob* de cada rumbo cardinal que es él o ella la persona que entregará la alimento. Con esta acción se entra en un tiempo ritual. Es decir, al haber sido convocados los vientos, ellos llegan a la casa para convivir con la familia.



*Fotografía 30.* El ritual comienza al encender la vela.

Después de los primeros preparativos el *j'men* sacrifica al guajolote. El sacrificio del ave se hace mediante un proceso ritual. El oficiante pronuncia los rezos que convocan formalmente a los “vientos” correspondientes a los rumbos cardinales en que se encuentran los cerros que habitan. Para ello, el *j'men* menciona el nombre de cada *ka'kab* (cerros) habitado por los seres sobrenaturales a los que se le entrega el alimento ritual. El *j'men* enciende bolitas de *pom* (incienso);<sup>436</sup> una para llamar a los vientos de cada rumbo cardinal. A la vez que se hace todo lo anterior al guajolote se le introducen

<sup>436</sup> *Pom* es una resina del árbol *Protium copal*. Se usa en los rituales mayas.



perlitas de incienso y aguardiente en la garganta. Durante este proceso, el guajolote aspira el humo del *pom* que es alimentado por el *j'men* constantemente. (Fotografía 31). El animal ritual muere por asfixia, por lo que no hay derramamiento de sangre. Ya que lo se busca entregar es el *plixan* del guajolote.<sup>437</sup>



Fotografía 31. Sacrificio de guajolote durante el *janli kool*

Entre el *j'men* y su ayudante le quitan las plumas y vísceras de guajolote, se recupera el corazón, el hígado, la molleja y la cabeza. Se quita todo el pescuezo para poder colocarlo en el la olla del caldo del guajolote. El caldo se complementará con los *tup'*, que son los *pibo'ob* más grandes se agregarán partidos en trozos pequeños. Dando por resultado el *tuux*.

Posteriormente, comienza la elaboración de los *pibo'ob*. En esta tarea participan todos los asistentes. Se forman dos tandas de trece *pib'ob* y un *tup'*.<sup>438</sup> El *tup'* es el

<sup>437</sup> Rafael Girard registró el sacrificio del guajolote entre el grupo chortís de Guatemala. El autor refiere que el sacrificio del guajolote se hace como ofrenda a los dioses de la tierra. Se disponen cinco huacales de chilate que se vierten en una cava, representando con ello la fusión de los cinco dioses cósmicos alimentando a la tierra, sobre esto se agrega la sangre del guajolote. Cumpliendo con esto el ritual por el que se alimenta a la tierra. Girard, Rafael, *Los mayas eternos*, México: Libro Mex-Editores, 1962, p. 92-93. Se debe destacar que el muchos sacrificios rituales una prioridad es el derramamiento de sangre, lo cual no sucede en el ritual de *janli kool* de Nunkini.

<sup>438</sup> *Tup'* es el último *pib*. Se dice que con éste sucede como con los hijos más chicos, son los que crecen más, por lo el *tup'* es el más grande de todos.

último y se hace más grande que los demás. Cada *pib'* se hace con nueve tortillas sobrepuestas. Se coloca entre cada una de ellas, de forma alternada, pasta de pepita molida; y de frijol. Una vez preparados los *pib'*, los señores participantes los envuelven con hoja de huano y lo sujetan con fibra de henequén. Antes de que esta preparación termine ya debe estar caliente el horno para la cocción de los *pib'*.

El *pib'* (horno) se excava en el solar. Las medidas son de dos por un metro de ancho y 30 cm de alto. En este horno se coloca leña que sostiene las piedras. La leña ardera aproximadamente dos horas calentando las piedras que mantendrán caliente el horno. Una vez consumida la leña, quedan las piedras ardiendo en el fondo, sobre estas se colocan hojas de henequén. Después se colocan los *pibo'ob*. Se cubren con ramas de habin.<sup>439</sup> Finalmente se tapa todo con tierra para evitar que no se escape el calor. El tiempo de cocción de los *pibo'ob* es aproximadamente dos horas y media. Teniendo en cuenta este tiempo el *j'men* se terminara la preparación del resto de los alimentos con la intención de que todo quede listo a la misma hora (*Fotografías siguientes*).



Fotografías 32, 33 y 34. Preparación del *janli kool*

Mientras se cuecen los *pibo'ob* se preparan otros alimentos como el *k'ol* y el *sakab*. El primero consiste en la mezcla de caldo de pavo, axiote,<sup>440</sup> hierbabuena, manteca de puerco y sal. En su preparación se coloca al fuego sin dejar de moverlo para que quede una pasta de consistencia firme. Después, las mujeres preparan el *sakab* con

<sup>439</sup> Nombre científico: *Piscidia communis*.

<sup>440</sup> Nombre científico: *Bixa Orellana*.

agua de pozo del terreno. El *j'men* lo endulza con azúcar y al final le agrega cacao molido en forma de cruz.

Aproximadamente a las dos de la tarde se coloca la mesa ritual con dirección a *Lak'in* (oriente). En ésta se colocan los alimentos de la siguiente forma: en el centro el *tuux* con la cabeza de guajolote con las patas entrelazadas que la detienen; el *sakab*; el *k'ol*; en cada costado de la mesa se colocan trece *pibo'ob* y debajo de la mesa el sobrante del *sakab* con las velas que corresponden al número de de la familia. La mesa en tiempo ritual se convierte en la unión del cosmos, es decir, representa el plano horizontal y conecta los tres niveles del eje vertical. Por lo que la mesa ritual es el conjunto de un todo.

Cuando la mesa ritual está completa el *j'men* observa la llama del incienso, pues se dice que si la mesa no esta completa el *pom* no encenderá mostrando al *j'men* que le hace falta algo. Una vez todo listo, el *j'men* se coloca en el *chik'in* respecto a la mesa y comienza los rezos. Al mismo tiempo, la vez que en una mesa pequeña, el ayudante va quemando cuatro bolitas de *pom* envuelto en papel. Las enciende una por una de acuerdo al rumbo cardinal que el *j'men* menciona en el rezo (*Fotografía 35*). Al final, el *j'men* se inca y menciona los nombres de las personas que viven en el solar, y el nombre de las personas que van a llegar al terreno a trabajar. Mientras el *j'men* canta los rezos, la persona elegida como *tup* (ayudante) va encendiendo bolitas de incienso en la mesa pequeña del ayudante. La cual es una mesa pequeña, en la cual el *j'men* coloca y prepara los elementos que necesitara en la elaboración del ritual.



*Fotografía 35.* Entrega de la comida ritual

Al terminar la entrega del alimento ritual, el *j'men* observa en su *sáastun* si la comida ha sido bien recibida por los “vientos” o *aluxo'ob*. Si la comida fue bien recibida el *j'men* reparte la comida entre todos los asistentes, comenzando con los miembros de la familia y después a los asistentes. Se reparte primero el *sakab*, después el *tuux*, *k'ol*, *pib* y trago. Algunas veces las personas se untan esta bebida en las partes del cuerpo que les duele, pues es buena para curar enfermedades.<sup>441</sup>

El ritual de *janlikool* termina cuando se voltea la mesa ritual en el mismo lugar en que fue entregada la comida. Con esto, se cierra el tiempo ritual y soltar simbólicamente a los vientos para que regresen a continuar con su trabajo en los montes. De no voltearse la mesa ritual, no se cerrará el tiempo ritual, es decir, no se suelta a los vientos que fueron convocados durante los rezos. Los vientos permanecerán en la casa haciendo que el espacio sea muy peligroso, pues se queda con los vientos fijos.

### **6.3.1.1. Normas en la elaboración del *janli kool***

Desde que inicia la preparación del *janli kool* comienza una responsabilidad para la familia que lo realiza. Esta responsabilidad consiste en llevar a cabo adecuadamente el ritual. Esto implica que los alimentos tengan la pureza indispensable para que sean alimentos adecuados para los seres sobrenaturales con que se pacta protección y cuidado.

El proceso ritual comienza desde que se están adquiriendo los materiales para la elaboración de la comida ritual. La familia debe ser muy cuidadosa en cumplir con la normas, para llevar a cabo un ritual de forma exitosa, de no hacerlo así se corre el peligro de que la comida no sea recibida por los *aluxo'ob*. Esto representa el peligro de contraer una “enfermedad de terreno”. Si no se recibe, se tendrá que volver a realizar.

Al solicitar al *j'men* la elaboración de la comida ritual, la familia, nunca debe regañar, gritar, insultar, molestarse o llorar. Asimismo los integrantes deben participar en esta actividad sin molestias. La actitud negativa de la familia será quizá lo que más rechazan los seres sobrenaturales.<sup>442</sup> De acuerdo con la narrativa, “a ellos nos les gusta

---

<sup>441</sup> Diario de Campo. Ritual de *janli kool*. Familia de Genaro Ek. *J'men* Arcadio Ake. Nunkiní, Calkiní, Campeche. Lunes 28 de Julio de 2008. Realizó Carmen Orihuela.

<sup>442</sup> Incluso, cuando no se encuentren las personas en actividad ritual e insultan los *aluxo'ob* ellos podrán cobrar el agravio provocando calentura.

que se enojen las personas ni que insulten”.<sup>443</sup> De esta manera, la petición y elaboración de la comida ritual deberá ser de forma muy amable, cordial, incluso cariñosa. Actitudes muy valoradas por los *balamo 'b* y *aluxo 'ob* y por la población en general.

La preparación de los alimentos se debe hacer con el mayor cuidado para no derramar o tirar alguna parte de la masa.<sup>444</sup> Asimismo, los participantes en la comida ritual no deben tirar ninguno de los materiales utilizados en la elaboración de la comida. Los residuos de maíz, son esparcidos en el monte al final la ceremonia. Por ejemplo, el agua con que se lavan las manos al haber amasado el maíz debe conservarse para ser usado en el *k'ol*. Otros sobrantes deben conservarse hasta el final.

Los materiales y el agua han sido recuperados con mucho cuidado. Deben ser *suyuh*. Desde que han sido prometidos y recolectados se considera que son de los seres sobrenaturales. Durante la preparación de los alimentos nadie, ni el *j'men* puede probar los alimentos antes de ser entregados a los *aluxo 'ob*. De la misma forma, el agua recolectada para la elaboración de los alimentos no debe tomarse antes de ser utilizada en el *sacab* o el caldo. Así lo cuenta Pilar: “cuando era niña probé la masa. Se me antojó muchísimo, así que tome un poco y lo comí. Para la tarde ya tenía calentura, así que mi mamá tuvo que hacer *janli kool* para que me curara”.<sup>445</sup> Si se prueba la comida, no sólo los *aluxo 'ob* rechazan la comida, sino que provocaran “enfermedad de terreno” a quien infrinja esta regla.

### 6.3.2. Invocación de los cuatro vientos para entrega de *janli kool*

El ritual permite el contacto de la comunidad con los seres sobrenaturales con los que cohabitan. Los propios productores o campesinos de la comunidad realizan rituales agrícolas por su propia cuenta, sin la participación del *j'men*. Ellos entregan alimento a los *cuidadores* porque los *aluxo 'ob* cuidan los cultivos, la milpa, los apiarios, el ganado y los animales de patio, o simplemente porque los vientos son “caminantes” y pueden encontrarse en cualquier lugar, principalmente en el lugar en que los productores tienen sus trabajos. Los productores consideran que es muy importante entregarles *sakab* (bebida de maíz) a los seres sobrenaturales mientras que pronuncian rezos o lo hacen simplemente con el pensamiento.

<sup>443</sup> Aurora Colli. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2009.

<sup>444</sup> Por el valor que tiene cada material, no se debe barrer hasta que sea entregada *janli kool*.

<sup>445</sup> Nictcha. 23 años. Nunkiní. Diciembre 2008.

Los que caminan por los montes y hacen la lluvia, les entregó con la bendición de dios. Ustedes me han de cuidar mis abejas, den bendición a mi trabajo y les entrego esta comida y bebida. Ahora ya se los entregue Dios grande, Dios chico y Dios espíritu santo, ya vieron que cumplí mi compromiso.<sup>446</sup>

Por otro lado, existen rezos utilizados y pronunciados únicamente por los *j'meno'ob* en los rituales de entrega de *sakab* o en la de *janli kool*. En estos rituales, el especialista dice que “si yo llegará a decir esos rezos, así nada más, los *aluxo'ob* me castigarían”.<sup>447</sup> Si se pronunciaran los rezos que convocan a los *aluxo'ob*, nada más por decirlos, sin tener comida que entregar, sería muy fuerte el castigo porque los *aluxo'ob* necesitan alimento. Sin éste abrazaran a la persona, teniendo como alimento al cuerpo. De esta manera, las ceremonias rituales deben realizar con la guía de los *j'meno'ob*, pues ellos fueron enseñados por los propios *Balamo'ob* para llevar a cabo una adecuada actividad ritual: con los rezos adecuados, los tiempos y la preparación de la entrega del alimento ritual.

Como ya se ha visto, formalmente el ritual comienza cuando el dueño de la casa enciende una vela para ser presentado a los *aluxo'ob*. Cada uno de los elementos utilizados en el ritual está separado en cuatro porciones y se entrega una parte a cada uno de los cuatro rumbos. La siguiente actividad en la entrega de la comida ritual es el sacrificio del guajolote. Durante este proceso se cantan los rezos. A través del canto se llama a los *vientos* de las cuatro direcciones.

Dentro de una estructura semántica compleja. Se invoca a *los vientos* que habitan en los *ka'kab* ubicados en cada uno de los rumbos cardinales y que están cercanos o dentro del ejido de Nunkiní. Se comienza a llamar al *lak'in* (oriente); se continúa en dirección contraria a las manecillas del reloj, con el *xaman* (norte); después *chik'in* (poniente); y finalmente el *nojool* (sur). Esto se debe a que se sigue la trayectoria del sol, el cual va en esa dirección.<sup>448</sup> Ya que la mesa ritual está dispuesta de acuerdo a los rumbos cardinales. El frente al oriente, seguido del norte, poniente y el sur por último.

Uno de los momentos más importantes en el ritual es la muerte del guajolote. Ésta se produce cuando son mencionados los vientos del *nojool* (sur). Lo que indica que

<sup>446</sup> Este rezo es pronunciado en maya. Hermenejildo kahún. Habitante de Nunkiní, Agosto 2008.

<sup>447</sup> Juan Collí. 14 años. Nunkiní, Campeche. Diciembre 2008.

<sup>448</sup> Gossen demuestra que la organización ritual, entre los chamulas, está establecida de acuerdo a la organización que da el sol. De acuerdo a esto muchas actividades rituales se organizan en dirección contraria a las manecillas del reloj. El autor identificó que esta acción está asociada a un principio masculino. G. Gossen, *Los chamulas...*, op. cit., 1990, p. 65.

se completo el ciclo y que los “vientos” convocados por medio de los rezos y el *pom* han acudido al llamado y se encuentran reunidos en Kamayamúul: los cuatro cerros ubicado al sur de la comunidad de Nunkiní. Precisamente por tener cuatro montículos, los vientos correspondientes a los cuatro rumbos cardinales tienen un cerro que le permite fijarse al plano terrestre.<sup>449</sup> Esta es el requerimiento esencial para que los vientos reciban el *k'eex*: la energía vital del guajolote.

De acuerdo a lo que vimos en el capítulo cuatro, los cerros habitados por los *aluxo'ob* requieren de que sus espacios estén ocupados también por las almas de otros seres vivos ya sea de humano o de animales. Entonces el *k'eex* del guajolote se quedará ocupando ese espacio. Es el elemento que le da vitalidad a ese espacio. Con esto encontramos que el ritual en general cubre con dos aspectos dar alimento ritual y el *k'eex* el cambio de una vida para activar el espacio religioso.

Durante el ritual, el *j'men* constantemente observa su *sáastun* con la intención de verificar si los *Balamo'ob* están contentos durante el desarrollo del *meyaj kool* (trabajo de milpa), refiere a la elaboración de la comida ritual. Al final del ritual, se observa la piedra pulida para comprobar si la comida fue aceptada. En ese momento el *j'men* expresa ¡ya estuvo!, con mucho alivio.

En el momento de entrega del alimento ritual, el *j'men* va a pronunciar el rezo final frente a todos los alimentos preparados y a las velas que están de acuerdo al número de integrantes de la familia. Un fragmento del rezo de Nemesio Haas Kantú, *j'men* de Nunkiní, es presentado a continuación.

Cabe señalar que en los rezos se integran muchos aspectos desarrollados en capítulos anteriores. Se nombra a los vientos de cada rumbo cardinal y su reunión en el kamayamúul, en el sur; el periodo en que se va a entregar el alimento ritual; y se menciona San Diego como “viento” del oriente.

El orden de los rezos consiste en mencionar los nombres de los cerros ubicados en cada uno de los rumbos cardinales, sin embargo, esto no es presentado en el fragmento siguiente (*cuadro 1*).

---

<sup>449</sup> Landa relata que en algunas ceremonias se tenían cuatro montones de piedras que representaban los cuatro rumbos cardinales. M. Mololiu, *Cuando los dioses despertaron...*, op. cit., p. 83. De acuerdo a los registros etnográficos es posible que los montones de piedra funcionaran como receptores de las entidades sobrenaturales.

*Tumben u mesa Dios Yumbi;*  
*tu mesa Dios mejen bil;*  
*Dios Espiritu Santo.*  
*Yáax lak'in,*  
*yáax xaman,*  
*yáax chik'in,*  
*yáax nojol,*  
*yáax kamayamíul.*  
*Bolom ik'*  
*Santo Balam kun kalaan tik.*  
*U santo mesa dios Yumbil.*  
*Dios Yumbil, cada año kutz ts'aba tech janli'.*  
*Belahe u k'eex in kabah.*  
*Tumben u mesa Dios Yum bi;*  
*tu mesa Dios mejen bil;*  
*Dios espíritu santo.*  
 [...]

*Tumben u mesa Dios Yum bi;*  
*tu mesa Dios mejen bil;*  
*Dios espíritu santo.*  
*Tu mesa yáax lak'in,*  
*Tu mesa Yumbil a meen chan lak'in ik'o,*  
*San Diego lak'in,*  
*Tu meen tu mesa chan;*  
*Tu mesa Dios yumbil, tu mesa Dios,*  
*San Diego tech lak'in'o,*  
*Tu mesa Xbalan ik'.*  
*Tumben u mesa Dios Yumbi,*  
*tu mesa Dios Mejenbil,*  
*Dios Espiritu Santo,*  
*U ts'a walik tu sasta ha wilk'e San Diego,*  
*San Miguel yetel lakin ik',*  
*San Diego lak'in ik'.*  
*Tumben u mesa Dios Yum bil;*  
*tu mesa Dios mejen bil;*  
*Dios espíritu santo.*  
 [...]

*Tu mesa Dios Yum bi, tu mesa Dios mejen bil,*  
*Dios espíritu santo.*  
*U Santo Balam.*  
*Tamatáan chan tu mesa Dios Yum bi, tu mesa*  
*Dios mejen bil, Dios espíritu santo*  
*Nojoch yumile solare.*  
*Cristo Santo, yumi solar,*  
*Yumil kaaj taal li.*  
*Yumil solare, yumil k'áax*  
*tumben tu mesa espíritu santo.*  
*Kin santo Balam, kin santo xiimbal'o*  
*Espíritu santo u kalaan teech*  
*chan Nojoch Yumil solaré, yumil terreno*  
*Helo Hach ha.*  
*Santo dios balam,*

Aquí, tu mesa nueva, Señor Dios;  
 tu mesa, Dios hijo;  
 Dios Espiritu Santo.  
 El primero del oriente,  
 el primero del norte,  
 el primero del poniente,  
 el primero del sur,  
 el primero de *Kamayamíul*.  
 Terminó la palabra.  
 Santo *Balam* los va a cuidar.  
 Su santa mesa, Señor Dios.  
 Señor Dios, cada año te van a dar la comida.  
 Hoy es el *cambio* a tu nombre.  
 Su mesa nueva, Señor Dios;  
 su mesa, Dios hijo;  
 Dios Espiritu Santo.  
 [...]

Aquí tu mesa nueva, Señor Dios;  
 tu mesa, Dios hijo;  
 Dios Espiritu Santo.  
 Su mesa, primero oriente,  
 Hiciste su mesa al pequeño viento del oriente,  
 San Diego del oriente,  
 se hizo su pequeña mesa;  
 su mesa Señor Dios, su mesa Dios.  
 San Diego del oriente,  
 su mesa viento *Balam*.  
 Aquí, su mesa nueva Señor Dios,  
 su mesa Dios Hijo,  
 Dios Espiritu Santo,  
 San Diego, tu lo vas a ver que te la dan,  
 y San Miguel viento del oriente,  
 San Diego viento del oriente.  
 Aquí tu mesa nueva, Señor Dios;  
 tu mesa, Dios hijo;  
 Dios Espiritu Santo.  
 [...]

Su mesa Señor Dios, su mesa Dios Hijo,  
 Dios espíritu Santo.  
 Su santo *Balam*.  
 Pequeño rezo a su mesa Señor Dios, su mesa  
 Dios Hijo, Dios espíritu Santo.  
 Viejo Señor del solar.  
 Santo Cristo Señor del Solar,  
 Señor ven a vivir aquí.  
 Señor del solar, Señor del monte  
 Te mesa nueva Espiritu Santo.  
 Santo *Balam*, Santo caminante,  
 Espiritu Santo te cuida.  
 Viejito Señor del solar, Señor del terreno.  
 Eso es cierto.  
 Santo Dios *Balam*,



<p>¿Ma'ax xolta tu chuna<sup>450</sup> mesa?  <i>Yumil solar cada dos años</i>  <i>ku ts'a'aj le janla</i>  <i>Nemesio Haas kantú</i>  <i>xolta ti tu chuna mesa.</i>  <i>Dios Yumbel, Santo Balam</i>  <i>belahe Kalaan tech tuláakal u yaala</i>  <i>balcheo'ob.</i>  <i>Tu mesa Dios Yum bi, tu mesa Dios mejen bil,</i>  <i>Dios espíritu santo</i>  <i>Santo Balam.</i>  <i>Amen.</i></p> <p><i>Dios Yumbil, Dios mejen bil,</i>  <i>Dios espíritu santo.</i>  <i>Kalaan tu yaan balcheo'ob,</i>  <i>yaala k'áaxo'ob.</i>  <i>Ku Kalamo'ob solare'</i>  <i>Ku ti man.</i>  <i>Yáax lak'in,</i>  <i>yáax xaman,</i>  <i>yáax chik'in,</i>  <i>yáax nojol,</i>  <i>yáax kamayamúul.</i>  <i>Santo Balam ka yaan costumbre</i>  <i>ka'pel haab.</i>  <i>Santo Kalaan</i>  <i>Yáax múul de chan San Diego lak'in</i>  <i>Yáax Balam</i>  <i>tene Chan pool yáax lak'in</i></p>	<p>¿Quién se arrodilló en las raíces de su mesa?      Señor del Solar, cada dos años      te dio la comida.      Nemesio Haas Kantú      se arrodilló aquí en las raíces de su mesa.      Señor Dios, Santo <i>Balam</i>      Hoy cuidas todos      los animales que tiene.      Su mesa Señor Dios, su mesa Dios Hijo,      Dios espíritu Santo,      Santo <i>Balam</i>.      Amen.</p> <p>Señor Dios, Dios hijo,      Dios Espíritu Santo.      Cuida los animales que tiene,      Tiene gallinas.      Sus cuidadores del solar      Que por aquí pasan.      El primero del oriente,      el primero del norte,      el primero del poniente,      el primero del sur,      el primero de Kamayamúul.      Santo <i>Balam</i> tienes costumbre      cada dos años.      Santo cuidador,      el primer cerro de San Dieguito del oriente,      Primero <i>Balam</i>      Yo, pequeña cabeza del oriente.</p>
---	---

Cuadro 1. Rezo para entregar el alimento ritual en la ceremonia de *janli kool*

#### 6.4. La enfermedad de terreno

De acuerdo con la narrativa, los *aluxo'ob* “no son ni buenos ni malos, solamente quieren comida”. Se asegura que “ellos se encuentran en el monte, están tranquilamente, ahí viven y no molestan a nadie, pero si tú vas y les dices que quieres que te ayude a cuidar la milpa, entonces [ellos] te pedirán comida por su trabajo”, pues ayudan a las personas en su trabajo. Esta ayuda proviene de un acuerdo realizado entre ambos. No obstante, cuando las personas no han respetado el acuerdo, los *cuidadores* mandaran

<sup>450</sup> Chun se traduce como raíz u origen. Se relaciona con las siguientes acepciones: pie de árbol o mata, lo que está a la raíz de la tierra, Raíz de árbol; también, causa de origen u ocasión. Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. Vol. 1, México: UNAM, 1997, p. 529. Sin embargo, he traducido la palabra *chuna* como raíz porque así fue traducida por Isabel Moo. Nunkini, Campeche. Abril 2010.

avisos de su molestia. La cual mostrara a través de señales que se van presentando paulatinamente o, en ocasiones, se hacen muy evidentes.

Los mayas reconocen la “enfermedad de terreno”. Ante este fenómeno la familia estará obligada a realizar la entrega de la comida ritual. Los vientos comenzaran a mandar mensajes afectando la salud de uno o varios animales de cría, o de algún miembro de la familia. Esta afección puede ser tan grave que de no hacer lo adecuado la persona afectada puede morir.<sup>451</sup>

La expresión en maya para definir lo que provoca el decaimiento, la pérdida de vitalidad o la calentura es *tu kuuch a ik' le lu'umo*, (estas cargando un viento de la tierra). El significado sugiere que el “viento” entró al cuerpo afectando su salud, sin embargo, tiene un sentido el sentido de que el viento lo cubre o abraza absorbiendo el ánimo. El “*viento malo*” abraza a la persona, principalmente abraza el cuerpo de niños, jóvenes y mujeres, también lo hace con los animales de corral. Causando en ellos enfermedad de terreno o de tierra. Los principales síntomas son: calentura excesiva, vómito y diarrea. Muchas veces la enfermedad deja a las personas como “muertas”, es decir, no muestran vitalidad alguna, únicamente respiran. Si las personas no hacen caso del mensaje de los “vientos”, es posible que en un principio los animales más preciados comiencen a enfermar, “tú nada más ves como las gallinas caminan como mareadas”<sup>452</sup> y después mueren. Si no se entrega la comida, las personas comenzaran a enfermar y existe la posibilidad de que finalmente mueran. No obstante si las familias se dan cuenta a tiempo pueden recurrir al *j'men* para que les ayude a curar el *mal viento*.

Algunas veces cuando la afección no es muy fuerte, se puede quitar el “mal viento” únicamente con “santiguar” a la persona con *tsipche*: “una planta que corretea a los vientos”. También se baña al afectado durante nueve días con esta planta sancochada. Pero si el mal es muy fuerte posiblemente requerirá la entrega de un *janli kool*, de un alimento ritual. También se puede expulsar al “mal aire” dándole en cambio algún otro alimento este puede ser sangre de guajolote al cambiar con las gotas de sangre la energía vital de la persona abrazada por el “viento”.<sup>453</sup> Otra de las formas rituales más utilizadas por el *j'men* para conseguir que el “viento” suelte a la persona se

---

<sup>451</sup> Cuando la persona presenta síntomas característicos se acude con algún *j'men* o adivino para que identifique la enfermedad. Este determina que es provocada por los vientos que cuidan o pasan por los terrenos.

<sup>452</sup> Juan Bautista. Nunkiní, Campeche. Noviembre de 2009.

<sup>453</sup> Testimonio de Nemesio Haas Kantú. *J'men* de la comunidad de Nunkiní. Diciembre de 2008.

le da un *k'eex* (cambio), un sacrificio de gallina.<sup>454</sup> Con esto se cambia la vida de la gallina por la vida de la persona a la que estaba afectando. Para es preferible usar a las gallinas negras, pero las que tienen la piel negra. Las otras no sirven. Esto es para los trabajos más difíciles, posiblemente los que se originen por un hechizo.

El terreno manda sus enfermedades a las personas, las enfermedades que esto provoca son identificadas por la población. La enfermedad es provocada por el mismo terreno, pero su conducto son los *aluxo'ob*. La enfermedad es latente en la vida de la comunidad. Está implicada en cualquier actividad que se realice en el monte, la milpa y la casa. Por tal razón es indispensable continuar realizando el trabajo ritual. Así lo muestra el testimonio de Juana Ek.<sup>455</sup> A ella el sacerdote exhortó para dejar de hacer el *hanli kool*, argumentándole que su realización era un testimonio de la falta de fe en el poder de Dios. Su familia ha realizado el *hanli kool* y el *hanli solar* desde “siempre”. Sin embargo, ella tenía la intención de llevar a cabo la solicitud del padre, pero su hija se enfermó gravemente. La única opción que tenía era realizar el ritual, pues de otra manera su hija podría morir. Así, asistió a la iglesia y pidió perdón a la imagen de Jesús por desobedecer sus mandatos, pues no podía permitir que su hija muriera. Hizo el *hanli solar* y su hija se recobró inmediatamente.

### 6.5. Técnicas de comunicación entre los mayas y los *aluxo'ob*

En este apartado se hablara de los medios a través de los cuales el *j'men* y los *aluxo'ob* se comunican entre sí. He identificado dos elementos que permiten esta comunicación. La primera es a través de la interpretación del *pom*<sup>456</sup> (incienso) y la observación del *sáastun* (piedra espejo). Por medio de estos elementos, el *j'men* recibe los mensajes de los *aluxo'ob*. Cabe señalar que interpretación del *pom* puede ser realizada por cualquier persona que necesite recibir algún mensaje de los “vientos”. Por el contrario, la utilización del *sáastun* está reservada para el *j'men*. Él es la única persona que lo puede poseer y usar.<sup>457</sup>

Comencemos por la técnica de interpretar el *pom*. Ésta consiste en encender un trozo de incienso. La flama que produce mostrara el mensaje. Si ésta permanece

<sup>454</sup> Curar con gallina. Se utiliza una gallina negra para hacer un *k'eex* cuando es un hechizo muy fuerte.

<sup>455</sup> Testimonio de Juana Ek. Nunkiní, Calkiní, Campeche, julio de 2008.

<sup>456</sup> Nombre científico: *Protium copal*

<sup>457</sup> Si alguna otra persona poseía un *sáastun*, es probable que muera, pues estas piedras tienen *aire* que únicamente la persona que va a ser *j'men* o el que ya lo es, lo puede manejar.

tranquila los “vientos” están tranquilos y han recibido adecuadamente el alimento ritual presentado durante el *janli kool*. Si fuera de forma contraria (flama agitada) indicará que hay molestia, que la respuesta a la pregunta hecha a los “vientos” es negativa. Además, si al iniciar los rezos, se observa la flama agitada indica que la mesa no está completa que le falta algún elemento.

Si se le hiciera una pregunta es en relación con una cantidad, brotaran algunas chispas de la flama del *pom*, lo cual estará indicando el número. Por ejemplo, si se preguntará cuántos venados se tirarán durante la cacería, el número de chispas indicarán la cantidad. Además, la dirección con que salen las chispas del *pom*, indican la dirección en que se encuentran los animales o personas que se busca cazar o encontrar, respectivamente.

Por su parte, el *sáastun* es una piedra dada a los *j'meno'ob* durante su proceso de iniciación en los *ka'kab'ob*. Solamente las personas que deseen ser especialistas pueden usarlo. El *sáastun* es un elemento distintivo de los *j'meno'ob*.<sup>458</sup> Esta piedra acompaña a los *j'meno'ob* a lo largo de toda su vida de trabajo. Es el instrumento primordial para su labor como intermediario entre la comunidad y los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*. A través del buen uso de esta piedra, el *j'men* puede acceder de manera simbólica al espacio donde se encuentran los seres no humanos.

Al observar esta piedra el *j'men* puede identificar si la enfermedad se debe a la “carga aire”. En otras palabras, se puede reconocer si “es aire” lo que está atacando a la persona y de esta manera identificar si la persona necesita santiguarse, hacer *k'eex* (cambio) o entregar bebida o comida ritual. A través del *sáastun* el *j'men* interpreta el mensaje de los *aluxo'ob* o *cuidadores* para comprender que tipo de enfermedad está afectando al individuo.

## 6.6. *K'eex*: cambio con los vientos

Si alguna persona llega a pasar junto, o incluso tocar a los *vientos* caminantes, estos pueden “cargar” o “abrazar” al cuerpo humano provocando síntomas de *choco ik* (calentura). Ésta puede ser tan grave como para dejar inconsciente a la persona. Es provocada por el aire que abrazó al cuerpo y para lograr que lo suelte, muchas veces es

---

<sup>458</sup> Ya que si no eres *j'men* y posees una piedra de estas características pues enfermar y morir, “es muy peligroso”, pues “esas piedras tienen aire, te pueden atrapar y te puedes hasta morir. A un señor así le pasó, no dijo que había encontrado la piedra y la traía en su morral. Cuando murió le encontraron esa piedra en su bolsa”. Isabel Moo, 35 años. Nunkiní, Campeche. Agosto de 2009.

necesario entregar un “*u k’eex*” (su cambio), es decir, se entrega la vida de un animal a cambio de la vida de la persona. Se considera que “No se puede dejar vacío un lugar. Si sacaste algo tienes que dejar algo en cambio”.<sup>459</sup> Los *j’meno’ob* que lo saben deben hacer un “trabajo” para que los “vientos” cambien la vida de la persona por la del animal. Para la población de Nunkiní el *k’eex* representa una relación de intercambio, la cual puede establecerse con el espacio.

Existen otras formas de hacer *k’eex* que no tienen relación directa con la salud. Una de éstas consiste en hacer una figurita de *pom* (incienso)<sup>460</sup> con forma de un venado. Por ejemplo, si ese animal es el que se desea cazar, se hace un *k’eex* de la figurita a cambio del animal. Si se quisiera cazar un venado, se hace la figura con *pom* y mientras ésta se quema, aparece el venado. Menciona don Juan Bautista que “cuando se está quemando la figurita eso vas ver, ese es su *k’eex*”.<sup>461</sup> De acuerdo con este testimonio, se cambia simbólicamente la figurita de incienso con lo que se pide a los dueños de esos animales.

En la cosmovisión maya se considera que la forma de un objeto equivale al objetivo mismo por lo que se puede hacer un *cambio* con los “señores”. Los seres sobrenaturales aceptan el cambio. El *pom* es un material *suhuy* y es de los *aluxo’ob*.

### 6.6.1. *k’eex* (cambios) en el santuario de Chuiná

María Cohuo peregrina al santuario de Chuiná desde algunas décadas atrás, cuando aún no se asentaba el pueblo en los alrededores del santuario. Ella menciona que éste lucía muy distinto, “antes, era puro monte, así íbamos a ver. Pero en el cerro había pavos, gallinas, cochinos. Son las promesas que se llevan a la Virgen”. Los objetos que los devotos dejan al pie del cerro son los elementos que propician un acercamiento entre la Virgen y peregrinos. Los regalos se entregan como agradecimiento a la Virgen por haber cumplido solicitudes hechas por los peregrinos. Los devotos también entregan a la Virgen dinero o joyas de oro. Estos objetos se tiran en la laguna en “donde está ella”. María Cohuo refiere la forma en que se entregan los objetos que son “promesas”.

<sup>459</sup> Testimonio de Vidal Paat Colli. Habitante de Tankuché, Calkiní. Diciembre de 2009.

<sup>460</sup> El *pom* (incienso) y *lokok* (cera) son materiales *suhuy* (puros) por lo que pueden ser utilizados como *k’eex*.

<sup>461</sup> Juan Bautista. Habitante de Nunkiní. Diciembre de 2009.

Ella está en un lago donde que no se baña nadie. En ese lado, puras promesas le llevan. Por ejemplo: si estás enferma prometes que vas a llevar tu ropa, así, una ropa que ya no lo pones. Si quieres pedirle algo a la Virgen haces tu carta, lo llevas y le vas a tirar en su agua. Si quieres botarle dinero, puedes botar dinero. Nadie lo saca. Allá nadie se baña.<sup>462</sup>

María Cohuo menciona la importancia que tiene el colocar ropa para solicitar algo a la Virgen. Puede ser el vestido de novia o ropa nueva. La entrega de ropa se hace para que la Virgen tenga algo de la persona que lo entrega. La ropa es una promesa también. Estos objetos se entregan al presentarse ante la Virgen, ya sea en la fachada o cima del cerro, frente a las piedras o en la laguna.<sup>463</sup> La población maya asegura que una “promesa” es la entrega de algún objeto o acción prometida a la virgen o al santo en respuesta a un favor concedido por la Virgen.<sup>464</sup>

Los peregrinos llevan a la Virgen guajolotes, gallinas, pollitos y mazorcas de maíz. Estos objetos se colocan en la parte baja del cerro para que la Virgen los reciba. Con ello se entabla un acuerdo entre los peregrinos. Si se toma alguno de los animales de los que se dejaron en el cerro, se deben devolver tres de estos.<sup>465</sup> Actualmente, se ha sustituido la entrega de alguno de estos elementos por pequeñas figuritas de latón o de plata, con forma de mazorcas, caballos, aves de corral, cochinos, niños, pistolas, libros y hasta partes del cuerpo, como piernas o brazos. Estos objetos son conocidos comúnmente como “milagritos”. Sin embargo, para la cultura maya estos tienen significados complejos, los conocen como *k'eex* (cambio), lo que implica una acción simbólica que remite a formas propias de la cultura maya.

Antiguamente, antes de que las pequeñas figuritas de latón se vendieran en el santuario, el *k'eex* (cambio) se hacía de *lokok*,<sup>466</sup> es decir, de cera de abeja silvestre.<sup>467</sup> En el capítulo cinco, se abordó la concepción del *k'eex* para los mayas. Se trata del cambio que se hace con los seres sobrenaturales poderosos, a quienes se les hace una petición, en la cual tienen injerencia, pero tienen que sustituir lo que te da con un *k'eex*, es decir, con otro elemento semejante. De manera general, se puede decir que “los milagros” que la Virgen realiza se debe a que ésta ha recibido un *k'eex*. De esta manera,

<sup>462</sup> María Cohuo. Santa Gertrudis Copó, Mérida, 2007. Relato recogido por Adriana Estrada.

<sup>463</sup> Alfonso Castillo. Aquiles Serdán Chuinán. Abril de 2006.

<sup>464</sup> El catolicismo que profesan los mayas de Campeche tiene aspectos religiosos que deben ser precisados. Se considera que las “promesas” que se han hecho a alguna imagen a cambio de un favor, si no se cumplirse tal promesa, caería un castigo al solicitante que no cumpla la promesa, el cual puede afectar a su salud e incluso tener un accidente.

<sup>465</sup> Segundino Naal. Nunkiní, Campeche. Agosto 2009.

<sup>466</sup> El *Lokok* es cera de abeja negra y muy pegajosa que producen las abejas silvestres.

<sup>467</sup> Testimonio de Clara Barredo Tuun. Vendedora de milagros en Chuinán. Habitante de Halacho, Yucatán. 85 años. Septiembre de 2008.

se considera que la virgen de Chuiná es muy milagrosa porque tiene la facultad de aceptar y devolver el *k'eex*.

### 6.7. El espacio simbólico y el religioso

En este último apartado se pretende mostrar algunos datos que permiten identificar los espacios considerados simbólicos, por los elementos explicados anteriormente, son incorporados a la vida religiosa de la comunidad maya. Ésta realiza en torno al espacio una serie de acciones rituales con la finalidad de entablar una relación cordial con los seres sobrenaturales que están asociados a cada uno de estos espacios. Conformándose como seres fundamentales para el buen desarrollo de actividades cotidianas y productivas.

Sin embargo, como hemos visto, las significaciones del espacio y de los seres que en éste habitan forman parte de un sistema social complejo, implícito en múltiples facetas de la vida de los mayas. La cultura los utiliza todos los significados contenidos en estos de forma abstracta con el uso del número cuatro o nueve, entre otros elementos.

Entonces, los espacios destacados para la cultura son fundamentales en las actividades cotidianas y productivas. En este caso me refiero a los *kakao'ob* o cerros, espacios donde viven los *aluxo'ob*. De ahí que se generen siguientes acciones para hacer de estos espacios religiosos, es decir, que se realice una intensa actividad ritual en torno a estos.

Las propuestas teóricas de Marie Odile sobre el espacio religioso comprenden dos categorías principales: *sacra* y *signa*.<sup>468</sup> La primera es entendida como el espacio religioso en sí mismo; y la segunda, es una parte o una fracción de ese espacio *sacra*, el cual simbólicamente se mantendrá conectado con éste a pesar de la distancia.

Ambas categorías del espacio están totalmente relacionadas, pues refieren al mismo espacio, con la diferencia es que una es el espacio tangible y el otro es una parte o fracción de éste, que puede ser manipulada, pero conserva la misma esencia del espacio del que proviene. Estos planteamientos son fundamentales para comprender la forma en que la cultura maya se relaciona con el espacio semiótico.

Una cualidad del espacio es que puede tomarse una fracción. Lo que le da la posibilidad de que se creen dos formas de comunicación con el espacio religioso: tener

---

<sup>468</sup> M. Odile Marrion, "Antropología de la religión"..., *op. cit.*, p. 39.

una parte del espacio religioso, y trasladarlo a otros espacios, conectándolos a ambos. Para comprender la forma en que funciona para la cultura maya expondré los siguientes casos.

Como hemos visto, para la población maya los *ka'kab*, *haltunes*, cuevas y pozos son formas geográficas que indican la presencia de los seres sobrenaturales con que cohabitan los mayas. De acuerdo con la lógica maya, estos espacios en sí mismos están cargados de la esencia o poder que posee el ser que ahí habita. Los mayas consideran que si se toma una parte del espacio *sacra* y se traslada a las comunidades o casas, les permitirá llevar también la esencia del ser sobrenatural que se sabe, ahí habita. De esta manera, la fracción del espacio obtenido cobra la posición de un objeto cargado con las potencias del espacio del que proviene.

Cassirer, por su parte, refiere una cualidad más a la fracción del espacio religioso. El autor afirma que “así como en sentido físico-espacial cada parte no sólo representa al todo, sino que, mágicamente considerado, es el todo, la relación mágica causal alcanza también a todas las diferencias y demarcaciones temporales”.<sup>469</sup> Con estos argumentos teóricos, es posible proponer que las partes tomadas de un espacio *sacra* no sólo conservan su esencia, sino que se convierten en objetos que pueden representar al todo, al espacio religioso. En el caso del espacio *signa*, es decir, el que es un objeto que remite al espacio religioso en la cultura maya, se le da prioridad a los siguientes elementos: agua, piedras, tierra, plantas, entre otras.

1) El agua es un elemento primordial del espacio *signa*. Se obtiene del espacio religioso al que pertenece conservando permanentemente la esencia del espacio del espacio de procedencia. A continuación un ejemplo de esto. El agua es usada en la elaboración de la comida ritual, el *janli kool*, la cual es entregada a los *Balamo'ob* o *aluxo'ob*. En la preparación de los alimentos rituales debe utilizarse un elemento que provenga de los lugares donde habitan los seres sobrenaturales a los que se les entregara la comida. Este elemento, generalmente, es el agua. Esto se debe a que, por diversas razones -la lejanía, costumbre, privacidad-, la ceremonia ritual del *halikool* no se realiza en el lugar al que es dedicado.

Por lo anterior el ritual se realiza en otro espacio como los solares. Para asegurar que la entrega será recibida adecuadamente por los seres sobrenaturales que cuidan el terreno, la comida debe elaborarse con el agua proveniente de los pozos del monte o del

---

<sup>469</sup> Ernest Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, México: FCE, 2003, 148.



terreno en cuestión, así la ceremonia cumplirá con el objetivo de que los seres a los que les entrega la reciban adecuadamente. Si la comida fuera entregada a los cuidadores del solar, el agua utilizada debe ser del pozo del solar. Puede utilizarse el agua de lluvia, la cual tiene características *suhuy*: de pureza.

2) Las piedras son parte primordial del espacio *sacra*. Son objetos que por su consistencia puede durar mucho tiempo sin perder sus cualidades. Las piedras *signa* para la sociedad maya, son dos principalmente: el *sáastun*<sup>470</sup> (piedra de claridad) y el *ka'* (piedra de molienda) o brazo de metate. El *sáastun* es una piedra pulida, es un elemento que únicamente el *j'men* está facultado para tenerlo y hacer uso de éste. Este objeto permite al especialista comunicarse con los *aluxo'ob*. Los cuales a través del objeto le mostraran si ellos están provocando los síntomas de enfermedad que presentará un individuo. Mirando a través de esta piedra, el *j'men*, interpreta el mensaje de los *aluxo'ob* o cuidadores, los cuales le harán saber si los síntomas son de *kakas ik'* (aire malo).

El *sáastun* es una piedra conseguida por los *j'meno'ob* durante su proceso de iniciación. Según la mitología, este evento, generalmente, se lleva a cabo en los *kakabo'ob*, sitios donde vive el *Balam*. El *santún* está cargado de la esencia de los *Balam* o *aluxes*. Esta piedra le es entregada al *j'men* por los propios *Balamo'ob* cuando ha recibido el conocimiento que requiere para ser especialista. La piedra pulida acompaña a los *j'meno'ob* a lo largo de su vida. Llega a suceder que se encuentra por casualidad un *sáastun*, cerca de un *ka'kab*. Esto es por “su suerte” de la persona. Sin embargo, si la persona no quisiera ser *j'men* tendría que devolverla, pues si la conservará la persona cargaría “aire” que con seguridad le causaría la muerte.

Por su parte, el *ka'*, piedra de molienda hallado en los alrededores de los *ka'kab* o altillos, son consideradas parte de ese montículo, es decir, posee las connotaciones simbólicas que tiene el cerro mismo, y puede ser colocada en el centro del terreno donde son construidas las casas. La narrativa afirma que estas piedras funcionan como protección para las familias, principalmente para los niños. Algunas veces son asociados a los *aluxo'ob*. Esta piedra está ligada a los vientos, y posiblemente son consideradas el medio por el cual la protección de un *alux* pueda estar en el interior de la casa.

---

<sup>470</sup> Ortografía: *Diccionario bilingüe Maya-Español...*, op. cit., p. 118.

3) Las plantas. Algunas de las hierbas, como la que produce un chile endémico, obtenidas de los montículos arqueológicos, son utilizadas como remedio para la cura de “malos vientos”. Algunas de ellas únicamente crecen en los lugares *sacra*.

Con todo esto vemos que la concepción del espacio para la cultura maya es compleja, no se fundamenta en la relación al espacio tangible, sino que culturalmente, en torno al espacio se configuran simbolismos que tienen implicaciones destacadas para la conformación social de los mayas.

## Capítulo VII

### El espacio simbólico en el pensamiento maya

En este trabajo fue abordado el tema del espacio de la comunidad de Nunkiní a partir de la forma en que el grupo social estructura la naturaleza con base en la observación e interpretación de ésta. Lo cual permite al grupo social establecer fronteras geográficas en las que muchas se encuentran elementos simbólicos. De ahí la importancia para este estudio de encontrar los principios que permiten a la sociedad maya entablar una relación congruente con sus creencias sobre el territorio que habitan. Estos aspectos permiten al grupo social crear un sentido de apropiación. Estas características hacen que el territorio se entienda como un espacio ritual. Estableciendo así la relación del espacio simbólico con espacio religioso.

#### **7.1. La comunidad maya de Nunkiní**

La población de una comunidad comparte el idioma. A través de éste se transmiten conocimientos sobre el espacio natural y sus significaciones; la estructura del cosmos; valores sociales, éticos y morales; entre múltiples aspectos culturales. De manera que, los miembros de la comunidad comparten, generan y transmiten socialmente el sentido y funcionalidad de las creencias que permiten mantener su estructura comunitaria sólida. Es necesario apuntar que en una comunidad convergen distintos sistemas ideológicos que le da flexibilidad al sistema cultural para adaptarse a los cambios; a la vez que le permite, al grupo social, conservar su particular concepción del mundo.

El conjunto de creencias de la sociedad se inserta en la dinámica de su proceso histórico. Lo cual le hace posible incorporar a la cultura nuevos elementos. En ese sentido es fundamental establecer la importancia que tienen el proceso histórico la construcción social y cosmológica de la comunidad actual. Estos aspectos tienen una importante injerencia en la forma en que se conceptualiza la realidad social en función al espacio en que se habita.

Los mayas de la comunidad de Nunkiní enfrentaron constantes conflictos sociales provocados por la difícil situación de la vida hacendaria. Entre los más destacados, podemos mencionar, levantamientos sociales, migración de la población en zonas de refugio, y la represión contra algunas creencias sobre el mundo. Sin embargo,

esta nueva condición social permitió que la población se readaptara a una nueva forma de vida que repercutía, evidentemente, no sólo en la organización social de la comunidad, sino, también, en la cosmovisión y en la religión.

Los hacendados impulsaron además de la evangelización de los indígenas la inclusión de costumbres y creencias en los santos y las vírgenes. Esta dinámica social consolidó estos aspectos como rasgos identitarios. Entre las actividades festivas, particularmente en la comunidad de Nunkiní, se generaron prácticas culturales que contenían aspecto de la antigua tradición maya y otros de reciente incursión, como la quema del *Ts'uli ka'ak* (caballero de fuego).<sup>471</sup> Asimismo, la evangelización introdujo mensajes en contra de las concepciones mayas. Por ejemplo, en el relato que asegura que doce *j'meno'ob* estaban envenenando los pozos del pueblo, pero San Diego comenzó a matar a cada para salvar a la población.

Aunque los hacendados hicieron lo posible por erradicar las prácticas religiosas ancestrales no lo lograron del todo. Una de los elementos que lo impidió fue la continuidad en la actividad agrícola. Ésta permitió la transmisión y mantenimiento del conjunto de creencias ancestrales. La población maya era esencialmente campesina, lo que le permitió la continuidad estructural de su cosmovisión en torno a la estructura que esto mantiene. Las actividades agrícolas implicaban no solamente el acto propio del cultivo, sino una serie de actividades rituales a los que el grupo represor no tenía acceso. Una de las causas de esto era que estas actividades se practicaban en espacios privados, ya sea apartados en el monte, en las casas incluso se realizaban en la noche. Todo esto para evitar la represión.

La dinámica de la actividad agrícola, que se centra en diversas actividades –productivas, sociales y religiosas– permite darle una función a una serie de valores que posibilitan la continuidad de creencias tradicionales que están en un orden moral. Es necesario considerar que otras actividades productivas como la apicultura, la cría de animales de corral y ganado se consideran tan importantes que la agrícola.

El cuidado de la milpa es fundamental para los campesinos mayas. Por lo que ellos hacen lo posible para darle a la milpa y a los cultivos la atención necesaria. La milpa implica varios elementos, entre los que se destacan dos: el primero es que las condiciones naturales para el buen desarrollo de ésta sea el idóneo -buenas lluvias,

---

<sup>471</sup> Ver en el capítulo IV de este texto.

vientos favorables, cuidado contra los animales y los humanos nocivos-; el segundo es la realización de rituales que propician que todos los elementos necesarios estén presentes en todo el ciclo de producción del maíz. Cabe señalar que lo anterior se logra a través de la relación que se entabla con los seres sobrenaturales que trabajan cuidando al campesino para el buen desarrollo de la milpa.

En la comunidad de Nunkiní existen una abundante narrativa generada en torno a otras actividades, sin embargo, esta investigación se centró en la narrativa ligada a la dinámica agrícola.<sup>472</sup>

### **7.1.1. El espacio simbólico del santuario de Chuiná visto a través de la concepción del espacio en Nunkiní**

Hemos visto, a través de la recapitulación histórica de la comunidad maya del norte y su relación con el territorio del sur. La represión y maltrato que los hacendados tuvieron contra los *macehuales* mayas propició que estos buscaran refugio en la región de las montañas, una amplia región. Los mayas del norte de la península emigraban constantemente a las montañas por diversos motivos. Estableciendo poblaciones de procedencia maya en la zona; y con ello diversas actividades productivas, entre ellas la agricultura, trabajo del chicle y la cacería. Con el paso del tiempo esto le permitió a la población maya conformarlo como un territorio propio. Es decir, se estableció como un territorio con signos de identidad maya.

De acuerdo a la dinámica social y productiva que se generó en la región de las montañas cercanas a Escárcega; y por las creencias impulsadas por los evangelizadores surgió el culto mariano en un espacio. Este espacio simbólico es el santuario de Chuiná. Este espacio se conformó como un centro religioso importante por los elementos geográficos significantes en las creencias mayas: el cerro, la cueva y fuente de agua. Aspectos simbólicos del espacio correspondientes a la dinámica religiosa de la sociedad maya. Aunados a la importancia histórica que tuvo esta zona para los mayas del norte. La importancia de estos factores se ha podido identificar en la organización social y religiosa de comunidad de Nunkiní. En conjunto, todos estos elementos conforman la importancia del espacio para la población maya.

---

<sup>472</sup> Posteriormente se investigará la dinámica con aspectos como la cacería, cría de animales, entre otras actividades productivas. Esto permitirá conocer las diferencias y semejanzas en los aspectos simbólicos que se generan en torno a estos.

La población maya, por los antecedentes de represión de los hacendados por el largo período en que se establecieron en la península, expresan su religiosidad en espacios públicos de forma distinta a como se expresa en los privados. La expresión religiosa pública está dictada por actividades permitidas por el grupo no maya, sin embargo, está cargada de una serie de creencias que se generan y mantienen en la dinámica religiosa del ámbito privado. A través de esta investigación, es posible afirmar que en ambos ámbitos religiosos: públicos y privados, la población maya establece similares creencias en torno a los objetos simbólicos, es decir, no se apartan uno del otro ni entran en contradicción, simplemente son costumbres dictadas por las circunstancias históricas. Por lo cual la expresión religiosa del santuario de Chuiná se remite a la concepción del espacio y a la forma de relacionarse con éste por medio de una actividad religiosa.

#### ***7.1.1.1. Santuario de Chuiná: apropiación de un nuevo territorio***

El santuario de Chuiná es de tradición aparicionista, por el establecimiento de una imagen mariana. La virgen María es una imagen con suficiente plasticidad para vincularse casi a cualquier a cualquier cumpliendo con la tradición católica y las creencias mayas sobre los seres sobrenaturales poderosos. Para lo cual el santuario cumple con elementos geográficos de simbolismo destacado en la cosmovisión maya.

En este trabajo he citado tres formas de interpretación sobre los santuarios de tradición indígena; Ella Quintal Avilés menciona que las características geográficas recuerdan a las que contienen un simbolismo heredado por los antepasados. Por su parte, Alicia Barabas sostiene que los santuarios poseen una geografía emblemática que concentra los simbolismos geográficos destacados para los grupos indígenas, por último está la propuesta de Carlos Bravo sostiene que los santuarios se encuentran en territorios ancestralmente propios y las peregrinaciones son una forma de acceder a ellos nuevamente. Esta función la cubren las peregrinaciones. Conuerdo con el planteamiento de Bravo en cuanto a que la importancia de algunos santuarios se la da el sentimiento de pertenencia de los peregrinos con el territorio en el que se encuentran éstos. En particular, el santuario de Chuiná es un espacio considerado propio por los peregrinos mayas por los lazos históricos que unieron a esta población con ese territorio durante un largo proceso.

Concuerdo con lo referido por Ella Quintal (*et. al.*) en que el contenido simbólico del santuario proviene de aspectos que se asocian a las formas geográficas que contienen múltiples significaciones heredadas por los antepasados. Sin embargo, apoyada en mi investigación, sostengo que los simbolismos del santuario involucran concepciones actuales en las que están presentes múltiples significaciones sobre el espacio y que tienen un involucramiento con la vida actual. Es decir, los simbolismos que le dan sentido al espacio del santuario, no necesariamente son heredados, sino que con parte de la vida de las personas. No todos son conocimientos que remiten al pasado, sino que estos son coherentes con las problemáticas actuales.

Por otro lado, los peregrinos tienen una gama de motivos por los cuales asisten al santuario. Muchos de estos son lazos con el territorio mismo que se han conformado a lo largo de la historia. Muchos de estos elementos permiten legitimación la relación religiosa con el santuario, a través de los principios cosmológicos mayas.

No obstante, el espacio tiene significados que le son propios. Es decir, el santuario de Chuiná tiene características que le hacen tener aspectos particulares, como la ubicación geográfica y la conjunción con el tiempo indicado para la realización de su fiesta. La conjunción de tales elementos, para los peregrinos, tiene como resultado la posibilidad de vivir una experiencia excepcional, distinta a cualquier otra. Es un periodo de tiempo en que la Virgen, un “ser no humanos poderoso”, se encuentra conviviendo con los peregrinos. Es la experiencia *liminal* de transición que propone Víctor Turner.

La incursión del peregrino en un espacio y tiempo sagrados, porque la Virgen de Chuiná se encuentra en el cerro, es un momento único para los devotos, por lo que todo lo que se encuentre bajo dichas condiciones adquieren otra posición en el mundo. Después de ese tiempo de transición para el peregrino regresa a su casa con distintas condiciones ya que ha estado cerca de la Virgen.

Una forma de conectarse al espacio simbólico es por medio de la peregrinación pues a través de esta se mantienen y regeneran los lazos de la población con el territorio establecidas desde generaciones pasadas.

### **7.1.2. Espacio de peregrinación: Santuario de Chuiná**

Los devotos realizan una pequeña peregrinación en el interior del santuario. La cual hace destacar sus aspectos mitológicos. Muchas veces, no se cumple con lo descrito por los peregrinos. Estas actividades se identifican en la narrativa, lo cual, incide en los

aspectos que son significativos en el espacio religioso y que le permiten al peregrino legitimar el poder del santuario. Cabe señalar que si no se cumplieran dichos aspectos, el santuario no estaría completo. Por ejemplo, los mayas refieren que el santuario tiene una cueva muy grande, llena de riqueza; nueve lagunas: agua y tierra *sujuj* (pura). Como ya vimos, todo esto remite a los símbolos que manejan los peregrinos en torno al espacio religioso. Esto se debe a que las características del santuario para tener poder se imaginan de acuerdo a los símbolos del espacio conocidos al interior de la comunidad.

Por otro lado, las fiestas de San Diego de Alcalá, patrono de Nunkiní, y la Virgen de Chuiná están asociadas. La fiesta de la Virgen corresponden a la Semana Santa, el cual es un fin de ciclo pues muere Jesús, y la fiesta de San Diego se realiza la semana siguiente a la Semana Santa, tiempo para en que se esperan las primeras lluvias. De manera que, al ser ambas fiestas movibles se vinculan al periodo de fin e inicio del ciclo de cultivo.

Por último, se requiere destacar la unión de los elementos históricos, geográficos y religiosos para comprender la concepción de este espacio para la comunidad de Nunkiní. En la cual se vincula ambos espacio, Chuiná y Nunkiní, al establecer una relación entre San Diego, patrono de Nunkiní, y la Virgen de Chuiná, virgen mariana de Chuiná. Lo cual queda evidente en la narración de Benito Chim Aké (Capítulo II). En dicho su sueño, la Virgen de Chuiná, San Diego y la Virgen de Fátima<sup>473</sup> están unidos mostrando su relación al encontrarse en el interior del cerro de Chuiná su día de fiesta (*cuadro 2*).

En el relato se explica la forma en que legitima la población de Nunkiní a Chuiná. La Virgen de Chuiná y de la Virgen de Fátima, ambas vírgenes tienen un pozo de agua *sujuj*. A ellas se une San Diego, el santo patrono de Nunkiní.

---

<sup>473</sup> Virgen del barrio de Fátima en Calkiní, Campeche.



<i>Versión oficial del santuario de Chuiná</i>	<i>Legitimación del poder la Virgen de Chuiná basada en un relato</i>
1 Santuario de devoción mariana	1. “Las montañas de Escárcega”; es una zona económica importante para los mayas del norte. Su geografía alberga al cerro más alto. Es un territorio de refugio en tiempo de “esclavos”.
2 El santuario fue encontrado por un campesino que se dirigía a u milpa. (semejanza con el mito guadalupano).	2. No fueron doce; sino nueve los señores que encontraron a la Virgen.
3 El santuario pertenece a la tradición aparicionista. Su imagen proviene de Champotón.	3. La Virgen es un ser sobrenatural de naturaleza ligera. Tiene la apariencia de una señora conocida en Nunkiní.
4 La Virgen se encuentra en la iglesia.	4. La Virgen habita en el interior del cerro al que se accede por una escalera.
5 La fiesta corresponde al viernes de Dolores y a la Semana Santa.	5. El cuarto día de su fiesta es el jueves, pero continúa hasta el viernes aunque nadie se puede quedar allá.
6 La imagen es una milagrosa Virgen de Dolores.	6. El agua de la laguna y la voluntad de la Virgen tienen poder curativo. Poder que llega por medio de un sueño cociente.

*Cuadro 2:* Aspectos del pensamiento maya respecto al santuario de Chuiná

Las significaciones del espacio de Chuiná de acuerdo a lo visto en la comunidad de Nunkiní están contenidas en el siguiente cuadro. En éste se muestra que las mitología de Chuiná tiene sentido en las creencias de los mayas de Nunkiní. El santuario de Chuiná es un espacio geográfico, simbólico y religioso que se integra a la concepción del espacio de la comunidad indígena de Nunkiní (*cuadro 3*). Lo cual se presenta como indispensable para legitimar las creencias que en los seres sobrenaturales. Asimismo, con la actividad religiosa los mayas establecen un sentido de apropiación a dicho territorio.

<i>Aspectos geográficos del santuario</i>	<i>Legitimación del espacio simbólico</i>	<i>Creencias mayas en torno al espacio del santuario</i>
<b><i>Históricos</i></b>	“Las montañas de Escárcega”; es una zona económica importante para los mayas del norte. Su geografía alberga al cerro más alto. Es un territorio de refugio en tiempo de “esclavos”.	La región de las montañas es una zona en que los mayas han salido a trabajar en distintas labores productivas. En la tradición maya tiene un alto contenido simbólico los nueve señores (sacerdotes o dioses).
<b><i>Geográficos</i></b>	Chuiná es el cerro más alto y tiene una laguna de agua curativas.	El cerro natural más importante de la región. Tiene nueve lagunas. Tres enormes piedras Un pozo permite el acceso a una cueva donde se obtiene agua <i>sujuy</i> (virgen) entendida como agua bendita. Existencia de iguanas, serpientes y lagartos.
<b><i>Simbólicos</i></b>	La Virgen es la presencia no tangible. Tiene la apariencia de una señora conocida en Nunkiní. La Virgen habita en el interior del cerro al que accede por una escalera.  El agua de la laguna y la voluntad de la Virgen tienen poder curativo; poder que llega por medio del sueño.	En se cerro deben entregarse nueve bebés recién nacidos como <i>k'eex</i> (cambio) para recobrar su forma original. El santuario está ocupado por las almas que murieron por castigo de la Virgen La virgen habita en el cerro por eso no permite que se le construya una iglesia, ella no quiere estar encerrada Su calidad de habitante del cerro le otorga connotaciones de “ser no humano” poderoso. Tiene como animales compañeros a las iguanas y serpientes. También al lagarto. Este último es además su protector. Se dice que no sólo es un lagarto, sino cuatro. Su poder es ambivalente puede ser benefactora y negativa. La vez que cura y hace <i>k'eex</i> o cambios, convierte en piedra a la gente.
<b><i>Religiosos</i></b>	El cuarto día de su fiesta es el jueves, pero continúa hasta el viernes aunque nadie se pueda quedar allá.	El espacio simbólico se convierte en religioso en el tiempo de la primera luna del año, justo antes de que comiencen las lluvias. Este espacio puede obtenerse y comprender como el todo, es decir, como una extensión del cerro con todo el poder que obtuvo en el tiempo de fiesta. El peregrino entabla una relación de reciprocidad con la Virgen por medio del <i>k'eex</i> , figuritas de latón: “milagritos”.

*Cuadro 3.* Relación de la geografía simbólica del santuario de Chuiná para los mayas de Nunkiní

## 7.2. Estructura cosmológica del espacio maya

Como lo propone Johanna Broda, la observación estructurada de la naturaleza es lo que le da forma a la cosmovisión. En particular, para los mayas de Nunkiní el cosmos tiene como principio estructurante las cuatro direcciones y el centro, a las cuales se establece la ubicación y las características cualitativas de los seres sobrenaturales que cohabitan con los maya dentro de la comunidad. Los fenómenos de la naturaleza -la trayectoria del sol, en su ciclo diario, la posición en el cielo, los vientos atmosféricos, los horarios día- se les otorga un sentido simbólico, pues estos aspectos que estructuran el cosmos están vinculados a concepción de los *aluxo'ob* que actúan e interfieren con las actividades del ser humano. Por ejemplo, ayudando en el trabajo de los campesinos o afectando en la salud o enfermedad de las personas.

Asimismo, la cultura maya utiliza otra forma de organizar el cosmos con base en el número nueve. Aunque ésta se utiliza de distinta manera. La cual presenta una mayor complejidad en su organización. El número nueve es un signo código, es un elemento construido culturalmente y únicamente desde el entendimiento de la cultura es posible aproximarse a estas significaciones. Es un número que le da orden al cosmos y que no adquiere su sentido estrictamente de algún fenómeno natural, sino que su significado y simbolismo en la organización del espacio por medio de su propia actividad social.

Hoy en día en Nunkiní, entre la población de Nunkiní, *bolon* no es entendido como el número nueve, sino que tiene la acepción en ámbitos mágicos y simbólicos, no basados en la observación de la naturaleza propiamente. Sin embargo, su principio sí es el establecido por la observación de naturaleza basado en el cuatro y el centro, y otros cuatro elementos que forman las esquinas del espacio dividido en cuatro. El número nueve está presente en múltiples actividades rituales que se realizan en Nunkiní. El número nueve representa un elemento esencial para concretar los rituales. Con este número, las personas se apoyan en las fuerzas de la naturaleza para conseguir algunos efectos mágicos. Con la utilización de este número el pensamiento maya organiza y sintetiza el cosmos. Es decir, al expresar el número nueve se expresa al espacio completo.

Estas connotaciones de la cuenta de nueve se identifican con los espacios simbólicos. Estos elementos dan legitimidad de poder al espacio para la población maya. En torno al santuario de Chuiná, Campeche; y Santa Gertrudis Cobo, Yucatán, los peregrinos aseguran que su geografía tiene algunos elementos en número nueve que

posiblemente están más vinculados con el inframundo –el sacrificio de nueve niños-, en el caso de Chuiná se cuentan nueve lagunas.

### **7.3. Fronteras tangibles e intangibles de la comunidad maya de Nunkiní**

Robert Redfiel, como se vio en el capítulo tres, señaló que la comunidad maya delimita los diferentes espacios de actividad. Entre estos espacios están: el pueblo, la milpa y el monte. Tomando con base en el estudio de Redfield, puedo proponer que para la población maya de Nunkiní existen otros dos espacios simbólicos: El Petén y el santuario de Chuiná. Sin embargo, estos espacios comienzan a tener significados por las circunstancias históricas que permitieron que la sociedad se acercara a estos. Cobrando así significaciones para la población de la comunidad maya.

Cada “ser no humano” habita un espacio particular. Las características específicas que tiene cada uno de estos marcan sus diferencias. Cada espacio delimitado por una frontera es habitado por un ser sobrenatural. La concepción simbólica de estos seres está basada en las circunstancias del tiempo en que surgieron -históricas, sociales, cosmológicas y religiosas.

#### **7.3.1. El problema de la concepción de los Santos y las vírgenes en el catolicismo maya**

Nathan Wachtel, a partir de un estudio entre los urus de Bolivia, menciona que ya con rasgos de la evangelización cristiana establecidos en las comunidades indígenas se generó la “yuxtaposición” de dos campos religiosos, en este caso se trata el de los mayas peninsulares con el cristiano, generando con esto una reconstrucción sincrética basada en “una serie de recubrimientos y reinterpretaciones permite la adaptación del aporte accidental dentro de un sistema de representaciones que permanece sometido, pese a las desviaciones y distorsiones, a las lógicas indígenas preexistentes”.<sup>846</sup>

Esta referencia da pie a una discusión importante. ¿Las imágenes católicas -santos y vírgenes- están ocupando el espacio simbólico que tenían las antiguas deidades mayas? Como lo ha señalado Villa Rojas, los mayas son católicos y bajo los principios que la doctrina cristiana señala el grupo social ordena el mundo en el que habitan. Esta investigación me ha permitido identificar que los rasgos culturales que hacen sólida la

---

<sup>846</sup> Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México: CM, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, 2001, p. 553.

estructura del espacio y los seres sobrenaturales que en éste habitan; dichos seres tienen una coherencia y pertinencia en la dinámica de vida de la población maya actual.

Hasta ahora no me es posible afirmar que existe una sustitución de imágenes indígenas prehispánicas o antiguas por las cristinas. Considero que cada sobrenatural, referido en esta investigación, responde a una conformación simbólica propia que está dictada por circunstancias históricas específicas que les permitieron incorporarse al conjunto de creencias indígenas. Una vez tratado lo anterior es posible identificar las características de los seres no humanos, los espacios en que habitan y los espacios en que se pueden encontrar.

### **7.3.2. La concepción los *aluxo'ob*; y sus diferencia con la de las vírgenes y los santos en el catolicismo maya**

Hasta ahora se ha establecido que en el cultura maya los parámetros en que se encuentra el conjunto de creencias tiene un gran sentido que lo vemos a la luz de los principios establecidos en el catolicismo. Es decir, en cualquier ámbito religioso se establecen principios acordes con lo establecido por la doctrina católica. Se he identificado cada uno de estos se encuentra en una subcategoría que en conjunto forman el todo. Por lo cual contamos con algunos elementos para proponer los el espacio en que habitan y el rango de movilidad que tiene cada uno. Las características de los seres sobrenaturales con los que cohabitan los mayas de Nunkiní: los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*; San Diego de Alcalá; y la Virgen de Chuiná se exponen a continuación (*cuadro 4*).

Comencemos por los *Balamo'ob* y *aluxo'ob*. Estos son seres que tienen un rango de acción en dos dimensiones del espacio simbólico: en el horizontal y vertical. Una de las cualidad de estos seres es la movilidad ellos pueden estar en cualquier espacio de actividad humana. Son caminantes, esto les permite hacer caminos que forman redes que recorren el pueblo, la milpa y el monte. Dice don Nico, ellos están en todas partes, donde sea hay aluxes<sup>847</sup>. Esta cualidad les permite interactuar de forma cercana con los campesinos, productores y con cualquier miembro de la familia. Asimismo, ellos habitan en los cerros, formados por la naturaleza, que se encuentran en la comunidad y alrededores, pueden acceder a estos una cueva para bajar en plano infraterrestre. Espacio donde tienen domino, ya que en ese mundo paralelo tienen sus colonias en donde tienen mucha comida; y hacen sus caminos para trasladarse de un cerro a otro.

---

<sup>847</sup> Benito. Habitante de Nunkiní. Noviembre 2009.

Dependiendo en el cerro que habiten pertenecen a un rumbo cardinal, formando así cuatro rumbos que en conjunto conforman la totalidad del espacio. Por lo que es posible afirmar que tienen injerencia en todo lo que se desarrolle en el plano terrestre donde viven los humanos.

Por su parte San Diego de Alcalá, patrono del pueblo de Nunkiní, es un ser no humano regido por los principios católicos sobre los tres niveles del espacio religioso: el cielo, la tierra y el infierno. De los cuales los santos se encuentran en el cielo, desde donde observa lo que sucede en el pueblo, como cuando sucedió la matanza de los caciques; y sus días de fiesta bajan a la tierra para convivir con los miembros del pueblo. En el principio católico la contraparte del santo y el cielo es el diablo y el infierno. Por lo que San Diego no tiene ninguna conexión con el plano infraterrestre, espacio de connotaciones negativa que se asocian a un ser de semejante naturaleza.

Razón por la cual, los evangelizadores al identificar que había dioses relacionados con el inframundo atacaron la creencia en ellos haciendo ver que eran malos para la gente. Esto lo podemos inferir del relato en el que San Diego mató a los doce *j'meno'ob* que llegaban al pueblo para envenenar a la población. En esto vemos a la figura de San Diego en contraposición con los señores del inframundo. Por lo cual el conjunto de creencias en torno a estos desapareció en gran medida. No obstante, la narrativa conservó en esencia la presencia de nueve señores míticos que tienen la visión de encontrar a la Virgen o de detener a Lokok peek', el perro de cera que ataca en El Petén.

Los Santos son seres protectores. En los días de fiesta el santo patrono, San Diego de Alcalá, es bajado del atrio para que conviva y proteja a sus creyentes. Por tal motivo, durante el mes que el santo está abajo se presentan ante él los gremios y se realizan todas las actividades festivas, para que éste participe y proteja a la comunidad durante la fiesta.<sup>848</sup> Éste es el tiempo en que San Diego baja de un nivel celeste para convivir con la gente. Como se establece en el rezo de la ceremonia agrícola San Diego vive en el cerro ubicado en el oriente de la comunidad.

La tercera imagen que analizamos es la Virgen de Chuiná, la cual habita en el santuario del mismo nombre. La tradición de las vírgenes aparicionista tiene correspondencia de la concepción maya de los seres sobrenaturales, es decir, no es

---

<sup>848</sup> De acuerdo a la narrativa, en una ocasión ocurrió un incendio durante la corrida de toros, pero San Diego salió a apagar el fuego. Como evidencia de ese acto deja las huellas de sus pies marcadas en su regreso hacia la iglesia.

material. La iglesia católica propició el surgimiento de este tipo de vírgenes marianas en diversos espacios, de alguna manera para atraer y mantener en mayor medida las creencias religiosas en torno a imágenes católicas. Por lo cual, surgen imágenes aparecidas en múltiples y diversas regiones y poblaciones indígenas. Además hemos visto que Luis Weckmann<sup>849</sup> ha mencionado que las imágenes marianas gozan de la capacidad de adaptarse a múltiples espacios y a diversas características religiosas. Su imagen permite incorporar a su concepción simbólica diversos aspectos relacionados con las creencias ancestrales.

La conceptualización simbólica de la Virgen de Chuiná está más vinculada a los aspectos relacionados con los seres sobrenaturales que son parte de la naturaleza. Sin embargo, es un ser que se encuentra asociado a la tierra en sí misma. De acuerdo a la información que se presentó en los apartados siguientes, la serie de datos que se tienen sobre la relación de las personas con la tierra. La Virgen, como ser que habita en este espacio, se le vincula con los seres no humanos como la relación con los animales protectores -los reptiles y la protegen-, habitante de un cerro, la bóveda de la cueva es parte de la casa cura enfermedades.

En el caso en el caso de la virgen de Chuiná, en particular, encuentro que su rango de acción se sujeta a los principios católicos, ya que es únicamente vertical, aunque a diferencia de San Diego ella puede acceder al plano infraterrestre. De la misma manera que los *aluxo'ob*. La Virgen se encuentra en un espacio al que al que la mayoría de la población maya del norte tiene que acceder por medio de peregrinaciones. Sin embargo, éste surgió como una forma de legitimar el espacio al que accedía la población para trabajar, apropiándose cada vez más de ese territorio. Con lo cual surgió para legitimar la pertenencia de la región de las montañas como un espacio maya, pero con los preceptos religiosos católicos.

Algunas vírgenes que tienen sus iglesias en el centro de la comunidad se crea a una hermana u otro santo se que se vaya a vivir a un cerro cercano a la población pero con las características constantes en la conformación simbólica de los espacio habitados por vírgenes. Así sucede con la virgen de Santa Gertrudis Copo en Mérida, la cual tiene una hermana que vive en el cerro cercano. Además en el cerro tiene sus animales compañeros. Quizá esa sea la razón por la cual algunas personas refieren a San Diego de Alcalá de Tekáx, Yucatán que se encuentran su iglesia en lo alto de un cerro y con un

---

<sup>849</sup> L. Weckmann, *La herencia medieval...*, op. cit., 1996.

pozo cercano, como “Dieguita” imagen masculina pero con aspectos correspondientes a los aspectos simbólicos de los seres femeninos.

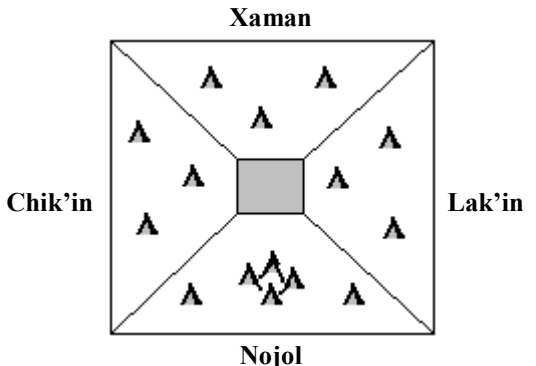
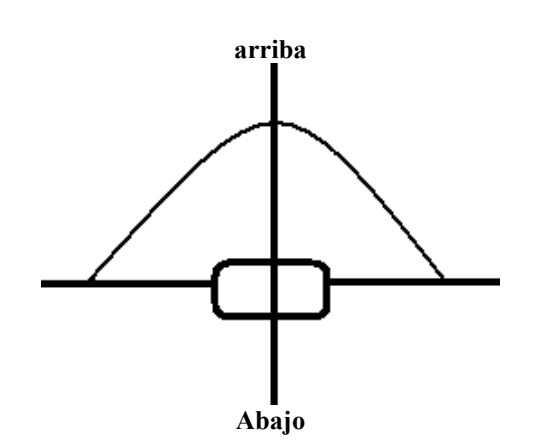
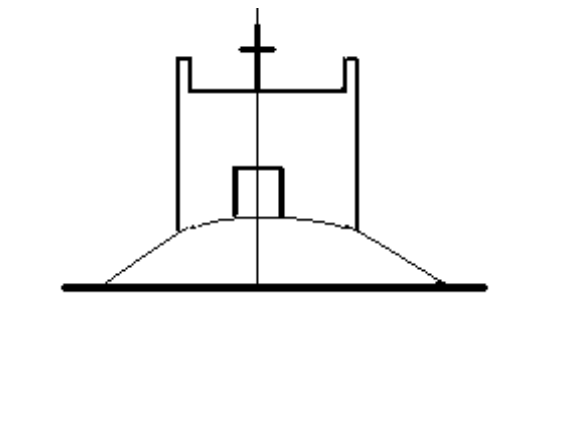
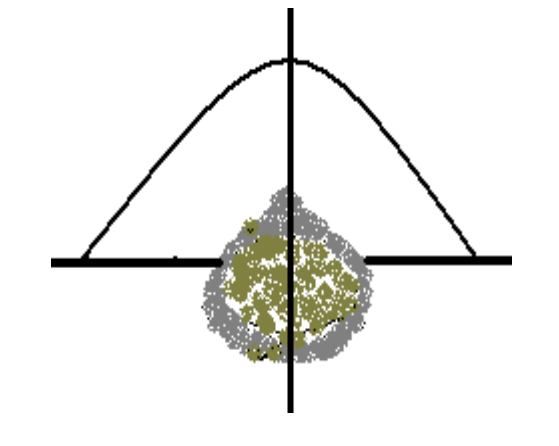
Los santos y vírgenes se encuentran estables en los cerros, a diferencia de los aluxes que por capacidad de movilidad, dictada por su cualidad de vientos. Sin embargo, Estos también se trasladan se mueven en los diferentes planos. De esta manera, encuentro que los santos, vírgenes y *aluxo'ob* están dentro del conjunto de creencias que están en equilibrio y se adaptan en los ámbitos de interacción con el ser humano. Las tres figuras simbólicas y religiosas se encuentran en una dinámica coherente para la población maya, incluso se relacionan entre ellos, como se muestra en el relato el relato de don Benito que se encuentra en el capítulo dos. Por lo cual, los mayas no encuentran conflicto al expresar la religión católica y establecer una relación con los seres no humanos propiamente mayas, pues estos se integran al conjunto de creencias de los seres no humanos.

Los seres que aquí hemos estudiado tienen diferencias claras. Se encuentran en un sistema que no es rígido ni arbitrario. Sin embargo, permiten las contradicciones en éste ya que comparten elementos de le dan poder como la serpiente, además San Diego puede entrar a la cueva para acompañar a la Virgen de Chuiná o que San diego sea entendido como un viento que habita en los cerros del oriente. Es posible que esto se permita porque para los devotos que no le son rígidas las reglas cristinas puede permitirse traslapar esos signos de poder propios de los seres sobrenaturales. Sin embargo, todos estos seres mantienen una identidad definida que le permite no mezclarse con los otros. Cada uno de estos seres se encuentre en “unidades discretas sometidas a las mismas reglas”.<sup>850</sup>

---

<sup>850</sup> N. Wachtel, *El regreso de los antepasados...*, op. cit., p. 553.



Eje	<i>Balamo'ob y aluxo'ob</i>	<i>San Diego de Alcalá</i> <i>(Patrono de la comunidad de Nunkini)</i>	<i>Virgen de Chuiná</i> <i>(Virgen del santuario de Chuiná)</i>
<i>Horizontal</i>			
<i>Vertical</i>			

Cuadro 4. Relación de los planos –vertical y horizontal- en que interactúan los *Balamo'ob y aluxo'ob*, San Diego de Alcalá, y la Virgen de Chuiná

### 7.3.3. Símbolos y significados del espacio religioso *sacra* para la cosmovisión maya

En este apartado se reflexiona sobre el significado que se le dan a los símbolos de la geografía de la comunidad maya de Nunkiní. Todos estos simbolismos forman un conjunto que conforman un todo. Lo cual lo presento a continuación. Elementos simbólicos a través de los que se relacionan la comunidad con el santuario de Chuiná (cuadro 5).

El espacio *sacra* se define como el espacio en que se realizan los actos religiosos. Para los mayas los espacios *sacra* son lugares que han cobrado un valor excepcional en el territorio de la comunidad como la casa, el solar, la milpa, el monte (entendido como la parte no cultivada).

Los *ka'kab* (cerros de piedras), las cuevas, los *chultunes* o pozos, entre otros forman parte de un todo, es decir, cada uno de estos elemento se sobreentiende en el ámbito simbólico en relación con el resto, lo cal forma el todo de los espacios que habitados por seres sobrenaturales.

	<i>Comunidad maya</i>	<i>Santuario de Chuiná</i>
<b><i>Cerro</i></b>	Los cerros, en su mayoría montículos prehispánicos, son habitados por los <i>balamo'ob</i> y <i>aluxo'ob</i> .	El cerro natural que se encuentra en el santuario es el más importante de Campeche. Es habitado por una Virgen.
<b><i>Cueva</i></b>	Los pozos o cuevas son la entrada a los lugares habitados por seres sobrenaturales que <i>cuidan</i> los terrenos.	Es pozo pequeño que en la narrativa es grande. En la mitología, de la cueva brota un chorro de agua, el cual se considera un elemento <i>suyuh</i> .
<b><i>Fuente de agua</i></b>	Los ojos de agua proveen de agua <i>sujuy</i> que posee las características del espacio del que provee.	El agua de la laguna y de la cueva es considerada “bendita”.
<b><i>Piedras</i></b>	Las piedras son objetos en los que pueden habitar los seres sobrenaturales. Las piedras grandes que destacan en el paisaje, pueden ser el medio de transito entre el plano infraterrestre y el terrestre de los seres no humanos.	Las piedras de Chuiná son las puertas a la casa de la Virgen. Ante las piedras se presentan los peregrinos para saludar a la Virgen, entregándole los presentes.
<b><i>Sacrificio de infantes</i></b>	Fenómeno que forma parte de la mitología maya. Actividad relacionada con las cuevas. Son el <i>k'eex</i> que solicita la Virgen.	En la cueva del cerro de Chuiná se debe hacer un sacrificio de nueve niños recién nacidos.
<b><i>Reptiles</i></b>	Las serpientes son dominadas por los seres sobrenaturales poderosos.	Las serpientes, iguanas y lagartos cuidan su espacio encantado.

<b>Número nueve</b>	Se utiliza como en aspectos mágicos. Está asociado a las nueve direcciones del cosmos.	Elementos de la geografía se asocian al número nueve: el número de lagunas.
<b>Relevos</b>	Las <i>pixano'ob</i> relevan a otras en el espacio en que murieron.	Las almas que mueren por castigo relevan a las que murieron en el período festivo anterior.
<b>K'eex (cambio)</b>	El <i>k'eex</i> es un cambio con el espacio en que se habita. Por medio del cambio se establece la reciprocidad con el cosmos.	El <i>k'eex</i> es un objetos con la forma de la petición a la Virgen, éste se cambia por el objeto real.
<b>Viernes Santo</b>	Es un día sin Dios, por lo que es un día de libertad para los seres que no asociados con Dios.	La Virgen de Chuiná cobra el sentido negativo. Este día, ella puede atacar a personas que se encuentren en el santuario.

Cuadro 5. Relación de los elementos simbólicos en la comunidad maya y el santuario de Chuiná

De acuerdo a esta relación es posible identificar que existe una correspondencia entre los símbolos y creencias en torno a estos de los mayas de la comunidad. Creencias que son parte de la forma en que se comprende el cosmos, espacios que son habitados por seres no humanos, también significativos.

### 7.3.3.1. Las serpientes: animales compañeros de los seres poderosos

Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan dejan ver, a través de una revisión general, que en diversas culturas mesoamericanas –totonacos, mexicas, mayas, tzeltales, tzotziles, huaves, entre otras- las serpientes se muestran con diversos aspectos relacionados con la tierra, entre los que podemos destacar que se les asocia simbólicamente<sup>479</sup> a los tres planos del cosmos: celeste, terrestre e inframundo. Además de que se considera a la serpiente animal protector de los montes y “la bestia” predilecta de los cuidadores del monte. A través de una revisión de varios estudios etnográficos, los autores afirman que existe una estrecha relación del monte sagrado con el Dueño. Además proponen que las serpientes están vinculadas al monte sagrado, esto de acuerdo a imágenes relacionadas al Templo Mayor.<sup>480</sup>

Por su parte, en el conjunto de creencias de los mayas actuales, encontramos tres aspectos de las serpientes vinculados al espacio: 1) las serpientes grandes y de aspecto dominante esta vinculada al Boxak'tun, cueva ceremonial. Esta serpiente se muestra

<sup>479</sup> Los autores mencionan que la serpiente asocia como protectora de la riqueza subterránea, como protectora de los animales del monte y como la serpiente emplumada. A. López Austin y L. López Lujan, *El monte sagrado..., op.cit.*, Págs. 156-162.

<sup>480</sup> *Idem.*

como el elemento que permite la transición de las personas de un nivel humano a otro de conocimientos y poder; permite acceder a un mundo que mitológico y no preciso. Al ser tragadas las personas por ella entraran en un espacio en el que realizaran las pruebas de iniciación. La serpiente es un conector con el espacio del inframundo.

2) Las serpientes son los animales compañeros de los *aluxo'ob*; de las vírgenes de Chuinán y Santa Gertrudis Cobo; y de San Diego de Alcalá, seres sobrenaturales de poder que habitan en los cerros. No obstante, cuando una serpiente se le encuentra en el monte se le asocia a los *aluxo'ob*, aunque siempre se explica que se le vio porque estaba cerca algún cerrito. Espacios habitados por los *aluxo'ob*.

Al entrar en la categoría de animal compañero, las serpientes, también se muestran protectoras de los seres sobrenaturales, al espacio en estos se encuentran y, además, tienen la facultad de poder ingresar, por medio de los pozos, al interior de los cerros, espacios habitados por los poderosos seres sobrenaturales. Cabe señalar que, también, la serpiente se conceptualiza como el nahual de San Diego, sin embargo, este aspecto no está relacionado propiamente con la concepción del espacio maya.

Por otro lado, además de la serpiente la Virgen de Chuinán tiene como animal compañero a otros reptiles: las iguanas y los lagartos. Las iguanas cumplen con una función muy similar a la de las serpientes son uno de los elemento simbólicos que identifican a los “lugares encantados”. Estos reptiles cuidan la entrada al interior del cerro y el espacio de la Virgen. El lagarto, por su parte, es un animal compañero y protector de la Virgen. Ésta sale a pasear montada en su lomo, este animal es su cuidador. En la mitología de Chuinán, el lagarto es un animal que protege a la Virgen castigando a los que la ofendan dudando de su poder. Para los peregrinos la relación de dominio de la Virgen sobre el lagarto, animal muy temido, permite legitimar el poder de ésta.

En la concepción maya actual identifique que los reptiles están mayormente vinculados al plano terrestre, y tienen la capacidad de acceder al inframundo. Lo que le da la posibilidad de acompañar a los seres sobrenaturales que habitan los cerros. En el caso de la serpiente que se encuentra en la cueva Boxak'tun, el animal es el medio que permite la transportación de las personas al inframundo, pues los humanos no tienen la capacidad de acceder a ese nivel del cosmos. Entonces, la serpiente conduce a la persona a un nivel habitado por los seres que otorgan el conocimiento a la persona para ser especialistas de lo sagrado. Lo cual sucede por un rito de paso. De manera que, en el

conjunto de creencias de la cultura maya sobre el espacio, se relaciona a las serpientes con los espacios sagrados y por ende con los seres no humanos en estos habitan.

#### 7.3.4. El espacio y las *piixano'ob*

En la concepción de mundo maya existen tres categorías de permanencia de las almas en el espacio terrestre. En la primera, las almas se quedan habitando indefinidamente el espacio que habitaron en vida. Es decir, se quedan en las casas o terrenos en que vivieron. Razón por la cual se debe entregar alimento a la *piixan* cada año. El alma lo demandará. Pero si no se entrega el alimento requerido por el alma castigará a las personas que se quedaron habitando la casa. En algunos casos el alma *Balam*, la que es más fuerte que las demás, se quedará en la casa haciendo maldades cuando se encuentra molesta. Asimismo, las personas que se suicidan y sus almas no pueden ir al cielo, por lo cual se entierran fuera del panteón. Estos aspectos de la relación de las almas con el espacio son los más conocidos en torno a la concepción de los muertos en la cultura maya. Sin embargo, existen otras dos formas de conceptualizar a las almas en relación al espacio que ofrecen una mayor complejidad.

La segunda categoría refiere a las almas que por alguna razón mueren fuera de la casa, ya sea en las calles del pueblo o el monte, y se quedan habitando el lugar en que murieron. De permanecer en ese lugar las almas buscarán jalar a alguien, es decir, que alguien más muera allí para que el alma anterior pueda soltarse, ya que una vez ocupado el espacio por una alma ya no es posible dejarlo vacío.

La tercera categoría de las almas en relación al espacio consiste en que si las personas mueren por “castigo de terreno”, es decir, murieron por haber sido abrazados por un “viento malo” y llegaron a la muerte, sus almas habitaran en “el cerro” que habita el *alux* que se la llevó consigo. Las almas se quedan con los *aluxo'ob* en los cerros hasta que otra alma muera y pueda hacer su relevo o sustitución. Es decir, al morir otra persona por las mismas causas, su *piixan* “relevo” a la anterior. Esta misma categoría abarca lo que sucede en el santuario de Chuiná: las almas que mueren por “castigo de la Virgen” se quedan con ella en el cerro y la laguna, esperando hasta el siguiente año para ser sustituidas y poder soltarse. Las almas se quedan por un ciclo ocupando los espacios en que habitan los seres sobrenaturales poderosos: los *kakab* (cerros) y el cerro de Chuiná. En ambos casos, se trata de las almas que murieron por el castigo, es decir, por la acción de los seres sobrenaturales.

Es posible que los seres no humanos sean antepasados que se quedaron unidos a los espacios, pues no es posible dejarlo desocupado. También, se debe considerar la posibilidad que el cerro es un espacio religioso, el cual está ocupado por almas dándoles con ello el sentido de vida, y de asociación a los antepasados. Los cuales no se quedan permanentemente en ese plano terrestre. Lo cual le da dinamismo al espacio, considerándolo no estático. Es posible que los seres sobrenaturales poderosos sean los antepasados que, simbólicamente, se quedaron habitando los espacios. También la concepción del espacio sagrado habitado por almas le da un sentido de poder o de energía vital al espacio.

### **7.3.5. *k'eex*: cambio con el espacio**

A diferencia del apartado anterior, en la concepción del espacio maya existe una categoría que considera una relación de los seres vivos con el espacio sagrado. Se trata del cambio (*k'eex*). En este caso existe un relevo o sustitución pero de seres vivos, es decir, de cuerpos que aún tienen sangre y alma. En este caso se cambia a seres con vida -animales o humanos- con los seres que ya habitan en el espacio. Lo cual se muestra en el relato de María Cobo. Ella asegura que aunque escarben en el cerro profundamente no van a encontrar a la Virgen, pues necesitan entregar nueve niños para ella pueda salir. Es decir, el sacrificio se comprende como un cambio (*k'eex*) de almas pero con sangre con la tierra. Entonces, en el acto de sacrificio de animales o de personas se cambia un alma por otra.

Para comprender mejor lo anterior exploramos el *k'eex* en otros espacios en que interactúan los mayas. Antes se debe considerar que una de las formas más importantes en la cultura maya para establecer un orden es el sentido de reciprocidad con el espacio en que se habita. Lo que le da equilibrio al sistema de la relación entre seres sobrenaturales y el grupo social. En la tierra se construye la casa; en ella viven las personas; se realizan actividades productivas como el cultivo, la cacería y la crianza de animales. Por lo anterior se debe entregar un *u k'eex* (su cambio), ya que este terreno está vivo y demanda vidas. El *k'eex* consiste en darle al terreno un sacrificio de animal en cambio a la vida de las personas o animales que viven en éste. Por la acción que realizan los mayas con el *k'eex* (cambio) es posible sugerir que se considera a la tierra viva por sí misma, es decir, no porque en éste habite un ser humano determinado.

En este sentido el *k'eex* es un cambio de vidas. Lo dicho por Isabel Moo lo ejemplifica, se dice “*kin t'sa'ah u k'eex*” (le doy su cambio) al terreno.<sup>481</sup> Ella afirma que “si no le das el cambio [al terreno] te lleva a ti, tú pasas a ser el *k'eex*”. El *k'eex* es una aspecto de la cultura que implica la constante relación con la tierra.

El *k'eex* también se hace con los vientos que han “abrazado” a una persona. Sucede que los vientos están tomando la energía vital del cuerpo provocando que llegue a la muerte. Entonces se le hace un *k'eex* con una gallina. El viento pasa a abrazar a la gallina para tomar la energía vital del animal. Se trata de un cambio de vida por otra.

De acuerdo a lo anterior, el *k'eex* es una acción propiciada por las personas para dar el cambio a la tierra, pues se comprende que la tierra requiere vidas que tomara de todas formas. Por tal razón se le entrega el cambio de un animal que la tierra no busque el cambio con la vida de alguno de los miembros de la familia. De forma similar sucede en los cerros habitados por las vírgenes, pues la tierra demanda vidas que dejara de pedir hasta que se le entregue el *k'eex* de los nueve niños recién nacidos, lo cual no sucederá pues la ética y moral de los mayas no permitirían.

El *k'eex* se remite a una época ancestral. El sentido que tiene es identificado desde una época muy antigua, con el sacrificio humano o de animales. Hemos visto que el *k'eex* es un cambio con la tierra, que se puede decir, un cambio de vidas en los espacios de interacción humana -el terreno de la casa y del solar-. Son espacios que si no se les hace un *k'eex* la tierra tomara la vida que requiere.

Hemos visto en el capítulo anterior que el cambio de vidas no es la única forma de hacer el *k'eex*. En la lógica maya, el cambio se puede hacer dando un objeto con la firma formas de los que se esta pidiendo. Anteriormente, se dan figuras de cera para sustituir lo que se cambiaba con los Dueños de los animales, por ejemplo, se entregaba un figura de venado por un venado para la cacería. Formas similares suceden con los santos. Por ejemplo, en el santuario de Chuiná los peregrinos mayas entregan algunas figuritas de latón, llamadas en español “milagritos”, con la forma de lo que se le pide a la Virgen -un hijo estudioso, salud en cualquier parte del cuerpo, animales, milpa-. Es decir, se establece un cambio. Antiguamente estas figuritas se hacían de cera de abeja con la forma de lo que pedían a los santos y las entregaban como *k'eex* (cambio). El *k'eex* implica sustituir lo que da por otro simbólicamente. Esto con el sentido de que se debe devolver lo que se toma para que se mantenga el equilibrio.

---

<sup>481</sup> En español los mayas llama “terreno” a un espacio delimitado donde se vive y trabaja.

La Virgen de Chuiná es un ser con mucho dominio sobre el espacio en que habita, pues ella puede hacer *k'eex* (cambio) con los devotos. Tiene tanto poder que da protección contra aspectos de la naturaleza, tales como huracanes, ayuda a obtener buenas cosechas, alivia enfermedades difícil y desconocidas, esto se hace por medio de *k'eex* de cambios.

### **7.3.6. Tiempo y espacio: calendario festivo y Viernes Santo**

Las fechas de la fiesta, se conjuntan espacio y tiempo sagrado en el que los santos se encuentran en el plano terrestre con capacidad de acceder al inframundo susceptible al contacto con los humanos, por lo cual se presencia es perceptible por los peregrinos. Aunque, la Virgen está en el cerro, los días de fiesta es el tiempo para puede salir a los alrededores del santuario para dejarse ver por los peregrinos. La observación de la naturaleza organiza al tiempo en ciclos agrícolas -tumba del terreno, de fertilidad para la siembra, la cosecha y descanso de la tierra, entre otros-.

La Virgen de Chuiná, en este día, sale a pasear por la laguna. Si es vista por alguien ésta puede castigar duramente. Ella es un ser dual, pues es un ser aliado del humano y en Viernes Santo se torna muy peligrosa. La virgen es un ser dual, es considerada como un ser benéfico y su opuesto. Durante los primeros días de su fiesta la virgen se encuentra en el cerro conviviendo con los peregrinos. En esos días se le considerada un ser poderoso que hace participes a los peregrinos de su poder. Sin embargo, durante el Viernes Santo, día con connotaciones negativas en la cultura maya, la Virgen se muestra de la manera negativa también.

En suma, los seres sobrenaturales que habitan en los cerros son considerados súbditos de Dios, por lo cual el Viernes Santo, por ser el día en que éste muere en la cruz, de acuerdo a la doctrina católica, entonces la tierra se encuentra sin Dios. Por lo tanto, los seres que habitan en los cerros que tienen como animal compañero a las serpientes las dejan libres, es en ese tiempo cuando realmente las serpientes pueden ser peligrosas por sí mismas. Es decir, estos animales pueden atacar sin que este ataque sea asociado algún “ser no humano”. Por lo cual, el Viernes Santo es tan importante para la población maya, ya que no se encuentran protegiendo en el plano terrestre los *ahuxo'ob* San Diego de Alcalá.



#### 7.4. Espacio religioso *signa*

El cerro, la cueva y los sitios con agua son formas geográficas con especial significación para los mayas. La unión de estos signos geográficos adquiere mayor relevancia, pues el cerro y los pozos, están conectados simbólicamente, ya que son la entrada a los espacios donde viven los seres no humanos. De ese espacio que en conjunto forman un todo simbólico: espacio habitado por los seres no humanos de poder, cada parte –es agua, la tierra, las piedras y las plantas- se convierte el elemento *signa* primordial para trasladar a ese espacio en conjunto.

Entre los mayas de Nunkiní el espacio *signa* puede estar representado por objetos, como el *sáastun* (piedra blanca), que es utilizado por los *j'meno'ob* como elemento de adivinación. A través de su observación, el *j'men* se comunica con los *aluxes*, ya que éste se obtiene de los cerros donde habitan dichos seres sobrenaturales. De igual forma, las piedras *ka'* (piedras de molienda) encontradas en los *ka'kab*, cerros habitados por los *aluxo'ob*, pueden ser elementos que se representan al espacio *signa*. Es decir, que este objeto traslada la morada del *alux* a otro espacio, como lo es la casa.

Sin embargo, otras formas también complejas de conectar los espacios. Por ejemplo, los *aluxo'ob* habitan en los cerros, pero al caminar por los montes, y en espacial en los caminos que siguen de un cerro al otro, se hacen rituales con relación a ellos. Existe, entonces, un sentido que fundamenta de entregar comida ritual a las entradas de las casas de los *aluxo'ob*. Cuando de entregar el alimento ritual, por ejemplo, a los seres que habitan en el monte, se hace el ritual en el solar de la casa. Sin embargo, se establece la conexión en la entrega del alimento son los seres de la milpa utilizando un objeto *signa*, es decir, un elemento proveniente del terreno al que se va a entregar la milpa, con ello se establece la conexión simbólica en el ritual.

Asimismo, el trabajo constante de los campesinos en los cultivos es sin duda uno de los vínculos más sólidos que se crean entre el ser humano y el espacio. No obstante, los mayas se vinculan a ellos mismos con los espacios religiosos por medio de otros mecanismos, por ejemplo, la práctica de enterrar el cordón umbilical en los espacios a los que va a estar vinculado el monte o el fogón según el sexo. Ahí, pueden tener una parte de sí mismos en el espacio en el que habitan.

#### 7.4.1. Del espacio simbólico al espacio religioso para los mayas de Nunkiní

Los objetos que los peregrinos toman del santuario de Chuiná, por ejemplo, cuando se hace la peregrinación. El agua de la laguna, por ejemplo, o de la cueva, es el elemento que más se llevan los peregrinos. La utilizan para curar a los miembros de la familia o vecinos. El agua es el elemento de mayor poder del santuario, pues “esa agua pura, es agua bendita, es agua milagrosa”.<sup>482</sup> Otros elementos como la tierra, plantas y veladoras tienen la misma esencia que el agua. Para los mayas estos elementos son *suyuh*, es decir, puros y no contaminados. Por estas razones se usan prioritariamente para curar enfermedades, pues es la sacralidad del espacio lo que permitirá a la persona recobrar la salud. Estos elementos son untados, bebidos y guardados, o esparcidos en los terrenos. Obtener estos objetos es uno de los motivos más importantes para asistir al santuario de Chuiná. Con estas acciones los peregrinos establecen relación simbólica con el espacio de origen.

Los mayas realizan peregrinaciones de distintas características –la peregrinación dedicada a la virgen de Guadalupe en diciembre, peregrinación a iglesias católicas y la peregrinación al santuario de Chuiná- tiene objetivos distintos. Las peregrinaciones se pueden ver en dos categorías: las que están en la euforia del reto y de la hazaña al cumplir un esfuerzo físico significativo envuelto en un halo de sacralidad; y la que se realiza para acudir a un espacio al que se tiene como tradición asistir, pues evoca múltiples significaciones para los peregrinos mayas. No obstante, la peregrinación cubre aspectos importantes para la sociedad. En este trabajo se ha centrado en la relación de la sociedad maya con su santuario y lazos que se crean de forma religiosa mantener la relación con este espacio. Peregrinar cobrando funcionalidad religiosa.

Asimismo, para los peregrinos mayas es posible vincularse con el espacio el depositar el cabello, ropa o telas, fotografías o escritos en el cerro. Estos objetos representan los favores hechos por la Virgen a los peregrinos. No es posible identificar el origen de esta práctica, pero actualmente está muy difundida entre la población maya (*Fotografía 36*).

Algunas enfermedades pueden eliminarse cuando los peregrinos se sumergen en las aguas de la laguna de Chuiná. Por otra parte, el agua recolectada de la laguna de Chuiná también es utilizada para proteger el pueblo de los huracanes, entre otros

---

<sup>482</sup> Benito Tamay, Habitante de Pucnachén, 6 de enero de 2007.

fenómenos ambientales. Una devota menciona que el agua que lleva a su casa cada año la coloca en la puerta de su casa como protección de los huracanes.<sup>483</sup> Otro elemento del santuario de Chuiná que se lleva a los pueblos de origen es la tierra del cerro. Ésta se esparce en los terrenos de cultivos con la finalidad de que crezcan adecuadamente.



*Fotografía 36.* Angelica Ek entrega su cabello como promesa a la Virgen de la Concepción en la iglesia de Nunkiní

Así, los objetos que se obtienen del santuario en los días de fiesta tienen la potencialidad de conectar al peregrino o al territorio de su comunidad con el espacio religioso del santuario. En otras palabras es posible decir que a través de la acción del peregrinar se conectan dos territorios, y con ello los peregrinos pueden recibir y participar de los dones de la Virgen, como por ejemplo curar algunas enfermedades y proteger a los familiares, cultivos y animales.

En la tradición maya es importante tener la protección o cuidado de los seres poderosos. La familia en la comunidad realiza una comida ritual para presentar a los hijos los aluxes, para que los conozcan y los cuiden. Lo mismo sucede con la virgen de Chuiná, los mayas acuden al santuario a presentarla a ésta para que cuide a los hijos

<sup>483</sup> Testimonio de una visitante al santuario de Chuiná. 60 años. Por otro lado, durante la segunda mitad del siglo XVI, se registraron algunos sacrificios en época de huracanes, ya que eran vientos muy violentos que mataban a una importante cantidad de personas y animales de caza, destruían las milpas y tiraba los árboles. Para evitar el enojo de los dioses, los mayas de Sotuta Yucatán ofrendaron los corazones de dos muchachos. M. Isabel Campos G. *La llama divina...*, *op. cit.*, p. 230.

pequeños, pues son ellos los que son más vulnerables a las enfermedades de la naturaleza. Como lo muestra el testimonio de Venancia Cob, quien relata que “yo lleve a mis gemelas cuando me las entregaron, para presentarlas a la Virgen, para que me las cuidara y hasta ahora no se han enfermado”.<sup>484</sup> Al presentar el niño a la Virgen o al “santo patrono” se considera que estos no desconocerán al niño y lo protegerán a lo largo de su vida. Al igual que en la comunidad de Nunkiní se presentan a los niños a los seres protectores, que en la comunidad son los “*aluxes*”.

### 7.5. Normas éticas y valores sociales que permiten la relación con el espacio

La enfermedad que es provocada por la acción de los seres sobrenaturales se le conoce como castigo de terreno. Al entablar una relación de ayuda con los *aluxo'ob* se acuerda en entregarles alimento ritual a cambio de que estos cuiden los terrenos y animales. Si los campesinos no llegan a cumplir su parte del trato, los *aluxo'ob* mandará señales para que se cumpla el acuerdo. Estas señales consisten en enfermar con calentura, dolor de cabeza, vómito, diarrea, y poca o nula energía vital de alguien de la familia o del animal muy apreciado. Si no se le hiciera caso a estas señales la persona podría morir. De esta manera, la enfermedad se le adjudica a la acción de los seres sobrenaturales.

Para los mayas no es posible abandonar la práctica de entrega de comida ritual a los seres no humanos que habitan con éstos, ya que la enfermedad e incluso la muerte son latentes. Las reglas que son un elemento fundamental para la continuidad de las actividades de la sociedad. Estas actividades van más allá de su forma material, ya que éstas tienen valor por sí mismas, como actividades que expresan y son parte del sistema simbólico de la cultura.

Entre la sociedad maya todos los sitios habitados por seres sobrenaturales se encuentran protegidos por normas que al no ser respetadas puede provocar graves consecuencias. En el caso de Chuiná se deben respetar las reglas tasitas relacionadas con la protección de la Virgen. Una de estas reglas es que durante su fiesta sólo se puede permanecer en el sitio hasta el jueves.<sup>485</sup>

Por otro lado, es de vital importancia en las actividades religiosas de los mayas que éstas se realicen en armonía, sin pleitos y con una convivencia alegre entre las personas que participan. Esto con el fin de agradar a los seres sobrenaturales. En

<sup>484</sup> Conversación con Venancia Cob Cahun. Ocupación partera. 75 años. Tepakán, Calkiní, Campeche.

<sup>485</sup> Aunque la imagen que se encuentra en el santuario es la virgen de los Dolores prefiero llamarla “Virgen de Chuiná” ya que los devotos así la reconocen.

particular, en el santuario de Chuiná no se debe mostrar molestia y mucho menos burlarse de la Virgen, pues ella castigará esa actitud. Don Tino, un campesino que vivió en los alrededores del santuario, lo pudo comprobar. Él cuenta que una señora dijo “cómo voy a tomar esa agua, está sucia..., [y por esto] se ahogó”.<sup>486</sup> Así, insultar, enojarse, burlarse o menospreciar son las actitudes más rechazadas por la Virgen.

En otro sentido, una de las reglas más contundentes es la de continuar realizando las prácticas rituales, cumplir con promesas hechas a los santos. Pues, de cumplir con los acuerdos establecidos con los seres no humanos de poder puede provocar consecuencias terribles en la salud sobretodo. En ello, puede peligrar la cosecha y la salud del individuo, miembros de la familia o en la sociedad en conjunto. En ese sentido, para cada familia de la comunidad de Nunkiní, es prioritario continuar con las prácticas religiosas y con la serie de actividades religiosas que la constituyen.

Las promesas hechas a los seres con que entabla una relación de reciprocidad, es decir, obtener el cumplimiento de una petición realizada obliga a la persona a dar algo a cambio. De no hacerlo así, el infractor puede esperar consecuencias que van en contra de su bienestar. La sociedad indígena, resiste al cambio por medio de diversos mecanismos, uno de ellos es que al haber entablado un compromiso con algún ser poderoso, en el caso de Nunkiní, podemos mencionar al *alux* o *Balam*, a la Virgen o al Santo. Con tal compromiso los mayas estarían obligados a continuar con las acciones que sostengan esa relación.

### **7.5.1. Cambio y continuidad**

Hasta ahora, me es posible sugerir que las sociedades mayas tienen un alto sentido de identidad ante sus costumbres y creencias. Lo que estas mismas generan una serie de mecanismos que les permiten conceptualizar en mundo con estructuras basadas en un sistema engranado en múltiples aspectos de cultura. Lo que permite a la sociedad que a la información que se introduce en el sistema de creencias se interpreta con base a las creencias con el ser humano puede entender el mundo en que habita.

Para la sociedad el romper con la continuidad de sus actividades religiosas va más allá de lo tangible, pues se presenta con grandes riesgos para la estabilidad de la sociedad el no continuar con las prácticas rituales ancestrales. Conservar la realización

---

<sup>486</sup> Benito Chim Aké, 64 años. Habitante de Nunkiní, Campeche. Noviembre de 2009.

de los rituales permite mantener el orden del cosmos. El castigo es uno de los mecanismos más temidos, que obliga a mantener una relación adecuada con el espacio, donde se genera y mantiene la estabilidad en la producción agrícola, apícola, ganadera, entre otras; familiar; y social. A través de esto se mantiene la creencia indígena de no abandonar una promesa, pues el no cumplirla implica obtener un castigo fatal.

## Conclusiones

Los aspectos religiosos de la cultura maya están permeados por la religión católica. A partir de estas creencias se conformó un sistema cosmológico y religioso que se integró a las creencias mayas sobre el mundo. La integración de estos dos sistemas cosmológicos lo podríamos llamar “maya cristiano”. En éste, cada elemento de la cosmología se mantiene en equilibrio con los demás elementos que son parte del sistema de creencias. De acuerdo con esto, es posible aproximarse a la comprensión de la cosmovisión maya a través del estudio de conceptos y categorías cristinas. Los mayas, basados en la integración de conceptos propios y cristianos, conciben al “espacio” de forma coherente y funcional a sus creencias. En éstas se involucran aspectos religiosos y sociales. Existen mecanismos que permiten a la cultura transmitir creencias sobre el cosmos, los cuales son funcionales en la dinámica social de la comunidad.

La cultura maya articula al espacio a partir de un complejo sistema de símbolos que mantienen una coherencia sistemática e integra cada parte en una unidad. Es decir, la cultura maya logra conformar el espacio basada en múltiples componentes, por lo que cada uno de estos elementos está conectado con otros para formar un todo. En otras palabras, busco explicar que la estructura del cosmos, conceptualizada por los mayas, establece como totalidad a puntos del espacio que reúnen al cerro, cueva, y fuente de agua, espacios que simbólicamente tienen la facultad de conectar a los tres niveles verticales y a los cuatro sectores horizontales del cosmos.

A través de la investigación realizada, he identificado que la sociedad maya, basada en aspectos de su cosmología, tiene un vínculo con el espacio generado a partir de dos categorías: los espacios económicos; y los cosmológicos. En cuanto a los primeros, se puede decir que se conforman a partir de las actividades económicas que en éste se realizan. El espacio económico está delimitado por fronteras geográficas establecidas por las actividades económicas. En cuanto a los segundos, se conforma un espacio que concentra aspectos simbólicos conformados en la cosmovisión. Estos espacios se estructuran de acuerdo a complejos sistemas culturales construidos a partir de los lineamientos que marcan los fenómenos de la naturaleza. Estos lineamientos tienen la trayectoria del sol como elemento estructurante. Es decir, la estructura del

cosmos está basada en el entendimiento de los fenómenos naturales y las interpretaciones que la sociedad hace sobre éstos.

Las fronteras económicas están reflejadas en la geografía natural. Estas fronteras remiten a las actividades económicas que el grupo social realiza en el espacio. Sin embargo, el espacio económico tiene otros elementos conformantes: un punto simbólico de ese espacio (con un referente físico) y seres sobrenaturales que lo habitan. En la comunidad de Nunkiní existen fronteras delimitadas por la dinámica de las actividades económicas, en las cuales habita un ser sobrenatural: en el monte está asociado al señor del monte; la milpa a los *aluxo'ob*; El Petén al señor del monte protector y su contraparte, a un ser peligroso, el Lokok Peek'; y las montañas de Escárcega a la Virgen de Chuiná. De manera que cada espacio económico está habitado por un ser sobrenatural que corresponde a las características de ese espacio.

La segunda categoría del espacio referida arriba, los espacios cosmológicos, refieren a los espacios simbólicos que existen en la mayoría de los espacios económicos. Estos espacios, independientemente del espacio económico que sea, presentan formas geográficas similares -un conjunto formado por un cerro, una fuente de agua y un pozo-. Este simbolismo remite a aspectos profundos de la cosmovisión maya. Además de que estos están estructurados de forma compleja, lo que se deja ver con claridad en los rituales mayas asociados a la actividad agrícola.

Estudiar la concepción del espacio desde su origen permite comprender los aspectos culturales que le dan sentido al espacio con determinadas características simbólicas -cerro, cueva y agua-. La organización del cosmos se establece en una dinámica entre los planos horizontal y vertical. Precisamente, el cerro permite el vínculo entre las actividades que se realizan en el nivel terrestre y la conexión con los planos de arriba y abajo.

A través del espacio simbólico se detectan elementos simbólicos que se asocian entre sí, pero no de forma evidente, pues son producto de artificios de la cultura y se convierten en elementos códigos. Es decir, los elementos código son polisémicos, remiten a múltiples significaciones, pero son expresados en un sólo elemento. Por ejemplo, el número nueve refiere a la concepción del espacio en forma cuadrada en la que se concideran la reunión de las cuatro direcciones, las cuatro esquinas y el centro del cosmos. Todo lo cual se vincula al inframundo.

Los espacios simbólicos, entendidos como puntos geográficos ubicados al interior de cada frontera económica, se comprenden como centros simbólicos, pues son



habitados por seres sobrenaturales que protegen el espacio. Cada uno de esos seres muestra en su conformación simbólica un aspecto particular o propio, el cual está basado con las características físicas que tiene el espacio económico y, por supuesto, en la forma en que la sociedad se ha vinculado a este espacio. Por ejemplo, hablemos del caso de la región de las montañas en donde se encuentra el santuario de Chuiná, la sociedad se estableció en éste obteniendo importantes recursos económicos, por lo que estableció un centro simbólico que reunía los tres elementos esenciales –cerro, cueva y agua-, elementos importantes para los mayas. En este lugar se estableció un ser sobrenatural poderoso: la imagen benefactora de la Virgen mariana. En el caso contrario pongamos por ejemplo a El Petén, espacio económico importante por la extracción de chicle, huano y otros recursos, es un espacio peligroso por la abundancia de animales salvajes y las inclemencias del tiempo, por lo cual ahí habitan: un ser protector, el señor del monte; y, a su vez, un ser que peligroso, Lokok Peek’.

Los espacios económicos, al tener un centro geográfico simbólico, habitado por seres sobrenaturales, posibilitan al ser humano a crear una relación con éstos. Relación que se lleva a cabo por medio de la actividad ritual. El establecimiento de centros simbólicos habitados por seres sobrenaturales es legitimado ante la sociedad, ya que con esto se establecen los elementos que sostienen los principios cosmológicos del conjunto de creencias mayas. El espacio simbólico, al cumplir con estos aspectos – espacio delimitado por una actividad económica, centro simbólico habitado por un ser sobrenatural apegado a las creencias mayas- le da la posibilidad a la sociedad de crear vínculos con éste, ya que cumple con los elementos que tienen un sentido profundo en el conjunto de sus creencias. A partir de estos elementos la sociedad maya reconoce el espacio como simbólico y con esto lo reconoce como un centro de poder.

Se debe destacar que el *Balam* y el *alux*, San Diego de Alcalá y la Virgen de Chuiná son entidades sobrenaturales que tienen características simbólicas que corresponden a las creencias establecidas en la cosmovisión maya. Por ejemplo, mientras los *aluxo’ob* recorren los cuatro sectores de la superficie terrestre y ayudan a las personas en las labores productivas; los santos están estables en el centro de la comunidad y acceden plano cósmico de arriba, por lo que protegen y vigilan a la comunidad; por su parte la Virgen de Chuiná puede acceder a los tres planos cósmicos, aunque está más asociada a la tierra. Por ejemplo, cuando no es tiempo de fiesta, ella no va al cielo, como sucede con San Diego Alcalá, sino que se encuentra en el interior del cerro. Por lo cual cada ser sobrenatural habitante del espacio simbólico tiene una

conformación simbólica propia y concordante con la estructura del cosmos de la cosmología maya.

En suma, el espacio delimitado por fronteras económicas, en el que se ha creado un punto simbólico, adquiere un sentido religioso. El ser humano busca relacionarse con el espacio por medio de la actividad ritual. Ésta es entendida como la actividad humana que permite el intercambio con el espacio, reactivando con este acto su energía vital. La presencia de los seres sobrenaturales le permite a la sociedad comprender el espacio como dinámico que requiere de ser reactivado ritualmente para mantener sus cualidades de poder.

Es posible identificar dos aspectos que permiten la relación ritual con el espacio religioso, los cuales se mantienen por medio de dos elementos fundamentalmente: la entrega del alimento ritual y la entrega de un alma. uno, se refiere a la relación con *aluxo'ob* principalmente; los seres sobrenaturales trabajan para ayudar a los productores en su trabajo, por lo cual requieren un pago: comida ritual; otro, está más relacionada con el *k'eex*, el cambio de almas, refiere a el sacrificio de un ser vivo ya sea animal o humano para entregar a los seres sobrenaturales que habitan en los centros religiosos.

De acuerdo con mi investigación, los *k'eex* se realizan con la función de cubrir con las demandas de los seres sobrenaturales -los *aluxo'ob* y la Virgen de Chuiná- que en la concepción maya pueden acceder a un eje vertical y por lo tanto se conectan al plano infraterrestre, es decir, a la tierra. Hemos visto que los cambios o entregas rituales de vidas se hacen con los seres sobrenaturales que tienen dicha capacidad, además, se ha registrado en la narrativa que las almas que se entregan a estos seres sobrenaturales, o que ellos toman, se quedan cohabitando con estos seres en los espacios que habitan: lo cerros. De acuerdo con esto, es posible proponer, que en la concepción maya, la tierra requiere de almas para continuar viva o permitiendo el ciclo productivo de los cultivos y de las sociedades. Estos espacios necesitan ser habitados por almas para seguir teniendo vida.

El espacio simbólico, es decir, el que es habitado por los seres sobrenaturales y que cumple con algunos elementos sustanciales en la geografía, no puede quedarse desocupado, es decir, sin almas y por lo que deben ser sustituidas al cumplirse un ciclo, generalmente dictado por un periodo festivo o ciclo productivo. En otras palabras, si no se hace el cambio ritual, como las costumbres mayas lo obligan, en el siguiente periodo debe morir alguien por la acción del ser sobrenatural, ya que el espacio debe ser

ocupado por otra alma. De acuerdo al conjunto de creencias de los mayas de Nunkiní, esto sucede en el cerro de Chuiná, habitado por la Virgen, al igual que en los cerros de la comunidad, habitados por los *aluxo'ob*.

Cuando las almas de los seres vivos mueren por la acción ritual o por la toma de vidas a través de la enfermedad de terreno ocupan los espacios simbólicos, los cerros. Es posible que las almas se queden en el plano infraterrestre, de manera que las almas están ocupando la tierra misma. Este mismo fenómeno sucede en el terreno de la casa. La narrativa asegura que el terreno de la casa, como espacio delimitado, jala a los niños de la familia por no haberle entregado el alma de ser vivo ritualmente. Por lo cual, es posible afirmar que en la lógica del pensamiento maya la tierra requiere de almas - humanas o de animales- para no perder la continuidad del cosmos, es decir, para mantener activa su energía que permite la producción agrícola, la reproducción humana.

A través de la relación con los seres sobrenaturales, la sociedad crea vínculos religiosos con el espacio en que estos seres habitan y por ende con la tierra. Esto permite mantener el espacio con energía vital. Entonces, si las almas no se entregan por medio de un ritual, los seres sobrenaturales las tomarán a través de la enfermedad. Por tal razón ésta, la enfermedad de terreno, es muy temida y cuando se presenta en un miembro de la familia se busca restablecer el daño, es decir, se entrega el cambio (*k'eex*), la vida de un ave en cambio a la vida de la persona que ha sido abrazada por los *aluxo'ob*, seres sobrenaturales asociados al espacio. Por su parte, en el santuario de Chuiná la Virgen provocará la muerte a las personas que no cumplan con las normas del santuario.

Es importante resaltar que las almas que ocupan el espacio son precisamente los espacios simbólicos habitados por los *aluxo'ob* y por la Virgen de Chuiná, seres que tienen acceso al inframundo. Por lo cual están asociados a la tierra. A estos seres se les hacen los cambios, una *píxan* por otra, porque las almas tienen una actividad dinámica, es decir, son sustituidas cada periodo de tiempo. Ésta es una actividad que no debe suspenderse. Lo cual permitirá que la tierra esté activada, y que tenga energía vital para que siga viva.

En la concepción maya un espacio religioso es aquel con el cual se ha entablado una relación a través de actividades rituales. Para lo cual requiere el cumplimiento de varios puntos –el establecimiento de una frontera económica, la ubicación de un centro simbólico dictado por la presencia de un cerro, una fuente de agua y un pozo, que esté

habitado por un ser sobrenatural y acciones rituales asociadas a éste-. La forma que posibilita la continuidad de dicha cadena es el establecimiento de una relación personal con el espacio. Es decir, las personas toman una parte de este espacio para trasladarlo a otros espacios y para que funcione como un objeto protector. Muchas veces, esa parte del espacio, se colocan en las partes enfermas del cuerpo, lo que posibilitaría el tener contacto constante con el espacio simbólico: centro simbólico habitado por un ser sobrenatural poderoso. De igual forma, el ser humano puede ser parte del espacio simbólico al depositar en éste una parte de su cuerpo –cordón umbilical o cabello-. Creando un vínculo de pertenencia entre el individuo y el espacio.

El origen del santuario de Chuiná es aún desconocido, aún se presenta confuso. Sin embargo, en las creencias de la población maya en este espacio se conjuntan elementos fundamentales para sea conceptualiza como espacio religioso destacado. El santuario es el centro de un espacio económico habitado por una Virgen asociada al plano terrestre. Los aspectos simbólicos generados por el santuario de Chuiná tienen correspondencia con otros aspectos simbólicos generados en la comunidad de Nunkiní. Por ejemplo, a la concepción de San Diego como un ser masculino, asociado al plano celeste y a los *aluxo'ob*, seres que dominan los cuatro sectores del plano horizontal, se une la de la Virgen de Chuiná asociada al plano infreterrestre. A través de las connotaciones simbólicas de estos tres seres sobrenaturales: los *aluxo'ob*, San Diego de Alcalá y la Virgen de Chuiná el grupo maya de Nunkiní se vincula con el espacio de forma global.

Por último, los mayas de Nunkiní, como sucede con los mayas de la península de Yucatán, se asumen como los responsables del buen funcionamiento del cosmos. En su lógica, se llevaría al caos al mundo (muertes por malas cosechas y enfermedades sobrenaturales) si no se manufactura el equilibrio cósmico a través de la reciprocidad ritual. La tierra está alimentada por dos elementos: comida y energía vital. Este equilibrio es mantenido por mecanismos culturales que se rigen por las normas éticas y morales de los mayas con relación al espacio. Por lo que la sociedad maya no puede suspender las acciones que permiten mantener el equilibrio cósmico. Estos sentidos sociales sobre el espacio se ven reflejados en la serie de acciones que involucran a los espacios de la comunidad y al Santuario de Chuiná.

Se presenta como una necesidad reflexionar en el cumplimiento de los objetivos de la investigación. Considero que únicamente a través de una investigación que aborde ampliamente el problema del espacio para la sociedad maya peninsular, es posible

conocer en profundidad los aspectos sociales, económicos y religiosos que permiten que el santuario indígena actualice una serie de creencias sobre la estructura del cosmos, y con esto, se conforme como un centro religioso que cobra tanta importancia para la población maya.

A través de esta investigación se ha logrado una aproximación a la red religiosa que conforman los espacios de la comunidad de Nunkiní. Cada uno de estos espacios y sus concepciones permiten ser integrados en el sistema de la estructura del Universo coherente y con equilibrio en la cosmología maya actual.

## Índice de fotografías, figuras, mapas y cuadros

### *Fotografías*<sup>487</sup>

1. Iglesia de Sabcabchén . . . . .	44
2. La Iglesia de Hool . . . . .	48
3. Virgen de Hool . . . . .	48
4. Cerro y laguna de Chuiná . . . . .	55
5. Cerro de Chuiná . . . . .	56
6. Laguna de Chuiná . . . . .	56
7. Imagen de la Virgen de Chuiná sobre las piedras . . . . .	56
8. Estandarte entregado a la Virgen en el cerro de Chuiná . . . . .	56
9. Vista aérea de la Reserva de la Biosfera protegida Los Petenes . . . . .	63
10. El Petén lugar de vegetación selvática. Vista desde el exterior . . . . .	65
11. El Petén lugar de vegetación selvática. Vista desde el interior . . . . .	65
12. Hacienda de Tankuché: casa principal . . . . .	69
13. Hacienda de Tankuché: chimenea donde se desfibra el henequén . . . . .	69
14. Presidencia y parque del pueblo de Nunkiní en 1934 . . . . .	75
15. Alvino Collí, creador de partido socialista. <i>Fotografía familiar</i> . . . . .	77
16. Escena de los <i>Dzules</i> siendo quemados frente al ceibo de la plaza de Nunkiní. Autor, hija de Hilda Ávila. Nunkiní . . . . .	78
17 y 18. Elaboración del <i>Ts'uli k'aak'</i> por los pobladores de Nunkiní . . . . .	90
19. Antorchista de Nunkiní . . . . .	92
20. <i>Pib'</i> , horno de tierra. Familia Táab Haas . . . . .	98
21. <i>Pibi pollo</i> recién horneados. Familia Táab Haas . . . . .	99
22. Elaboración de <i>hanal piixan</i> . . . . .	99
23. <i>Ka'o'ob</i> . Piedras de molienda halladas en los cerros de piedra . . . . .	108
24. Casa construida sobre un <i>ka'kab</i> (cerro) . . . . .	112
25. Cueva Boxak'tun. Exterior . . . . .	118
26. Cueva Boxak'tun. Interior . . . . .	118
27. El Remate, lugar donde se formó a Lokok Peek' . . . . .	123
28. <i>Lokok</i> (cera) de abejas silvestres . . . . .	123
29. Uno de los montículos de <i>Kamayamúul</i> . . . . .	140
30. Al encender la vela, comienza formalmente el tiempo ritual . . . . .	167
31. Sacrificio de guajolote durante el <i>janli kool</i> . . . . .	168
32, 33 y 34. Preparación del <i>janli kool</i> . . . . .	169
35. Entrega de la comida ritual . . . . .	170
36. Entrega del cabello como promesa a la Virgen de la Concepción en la iglesia de Nunkiní . . . . .	210

---

<sup>487</sup> Todas las fotografías son de la autora a excepción en de los casos en que se señale lo contrario.

*Figuras*

1. Mapa de Los Petenes .....	64
2. Exterior e interior de la casa maya, y su mobiliario .....	107
3. Esquema de la posición del sol en los solsticios .....	130
4. Aspecto de los <i>aluxo'ob</i> : el <i>alux</i> bueno .....	133
5. Aspecto de los <i>aluxo'ob</i> : el <i>alux</i> real malo .....	133
6. Los nueve puntos del cuerpo humano en que se aplica la medicina .....	152
7. Relación de los nueve niveles del inframundo y los nueve sacrificios .....	155

*Mapas*

1. Vista satelital del santuario de Chuiná .....	50
2. Ubicación geográfica de los pueblos que comprenden la Sección Municipal de Nunkiní. (Tomado de INEGI) .....	59
3. Territorio que ocupa la Reserva de la Biosfera de Los Petenes .....	62
4. Ubicación de los montículos o <i>ka'kab</i> en la comunidad de Nunkiní .....	111

*Cuadros*

1. Rezos pronunciados en la ceremonia del <i>janli kool</i> .....	176
2. Aspectos del pensamiento maya respecto al santuario de Chuiná .....	192
3. Relación de la geografía simbólica del santuario de Chuiná para los mayas de Nunkiní .....	193
4. Relación de los planos –vertical y horizontal- en que interactúan los <i>Balamo'ob</i> y <i>aluxo'ob</i> , San Diego de Alcalá, y la Virgen de Chuiná .....	200
5. Relación de los elementos simbólicos en la comunidad maya y el santuario de Chuiná .....	201

## Bibliografía

- Álvarez, Cristina, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. Vol. 1, México: UNAM, 1997.
- Aranda, Raúl Carlos, “Al pie de los volcanes: Sociedad Naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración”, México: Tesis ENAH, 2006.
- Arnábal Gunam, Tomas, “Chuiná”, en *Algo para ser contado. Narrativa, autores campechanos*, Campeche: ISSSTE, 1990.
- Bajtín, Mijail, *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus, 1989.
- Baños, Othón, “El hábitat maya rural de Yucatán: entre la tradición y la modernidad”, en *Relaciones, otoño*, vol. 23, número 92, Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán, 2002, pp. 159-194.
- Barabas, Alicia M., “Introducción una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, 2003.
- \_\_\_\_\_ (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas de México*, 3 tomos, México: INAH, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH, Porrúa, 2006.
- Barfield, Thomas (ed.), *Diccionario de antropología*, México: Siglo XXI, 2000.
- Barrera Vásquez, Alfredo (ed.), *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: FCE, 1958.
- Barrera Vásquez, Alfredo (et. al). *Diccionario Cordemex. Maya- español, español-maya*, Mérida, Yucatán: 1980.
- Boccaro, Michel, “Vivir es hacer. Volverse “viantepasado” o el dominio del espacio transicional”, en *Espacios Mayas. Usos representaciones y creencias*, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamérica, 2003, pp. 533-576.
- \_\_\_\_\_ *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca. Los aruxes, captadores de antepasados*, Paris: Editions Ductus & Psychanalyse et pratiques sociales, Univerités de Picardie et de Paris, Tomo 7, 2004.
- Bolívar Aguilar, Juan José, *Monografías del estado de Campeche*, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 1996.



- Bonor Villerejo, Juan Luis, *Las cuevas mayas, simbolismo ritual*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- Bourdin, Gabriel L., *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*, Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma De Yucatán, 2007.
- Bracamonte y Sosa, Pedro, *La memoria enclaustrada. Historia de Indígena de Yucatán, 1750-1915*, México: CIESAS-INI, 1994.
- \_\_\_\_\_*La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1680*, México: Ed. Peninsular, 2001.
- Breton, Alain, Aurore Monod y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios mayas. Usos, representaciones y creencias*, México: UNAM, CEMCA, 2003.
- Briceño Chel, Fidencio, *Los verbos del maya yucateco actual. Investigación, clasificación y sistemas conjugacionales*, México: INALI, 2006.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM, 1991, pp. 461-500.
- \_\_\_\_\_*“La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”*, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, 2001, pp. 165-238.
- \_\_\_\_\_*“Introducción”*, en en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, 2001, pp. 15-45.
- Bravo Marentes, Carlos, “Territorio y espacio sagrado”, en Carlos Gama Navarro y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM, México: 1994, pp. 39-49.
- Cabral Pérez, Ignacio, *Los símbolos cristianos*, México: Trillas, 1995.
- Campos Goenaga, María Isabel, “La llama divina: Procesos e informaciones sobre idolatrías en Yucatán (1552-1562)”, México: tesis ENAH, 1993.
- Cassirer, Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas*, México: FCE, T. 1, 2003.
- \_\_\_\_\_*Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, México: FCE, 2003.
- Caso B., Laura, *Caminos de la selva*, México: FCE, 2002.
- Chávez Gómez, José Manuel A., “La recreación del antiguo espacio político. Un *cuchcabal* kejache y el *na'al* kejach Chan en el siglo XVII”, en Tsubasa Okoshi Harada, Lorraine a. Williams- Beck, Ana Luisa Izquierdo (eds.), *Nuevas*

*perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, México: UNAM, UAC, FUNDACION FOR THE ADVANCEMENT OF AMERICNA ESTUDIES, INC., 2006, pp. 57-80.

\_\_\_\_\_ *La custodia de San Carlos de Campeche. Intensión franciscano de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII*, Campeche: Campeche XXI, 2000.

Chuc Uc, Cessia Esther, “Cambio y persistencia de los rituales agrícolas asociadas al maíz, en Nunkiní, Campeche”, Yucatán: Tesis, UADY, 2003.

\_\_\_\_\_ “Ubicación, toponimia y características físicas de Nunkiní”, en *Blanco y Negro*, No. 09, Campeche: INAH Campeche, 2005, pp.15-21.

Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses, el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII Y XVIII*, Méxic: FCE, 1988.

*Diccionario bilingüe Maya-Español*, México: INEA, MEVyT, INALI, 1998.

Alfredo Barrera Vásquez, *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Yucatán: CORDEMEX, 1980.

Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México: UAG, CEMCA, Ambassade De France Au Mexique, INAH, PYV, 2007.

Durán Reyes, Efraín. *Historia de la Iglesia de Hool*, Campeche: Centro INAH Campeche. Octubre 9 de 2003 (*documento inédito*).

Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial, la empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid: Alianza, 1992.

Fuentes Rosado, Aída del Carmen, *Diagnostico de salud de la comunidad de Chuiná municipio de Champotón, Campeche, México*, Campeche: Tesis, Universidad Autónoma de Campeche, 1996.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Obras históricas*, Madrid: Ed. Atlas, 1969.

Gamboa, Jesús Amaro, *Vocabulario del uayismo en la cultura de Yucatán*, Yucatán: UADY, 1999.

García Landa, J. Ángel, *Acción, relato, discurso: estructura de la ficción narrativa*, España: Universidad de Salamanca, 1998.

Galinier, Jacques, *Pueblos de la sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México: INI-CEMCA, 1987.

Gerhard, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.

Girard, Rafael, *Los mayas eternos*, México: Libro Mex-Editores, 1962.

- Gómez Montejó, Alicia E., *Las Juntas Municipales del Estado de Campeche. Una breve descripción*, Campeche: Gobierno de Campeche, 2002.
- Gossen, Gary H., *Los chamulas en el mundo del sol*, México: INI, Serie Antropología Social No. 58, 1979.
- Hoffman, A., (et al). *Manual de bioespeleología (con nuevas aportaciones de Morelos y Guerrero, México)*, México: UNAM, 1986
- López Austin, Alfredo, “Cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México: INAH, 1997, Págs. 471-507.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, T. I, 2004.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El monte sagrado - Templo Mayor*, México: INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- Lotman, Iuri M., *La semiosfera. I. Semiótica de la cultura del texto*, Desiderio Navarro (Ed.), Madrid: Cátedra, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La semiosfera. II. Semiótica de la Cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Desiderio Navarro (Ed.), Madrid: Cátedra, 1998.
- Marion, Marie-Odile. *Fiestas de los pueblos indígenas, identidad y ritualidad entre los mayas*, México: INI, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Antropología de la religión”, en *Teoría e historia de las religiones*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, pp. 31-57.
- Marzal, Manuel M., *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa en América Latina*, Perú: Editorial Trotta, 2002.
- Mauss, Marcel, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral Editores, Obras I, 1970.
- Medina Hernández, Andrés, “Arqueología y etnología en el desarrollo histórico mesoamericano”, en Sugiura, Y. M. Serra Puche (eds.), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Giompera*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, 447-482.
- \_\_\_\_\_. “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, 2001, pp. 67-163.
- \_\_\_\_\_. “Sistema de cargos y cosmovisión: otra vuelta a la tuerca”, en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de Voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México: INAH, 2005, pp. 321-346.

Medina Un, Martha y Lourdes Rejón Patrón, “El santuario de Chuiná, Campeche. Centro de una región histórica y cultural” en *Investigadores de la cultura maya 10*, Tomo II, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, SECUD, 2001, pp. 482-493.

*Monografía del municipio de Calkiní*, Gobierno del Estado de Campeche, Instituto de Desarrollo y Formación social h. ayuntamiento de Calkiní, Campeche.

Montoliu Villar, María, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán Estudios en el Chilam Balam de Chumayel*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

Negrín Baeza, Eduardo, *Informe rendido por el ciudadano Bachiller Eduardo Negrín Baeza*, Champotón, Campeche: [s/e], 1942.

\_\_\_\_\_ “En las aguadas de Chuiná”, en *Huella, revista bimestral, Literatura, ciencias y artes*,[s/l]: Año 1, Núm. 1, abril, 1944, pp. 31-32.

Okoshi Harada, Tsubasa, “Los Canul y los Canché: una interpretación del “Códice de Calkiní”, en Tsubasa Okoshi Harada, Lorraine a. Williams- Beck, Ana Luisa Izquierdo (eds.), *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, México: UNAM, UAC, FUNDACION FOR THE ADVANCEMENT OF AMERICNA ESTUDIES, INC., 2006, pp. 29-56.

\_\_\_\_\_ “Kaax (monte) y Luum (tierra): la transformación de los espacios mayas en el siglo XVI”, en *El mundo maya: miradas japonesas*, México: UNAM, 2006.

Orihuela Gallardo, María del Carmen. “Tras los pasos de la diosa Ixchel. El espacio sagrado entre los mayas de Campeche”, México: Tesis, ENAH, 2005.

Orihuela Gallardo, María del Carmen y Roberto Rodríguez Soriano, “Mecanismos de legitimación social de los *h'meno'ob* en Nunkiní, Campeche” en *Los investigadores de la cultura maya*, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, Volumen XVII, Tomo II, 2009, pp. 333-346.

\_\_\_\_\_ “Actualizando el pasado: los restos arqueológicos de la cosmovisión de la comunidad maya de Nunkiní, Campeche” en *Los investigadores de la cultura maya*, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, Volumen XVIII, 2010.

Pampa Arán, Olga, “Juri Lotman: actualidad de un pensamiento sobre la cultura”, en *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, [s/l]: BUAP, No. 24, julio-diciembre de 2001, pp. 47-70.

Prémont, Henri, *Los misterios de la Luna, y las influencias sobre nuestro comportamiento*, España: Arias Montano, 1990.

Quintal Avilés, Ella F., “Vírgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo”, en *Mesoamérica*,[s/l]: No. 39 (junio de 2000), pp. 287-304.

- Quintal Avilés, Ella F. (et. al.), “U Lu’umil maya w’iiniko’ob: La tierra de los mayas”, en Alicia Barabas (coorda.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, 2003, pp. 273-360.
- Quezada, Sergio, *Breve historia de Yucatán*, México: El Colegio de México, 2001.
- Redfield, Robert, *Yucatán: una cultura de transición*, México: FCE, 1944.
- \_\_\_\_\_, *La pequeña comunidad, sociedad y cultura campesinas*, Habana: Editorial ciencias sociales, 1973.
- Reserva de la Biosfera de Los Petenes (borrador). Programa de conservación y manejo*, México: Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2006.
- El ritual de los Bacabes*, Traducción de Ramón Arzapalo Marin, México: UNAM, 1987.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Cien de México, 3 Vols., 2002.
- Scholes, F. y Roys R., *Los chontales de Acalan-Tixchel*, Mario H: Ruz y Rosario Vega (trads.), France V. Scholes y Ralph L. Roys, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, CIESAS, 1996.
- Shadow, Robert y María Rodríguez Shadow, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas una aproximación*, México: Universidad Autónoma de México, 1995, pp. 81-114.
- Toffin, Gérard, “Modelos arquitectónicos y orden especial. Observaciones sobre los espacios mayas y la antropología del espacio. Comentario final” en Alain Breton, Aurore Monod Becquelin, Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios mayas. Usos representaciones creencias*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2001, pp. 673-685.
- Tompson, Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, México: Siglo XXI, 2004.
- Turner, Víctor, *The ritual Process: Estructure and Anti-estructure*, Chicago: ALDINEI DE GRUYTER, 1969.
- Vargas Pacheco, Ernesto, *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis anticipando el futuro*, México: UNAM, 2001.
- Vargas Pacheco, Ernesto y Carmen Orihuela Gallardo, “Descubrimiento, conquista y colonización de México: El contacto”, en *América, contacto e independencia*, Madrid: Gobierno de España, 2008, pp. 56-81.
- Villa Rojas, Alfonso, *Estudios etnológicos. Los mayas*, México: UNAM, 1975.

\_\_\_\_\_. “Conceptos del espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México: UNAM, 1986, Págs. 119-167.

\_\_\_\_\_. *Los elegidos de dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México: INI, 1987.

Vogt, Evon Z., *Ofrendas para los dioses*, México: FCE, 1979.

Voloshinov, Valentín, “La palabra en la vida y la palabra en la poesía”, en *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 106-137.

Wachtel, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México: CM, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE, 2001.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México: El Colegio de México, 1984.

### **Referencias documentales inéditas**

*Auto en carta de quejas a la corona por parte de los indios de Tzuctok añadida a la probanza de Pablo Paxbolón*. ING, Tira 12.

*Memorial que presenta Francisco Sánchez Serdán*. AGI, Tira 12.

*Probanza de Francisco Maldonado*. ING, Tiras 1-12.

*Entrevista realizada por Adriana C. Estrada Ochoa a María Cohuo*. Habitante de Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán.

### **Fuentes en línea**

INEGI [en línea]

<http://mapserver.inegi.gob.mx/geografia/espanol/estados/camp/imgs04/campeche.pdf>

Montiel Ortega, Salvador y Luis Manuel Arias Reyes, *La cacería tradicional del mayab contemporáneo: una mirada desde la ecología humana*, p. 23. [en línea]

[http://www.mda.cinvestav.mx/proy\\_fauna/caza\\_yucatan2008.pdf](http://www.mda.cinvestav.mx/proy_fauna/caza_yucatan2008.pdf)

Campeche y economía [en línea]

<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoestatal/campeche/opcion06.html>

### **Testimonios**

#### **Municipio de Calkiní, Campeche**

***Calkiní***

Felipe Aguilar  
Manuela Chi Tamay

***Nunkiní***

Hermenegildo Kahum  
Nemesio Haas Kantú  
Luis Ek  
Segundino Naal  
Erasmo Haas Ac  
Aurora Colli  
Juan Bautista  
Irene Moo Chi  
Alejandro Moo  
María Chim Haas  
Isabel Moo Colli  
Dina Ek Collí  
Verónica Haas  
Genaro Ek  
Nictaha  
Juan Collí  
Enrique Naal  
Familia Collí Ek

***Tankuché***

Vidal Paat Colli  
Transito Kanul Colli  
Laurentino Huchin Chim  
Isabel Canul  
Benito Chim Aké

***Pucnachén***

José Efraín Dzul Naan  
Benito Tamay

***San Nicolás***

Concepción Naal

***Tepakán***

Venancia Cob Cahum

**Hechelchakán, Campeche**

José Dolores Ortíz kamal

**Halacho, Yucatán**

Clara Barredo Tuun

Raquel Canché

**Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán**

María Cohuo

**Ticumul, Yucatán**

Juan Kamal

**Chuiná, Champotón, Campeche**

Encarnación Sarabia

Alfonso Castillo

**Distrito Federal**

Eduardo Negrín Baeza