



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

**EL SIMBOLISMO AGRÍCOLA EN LA NARRATIVA MAYA**

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

PRESENTA:  
MARÍA DEL CARMEN ORIHUELA GALLARDO

TUTOR PRINCIPAL  
DR. JOSÉ ALEJOS GARCÍA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DR. SAÚL MILLÁN VALENZUELA  
PROGRAMA DE MAESTRIA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS  
DR. ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MÉXICO, DF. MAYO DE 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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



*a Roberto y  
a Emilia*



## Agradecimientos

Agradezco profundamente al Dr. José Alejos García por la valiosa orientación académica brindada a lo largo de muchos años. Mi mayor agradecimiento al Dr. Saúl Millán Valenzuela por la guía dada durante la investigación. Asimismo, mi total agradecimiento al Dr. Roberto Martínez González por su generosa disponibilidad para orientar y discutir los temas de interés aquí trabajados. En estos tres grandes maestros reconozco su labor académica en las aulas de clase, así como en la discusión de temas antropológicos. Tuve así la fortuna de aprender de sus seminarios y de su reflexión sobre los temas que conformaron la investigación que aquí se presenta. Con ellos tengo una deuda académica infinita. Asimismo, agradezco a la Dra. Gabriela Rodríguez Ceja y a la Dra. Eliana Acosta Márquez por los enriquecedores comentarios hechos sobre este escrito.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por la invaluable formación académica que recibí en sus aulas. Asimismo, agradezco a CONACYT por la beca otorgada durante el transcurso de mi doctorado. No menos importante es mi agradecimiento al Posgrado en Estudios Mesoamericanos por las facilidades otorgadas para la realización de un prologado trabajo en campo.

Mi más profundo agradecimiento a las personas de diferentes comunidades mayas que me permitieron acercarme a su cultura de múltiples formas. Sin duda, esta investigación no hubiese sido posible sin la interese y la valiosa colaboración de muchísimas personas que directa e indirectamente ayudaron

en la recopilación de información etnográfica. Durante los años que duró esta investigación tuve la enorme fortuna de coincidir con importantes miembros de la sociedad que me ofrecieron generosamente sus palabras y conocimiento, el cual se encuentra plasmado en este escrito. Sin más, a la confianza recibida de los mayas sólo me resta devolver mi compromiso por comprender y transmitir adecuadamente el sentido con que ellos expresan sus ideas y creencias. Agradezco en general a la población de la comunidad de Nunkiní, especialmente a Isabel Moo, a don Dimensio, que en paz descansa, a sus hijos Silvia y Sam Haas, y a don Juan ko. Igualmente agradezco a los pobladores de las comunidades de Pucnachén y Tankuché particularmente a don Gilberto Ek y a don Vidal Pat, así como a su familia, amigos entrañables con los que tuve la fortuna de convivir muy de cerca. Hago un agradecimiento póstumo a don Rómulo Herrera Colli, de la comunidad de Siho, igualmente a don Francisco de Yaxché, pues sin su confianza y generosidad no hubiera sido posible registrar aspectos relevantes de la cosmovisión de sus comunidades. De la comunidad de Tiholop agradezco a la familia de don Vicente, todas personas extraordinarias. De la comunidad de Yaxché a Angélica, a don Vicente y a todos los miembros de esta increíble familia. Asimismo, agradezco a Eli Casanova por su contribución a esta investigación, ya que con su apoyo en campo descubrí aspectos muy destacados de la cultura maya actual.

Por último, agradezco infinitamente a Roberto Rodríguez Soriano por tanto apoyo y solidaridad mostrada durante el proceso de elaboración de este trabajo. Igualmente, le agradezco a Emilia por la alegría que trajo su presencia a mi vida. Así, no tengo más que sentirme sumamente afortunada por haber coincidido con tantas personas extraordinarias.

## Índice

### Introducción

[11]

|   |    |
|---|----|
| Planteamientos y metodología de la investigación .....          | 12 |
| La agricultura como modelo social entre los mayas .....         | 15 |
| Sistemas sociales a partir de la cacería y la agricultura ..... | 22 |
| Narrativa: transmisor de la cultura .....                       | 24 |
| Aproximación al problema .....                                  | 28 |

### Capítulo I

#### Contexto histórico e identidad maya

[33]

|   |    |
|---|----|
| Contexto histórico de la región de estudio .....      | 33 |
| Planteamientos sobre identidad .....                  | 45 |
| Identidad maya .....                                  | 46 |
| <i>K'ank'abiok</i> : milpero maya .....               | 48 |
| Construcción de la identidad del campesino maya ..... | 50 |
| Creación de los animales por Jesús .....              | 56 |
| Maíz y seres humanos: algunas semejanzas .....        | 59 |
| La cacería y la mitología del venado .....            | 61 |

### Capítulo II

#### Noción de persona maya: cuerpo y alma

[67]

|   |    |
|---|----|
| Noción de cuerpo entre los mayas contemporáneos .....   | 70 |
| El trato funerario de los muertos entre los mayas ..... | 76 |
| Noción de alma entre los mayas .....                    | 79 |



|   |     |
|---|-----|
| El espíritu bueno y el espíritu malo; el sentido indígena del alma múltiple . . . . . | 84  |
| <i>Wayaz</i> : un alma que parece cuerpo . . . . .                                    | 91  |
| Concepciones mayas sobre algunos animales . . . . .                                   | 97  |
| Cazar viento . . . . .  | 103 |
| Principios mitológicos del cuerpo y el alma maya . . . . .                            | 104 |

**Capítulo III**  
**Entre personas, animales y otros seres**  
[107]

|   |     |
|---|-----|
| Algunos seres que pueblan el universo maya . . . . .                    | 108 |
| Los objetos antiguos y sus vientos . . . . .                            | 112 |
| Los aluxes y los objetos . . . . .                                      | 113 |
| Personas viento entre los mayas peninsulares . . . . .                  | 114 |
| Aluxes: personas fabricadas . . . . .                                   | 120 |
| El cuerpo de los aluxes para los mayas de Campeche . . . . .            | 127 |
| La concepción de vientos depredadores: el mozon y los aluxes . . . . .  | 132 |
| La actualidad de los aluxes en Tiholop y Yaxché . . . . .               | 136 |
| Los aluxes para los mayas de Yaxché . . . . .                           | 139 |
| Alianza, intercambio y parentesco entre diferentes colectivos . . . . . | 143 |
| El rapto de humanos por los báalam es. . . . .                          | 153 |
| La participación de los aluxes en la cacería . . . . .                  | 155 |
| Cuerpo social de los vientos . . . . .                                  | 157 |

**Capítulo IV**  
**El ganado y su construcción en el sistema cosmológico maya**  
[167]

|   |     |
|---|-----|
| Algunos aspectos del ganado a partir de la cosmovisión maya . . . . . | 167 |
|---|-----|

**Capítulo V**  
***J'men*: iniciación, don y alianza**  
[185]

|   |     |
|---|-----|
| <i>J'men</i> : especialista ritual maya . . . . .           | 185 |
| Para los mayas, ¿quién es el especialista ritual? . . . . . | 188 |
| El quehacer del <i>j'men</i> . . . . .                      | 189 |

|  |     |
|--|-----|
| El <i>j'men</i> para la sociedad . . . . .                                       | 190 |
| Proceso de construcción social del <i>j'men</i> . . . . .                        | 192 |
| Proceso de aprendizaje del <i>j'men</i> . . . . .                                | 193 |
| Iniciación de los <i>j'meno'ob</i> de acuerdo a la mitología . . . . .           | 197 |
| Iniciación de los especialistas mayas . . . . .                                  | 203 |
| El <i>j'men</i> y la palabra enigmática . . . . .                                | 210 |
| El <i>j'men</i> y el espacio . . . . .   | 212 |
| <i>Sáastun</i> : herramienta ritual del <i>j'men</i> ligada al espacio . . . . . | 214 |
| Ritualización del <i>sáastun</i> . . . . .                                       | 217 |
| El <i>j'men</i> y la relación con los espíritus femeninos . . . . .              | 218 |
| El <i>j'men</i> y cacería . . . . .  | 220 |
| El <i>j'men</i> y su intercambio para tener el don . . . . .                     | 222 |
| La conformación social de los <i>j'meno'ob</i> . . . . .                         | 226 |

**Capítulo VI**  
**El intercambio entre los mayas**  
[231]

|  |     |
|--|-----|
| El don, intercambio y depredación entre los mayas . . . . .              | 231 |
| El intercambio en la actividad agrícola y en la cacería . . . . .        | 235 |
| El espacio y su importancia en las relaciones con los báalames . . . . . | 242 |
| <i>U k'eex lu'um</i> : el cambio del terreno . . . . .                   | 244 |
| El dar, recibir y devolver . . . . .                                     | 247 |
| “Los malos vientos” y la enfermedad . . . . .                            | 251 |
| La enfermedad . . . . .  | 254 |
| El intercambio y enfermedad de terreno . . . . .                         | 257 |
| El ser humano como alimento de los báalames y las potencias . . . . .    | 258 |
| El canibalismo entre los mayas . . . . .                                 | 262 |
| Acerca del <i>k'eex</i> . . . . .  | 265 |

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| <b>Conclusiones</b> . . . . . | 269 |
|-------------------------------|-----|

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| <b>Bibliografía</b> . . . . . | 287 |
|-------------------------------|-----|



## Introducción

Investigar el sistema y estructura sociales de pequeños grupos de personas que comparten concepciones particulares implica buscar los fundamentos que sostienen las complejas relaciones del grupo con su entorno social y natural y, por ende, con sus propios conceptos sobre el mundo. El centrarse en la tarea de comprender cómo en las sociedades indígenas de México los seres humanos se consideran a sí mismos para poder establecer relaciones con *seres* con cuerpos distintos al humano, pero con capacidades semejantes, genera muchas inquietudes. Identificar la visión con la que el ser humano se comprende a sí mismo y lo que condiciona su situación en el mundo social en que se desarrolla es un tema de gran complejidad, por lo que para desarrollar dicha tarea deben formularse cuestionamientos tales como, por ejemplo, ¿cuáles son los fundamentos que sostienen modelos sociales y culturales congruentes entre el entorno natural y la actividad económica, social y política que desarrollan los grupos indígenas?

Esta investigación comenzó planteando cuestionamientos sobre la configuración de símbolos del espacio en el que actualmente la población maya de la península de Yucatán desarrolla actividades económicas como la agricultura y la cacería. No obstante, a partir de la revisión minuciosa de los datos obtenidos en campo fue necesario redefinir el tema principal. Debido a que la configuración de signos asociados al espacio surge de la forma en que se sitúa el ser humano en su universo y la forma en que establece relaciones dentro de éste. El origen de estas problemáticas se origina del interés que el grupo social tiene sobre el espacio; interés generado por actividades económicas que se realizan en el territorio (la agricultura, la cacería y la ganadería, por mencionar las principales). Mi objetivo, entonces, se centró en analizar la forma en que dichas actividades inciden en la construcción de la cultura y que permiten generar formas conceptuales que dan sustento al modelo de la cultura maya de la península de Yucatán. Todo lo cual hace comprender que

las concepciones sobre el espacio pueden ser muy relativas al modelo cultural. Con el fin de aproximarme a un universo conceptual tan complejo y acceder a profundas formas culturales mayas, trabajé en el registro y análisis de la tradición oral, la narrativa y la exegesis de las actividades económicas y rituales.

De acuerdo con lo anterior, los objetivos e hipótesis originalmente planteados como línea de investigación estaban centrados en la construcción simbólica del espacio. Sin embargo, con el desarrollo de la investigación se determinó que los signos que rodean aspectos culturales del espacio están determinados por el interés que se tiene sobre éste para realizar actividades diversas. Por esta razón el tema se redefinió, haciendo referencia a problemáticas más amplias y complejas, determinadas por las actividades productivas como la agrícola y la cacería. Asimismo, en este estudio se buscó identificar las concepciones cosmológicas de una serie de actividades económicas que impactan determinantemente a ciertos aspectos de las prácticas culturales. Para aproximarme a las cuestiones planteadas me enfoqué en el estudio de la mitología, la cual me permitió acceder a los ejes conceptuales del circuito de acciones articuladas coherentemente de los mayas.

## **Planteamientos y metodología de la investigación**

A partir del estudio realizado para la tesis de maestría, en la que se realizó una etnografía detallada de las costumbres y cosmovisión de la comunidad de Nunkiní,<sup>1</sup> fue posible identificar algunos de los problemas que aquí se plantean, principalmente el que se refiere a la relación de la estructura social y religiosa con la actividad agrícola. En aquella investigación analicé planteamientos teóricos y datos que enfatizaban la importancia de la actividad económica como el eje a partir del cual se conformaron aspectos culturales de la sociedad maya. Utilizando esta hipótesis como punto de partida comencé a realizar investigación etnográfica. No obstante, los datos rebasaron las categorías teóricas analíticas tradicionales, tales como las de *cosmovisión* y la de lo *sagrado*. Entonces comencé una discusión con los planteamientos antropológicos que sostienen que la actividad agrícola y los fundamentos culturales surgidos a partir de ésta, permiten comprender la cultura maya

---

<sup>1</sup> M. Carmen Orihuela G: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná para la comunidad de Nunkiní, Campeche*, Tesis, FFyL-UNAM: México, 2010.

con modelos más amplios y flexibles. Sin embargo, una enorme variedad de formas sociales y culturales parecen estar asociadas al tiempo cíclico, espacio simbólico, actividad ritual, que no corresponden únicamente a la actividad agrícola. Más bien, son rasgos culturales de gran complejidad que se incorporaron a dicha actividad. Me refiero particularmente a rituales que permiten mantener un intercambio entre seres humanos y otros seres, así como a todas las implicaciones cosmológicas que de estos rituales se generan.

Con los antecedentes revelados en la investigación previa a ésta, se identificó que el problema iba más lejos, pues la actividad agrícola tiene alcances más amplios que involucran simbolismos de objetos materiales y de objetos conceptuales, redes sociales, concepciones de la naturaleza, ritmos temporales y la noción de cuerpo y alma. Quizá, este último sea el tema de mayor complejidad para desarrollar. A partir de todo lo anterior en el trabajo que ahora presento me propuse identificar cuáles son los principios conceptuales que dan sentido a los seres del cosmos maya y de qué manera se hace posible mantener relación con dichos seres.

Para desarrollar los planteamientos arriba expuestos me apoyé en investigaciones que problematizan el paradigma agrícola (que sostiene que a través de la agricultura se genera el modelo social). Uno de los puntos centrales de esta investigación fue determinar en que medida la actividad humana, prioritariamente la asociada a la agricultura, conforma un espacio cultural que permita la formulación de un modelo teórico de explicación e interpretación holístico de la cultura; o si símbolos generados en otras actividades están dando sentido a diversas formas culturales, principalmente las rituales, que se aplican incluso a la actividad agrícola. Estas otras actividades son la cacería y la ganadería, principalmente, aunque existen otras más que pueden ser pertinentes, tales como la recolección.

Para problematizar el modelo agrícola y comprenderlo en profundidad se contemplaron dos categorías de análisis: el descriptivo de aspectos culturales de las actividades agrícola, cinegética y ganadera (incluyendo en esta descripción la actividad ritual asociada a estas actividades); y el interpretativo. A partir de este último, ofrezco una interpretación de las características conceptuales generadas por la agricultura, la cacería y la ganadería, como el orden del cosmos y sus fronteras conceptuales; el tiempo asociado a

la vida ritual, los espacios en los que se desarrolla la producción de maíz, la cacería y la vida comunitaria —pueblo, solar y casa—; así como las nociones de persona y de animalidad.

Con base en lo anterior, las preguntas que han servido de guía y que la investigación trata de responder, básicamente son dos: ¿la cacería, la agricultura y la ganadería como actividades socioculturales afirman o reafirman la construcción de la identidad, de la cosmovisión y de la religión entre los mayas de la península de Yucatán? y en caso de ser afirmativa la respuesta a la anterior pregunta ¿cómo se realiza dicha construcción?

De manera concreta, esta investigación tuvo tres objetivos centrales. El primero fue recopilar y analizar la narrativa del género discursivo de las actividades económicas; el segundo, explicar el proceso histórico-social de la sociedad maya actual; y el tercero, analizar las formas sociales que se generan a partir de las actividades agrícola y cinegética, además de explicar de qué manera estas actividades permiten reafirmar la construcción de la identidad, la cosmovisión y la religión.

La hipótesis principal con la que se trabajó fue que el trabajo agrícola es la actividad a través de la cual se dirigen y configuran concepciones sobre el mundo cultural y la naturaleza, pues muchas de estas dejan de ubicarse en el espacio físico y se trasladan a formas artificiales contenidas en códigos culturales. Asimismo, que la cacería como una actividad, que si bien su práctica antecede a la agricultura, entre los mayas actuales es efectuada en menor proporción a la agricultura y muchas veces está asociada a ésta. Sobre este punto es importante considerar que la cacería genera códigos culturales que aportan símbolos a diversas actividades humanas, principalmente las que están basadas en el intercambio ritual —agrícola, cinegética y ganadera. De esta manera, las tres actividades tendrían implicaciones fundamentales en la construcción cultural. Implicaciones que pueden tanto estar integradas formando una sola o encontrándose de manera independiente.

La investigación se centró en el análisis de las actividades económicas y rituales de la población maya de la comunidad de Nunkiní, Campeche, y de otras vinculadas a la Zona Milpera del oriente de Yucatán, que se ubican en los alrededores de Valladolid. Los datos obtenidos por medio del registro de la narrativa y su análisis me permitieron acceder al género discursivo agrícola, cinegético y ganadero entre. A partir del estudio en profundidad de la tradición oral y narrativa me fue posible conocer la concepción de diversos

simbolismos de la cultura maya peninsular. El estudio de la narrativa maya, entonces, me fue una herramienta metodológica fundamental para el análisis de la cultura maya peninsular. La narrativa está cargada de formulaciones lingüísticas de la tradición oral. Esta última es un elemento central en la permanencia del conjunto de creencias mayas y funge como formuladora y transmisora del conocimiento e identidad maya.

En suma, es posible afirmar que a partir de la práctica de actividades económicas y su permanencia, el ser humano se sitúa y ordena el mundo de acuerdo a un tiempo espacio. Los mayas, con los que se trabaja en este estudio, son un grupo social que remite a las tradiciones y concepciones del cosmos de sus antepasados, actualizándolas constantemente.

### **La agricultura como modelo social entre los mayas**

Al estudiar a las sociedades indígenas de México no nos es posible negar la predominante presencia que tiene la actividad agrícola como elemento constituyente en sus culturas. En particular, se ha propuesto que la sociedad maya peninsular concentra una actividad social, económica, ritual y cosmológica que gira en torno al proceso agrícola. Para sostener esta premisa, algunos autores han reafirmado, a partir de datos etnográficos, la importancia de la actividad agrícola en el desarrollo de la cultura maya propiamente. Comencemos por revisar las propuestas del antropólogo Robert Redfield, quien argumentó que el trabajo agrícola era la actividad prioritaria en las comunidades mayas. El autor señaló que la actividad agrícola interfería en la religión ya que para los mayas las *deidades* principales cuidan e intervienen en el cultivo de maíz. De acuerdo con esta perspectiva, con el estudio de la actividad agrícola sería posible comprender todo un conjunto de creencias de la comunidad que van más allá de la ya de por sí, compleja práctica agrícola. Para Redfield, la agricultura no se queda en el proceso productivo únicamente, sino que determina aspectos fundamentales en la cosmovisión maya.<sup>2</sup>

Por su parte, Andrés Medina apuntó algunas implicaciones que tiene la actividad agrícola del maíz para la conformación de la cultura. Medina consideró que en esta actividad “descansa la supervivencia de un grupo social, el eje a partir del cual se

---

<sup>2</sup> Cessia E. Chuc Uc: *Cambio y persistencia de los rituales agrícolas asociadas al maíz, en Nunkini, Campeche, Yucatán*. Tesis (maestría). Mérida: UADY, 2003.



construyen nociones de tiempo, espacio y persona”.<sup>3</sup> De acuerdo con lo dicho por el autor, es posible decir que para algunos pueblos indígenas agrícolas la actividad ritual de la comunidad está determinada por el periodo que abarca desde la siembra hasta la recolección del maíz, principalmente. Esto implica que la actividad agrícola señala el tiempo y espacio en la actividad ritual.<sup>4</sup>

Sin embargo, la vida cultural de una sociedad está compuesta por múltiples factores culturales y sociales más que por la vida ritual desarrollada en el tiempo cíclico. Más bien, en la vida cotidiana de los mayas se practican diversos rituales que se apartan de la actividad agrícola propiamente. Es decir, los ritmos humanos no están basados sólo en la concepción del tiempo cíclico agrícola o calendárico. Entre los rituales que no se insertan en un ritmo cíclico están los destinados a restablecer la salud, que constantemente se ve amenazada por las enfermedades provocadas por la transgresión de normas sociales. Con relación a lo anterior encuentro que la vida social así como la ritual, con todos sus simbolismos, son más amplias y complejas de lo que el modelo teórico de explicación antropológica, hasta ahora planteado, incluye. Las formas culturales que nos pueden conducir a la comprensión de dicha complejidad son las nociones de persona y cuerpo, salud y enfermedad, y las prácticas conceptualizadas como intercambios y sustitutos rituales, implicadas en los anteriores aspectos.

Michel Boccara, por su parte, propuso un análisis más amplio sobre las implicaciones sociales y culturales que trae consigo la práctica de la agricultura. El autor describe los cambios que se aceptan y los que permanecen en el trabajo agrícola. Boccara identificó que hay cambios sociales no incorporados al trabajo de la milpa porque no ofrecen nada al modo tradicional. En su análisis, Boccara, afirma que “la milpa sigue siendo la base de la cultura del monte [...] Recíprocamente, otras actividades en el monte se organizan alrededor de la milpa: la caza, la ganadería bovina y la apicultura”.<sup>5</sup> Siguiendo

---

<sup>3</sup> Andrés Medina: “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano”, en *Etnoarqueología*. Primer Coloquio Bosch-Giompera, Sugiura, Y. M. Serra Puche (eds.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1990, p. 451.

<sup>4</sup> Considero como *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 lo es entregar comida por medio de una ceremonia a los seres conceptualizados por los mayas como protectores de la milpa.

<sup>5</sup> Michel Boccara: *Introducción. Nacidos de una piedra de maíz. Enciclopedia de la mitología Yucateca. Los laberintos sonoros*, Tomo I. Francia: EDITIONS DUCTUS & “Psychanalyse et pratiques sociales” (CNRS-Universités de Picardie et de Paris 7), 2004, p. 46.

a Boccara, caza y ganadería están, desde un sentido amplio y perfectamente justificado, asociadas a la cultura de la milpa.<sup>6</sup> Dice el autor que en gran medida las personas que se dedican a cazar en el monte trabajan la milpa, aunque, algunas personas pueden optar por ir a la cacería y otras por la agricultura únicamente.<sup>7</sup>

Los mayas, en la actualidad, llevan una forma de vida que responde a un sistema social derivado de un proceso histórico particular. Miguel Bartolomé en el texto de *La dinámica social de los mayas de Yucatán*<sup>8</sup> expuso las importantes diferencias culturales que surgieron en las comunidades mayas debido a su ubicación en alguna de las diferentes regiones de desarrollo colonial. Las diferencias en las regiones está marcada por la fuerte presencia de haciendas henequeneras, maiceras-ganaderas o las que únicamente se dedicaron al cultivo maíz. Como apunta Bartolomé las diferencias culturales son radicales, ya que mientras en la zona henequenera se dejó de cultivar el maíz como forma de sustento, pues los trabajadores recibían un sueldo, en la zona de cultivo de maíz sí se sembraba para la propia subsistencia. Por la clara diferencia en la forma de vida maya que se originó debido a dicha circunstancia, el autor enfatiza que

[a] pesar de que los mayas cultivaban el agave en pequeña escala antes de la invasión, su producción no tenía mayor importancia en relación a las necesidades más significativas de la población, careciendo, por lo que se sabe, de un sistema mítico-ritual que le sea propio. En cambio, y nunca se insistirá demasiado sobre ello, el mundo del maíz es el auténtico mundo maya; ya que es en la relación hombre-maíz donde la cultura teje sus metáforas ideológicas y las plasma en conductas sociales.<sup>9</sup>

Es en la zona maicera, señala Bartolomé, donde los mayas conservan una actividad ritual intensa, lo que origina que en esta zona haya un mayor número de especialistas

---

<sup>6</sup> La milpa o *kool*, en maya, refiere a un lugar de cultivo de maíz como eje, pero que agrupa a un conjunto de elementos sociales, económicos y culturales. En particular, el maíz sembrado en ese espacio se acompaña por diversas plantas, algunas sembradas u otras inducidas. En la milpa se imita la diversidad presente en la naturaleza, la diversidad de plantas la hace un policultivo. Existen diferentes tipos de milpa, todas acordes a los más variados ecosistemas. Además, el conjunto de plantas encontradas en cada milpa se adapta a la cultura y al medio en el que se cultiva. En dicho espacio es posible encontrar plantas comestibles, condimentos, animales para la caza, plantas medicinales, entre otros productos. Se ha llegado a contabilizar hasta sesenta insumos útiles en las milpas. Véase en Marco Buenrostro: “Las bondades de la milpa”, en *Ciencias 92*, octubre-marzo. México: UNAM, 2009, p. 30. [En línea]. Incluso, actividades como la recolección de leña, de frutos y de miel de abejas silvestres, además de la apicultura están asociadas a la milpa.

<sup>7</sup> *Ídem*.

<sup>8</sup> Miguel Alberto Bartolomé: *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México: INI, [1988] 1992.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 278.

rituales dedicados a la vida ritual relacionada con las buenas cosechas. Sin embargo, en dicha zona hay también actividad ganadera, la está también vinculada con la actividad ritual de los especialistas. Según las investigaciones de Bartolomé en la población maya la agricultura está muy asociada a la presencia del *j'men*, especialista ritual, y, de igual forma, a la ganadería. Esta situación abre un panorama muy amplio en cuanto a la forma en que se configuran la asociación conceptual de estos tres elementos esenciales en la cultura maya: la agricultura, el especialista ritual y la ganadería.

Por un lado, Bartolomé identifica que la presencia de los ritualistas en la zona maicera corresponde al complejo trabajo que requiere el cultivo del maíz, así como a las “actividades económicas tradicionales como la caza, la cría de abejas y de algunos animales domésticos, presentan aspectos rituales que deben ser conducidos por los especialistas correspondientes”.<sup>10</sup>

Agricultura, actividad ritual y ganado, y la relación cosmológica con estas actividades son aspectos medulares de la cultura maya analizados en esta investigación. Esto es a partir de que en este estudio se trabaja con comunidades mayas de la zona maicera. La agricultura está dando sentido a una vida ritual compleja y dinámica vigente en la actualidad maya. De forma que podemos deducir de las observaciones de Bartolomé que la vida ritual agrícola y algunas concepciones simbólicas pudieran estar más apegadas a la actividad agrícola maya con todo lo que su actividad conlleva.

Retomo los argumentos de Redfield y de Medina cuando proponen que la cultura, y la conformación social y religiosa maya están determinadas por la agricultura. Los autores, cada uno por su parte, expresan una postura rígida ante el problema de las sociedades agrícolas. Sin embargo, en esta postura no se destacan los rasgos estructurales de la sociedad agrícola en los que se incluyen a los seres del cosmos maya. De acuerdo con los planteamientos de los autores, estos no incluyen dispositivos simbólicos o signos que, si bien, forman redes con la agricultura; también lo hacen con otras actividades como la cacería, ganadería y apicultura, más aun, incluyendo el tiempo y espacio en que se practican. En función a problematizar el paradigma agrícola, dirigiremos esta investigación a acercarnos al análisis del modelo social mesoamericano la actividad cinegética, la ganadera y las características simbólicas que se derivan de su práctica.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 234-235.

Problematizar el paradigma agrícola que se ha ido construyendo desde la última mitad del siglo XX permitirá cuestionar las propuestas teóricas que aseguran que a partir de dicha actividad se generan, reproducen y mantienen exclusivamente aspectos profundos de la cultura. Asimismo, en esta investigación se argumentará, con base en evidencias, el sentido social y los simbolismos que se generan a partir del intercambio ritual. Precisamente, no es posible explicar a cabalidad los componentes del intercambio ritual desde la lógica agrícola. En palabras más concretas, a lo largo de la investigación doy cabida a aspectos sociales que parecen apartarse de la actividad agrícola propiamente, pero que son parte sustancial de la conformación de la cultura maya. Esto tiene el objetivo de mirar desde una posición distinta a las formas culturales agrícolas y cinegéticas, pues ambas tienen un lugar fundamental en la reproducción cultural de la sociedad maya peninsular.

Para comenzar la discusión es necesario precisar que no me es posible negar, ni es mi pretensión, que la agricultura tiene importantes alcances culturales, ni que algunos de estos permiten la regeneración de aspectos determinantes en la cultura maya. La investigación insiste en que el análisis de la organización social indígena debe partir de un enfoque más amplio que incluya aspectos generados por las actividades cinegéticas para lograr una comprensión más cabal de la misma sociedad. En la problematización de los simbolismos derivados de las actividades económicas se examina el impacto cultural provocado por la incursión de la ganadería al entorno social maya.

A través de un amplio estudio sobre las formas culturales mayas me fue posible aproximarme al conjunto de creencias que fundamentan las relaciones entre humanos y otros seres. Esto, ya que existen rasgos culturales que permiten la formación de redes que conectan a diversos sectores sociales, teniendo como base concepciones generadas a partir de un modelo social determinante.

Saúl Millán, por su parte, sostiene la existencia de formas culturales mesoamericanas que muchas veces se separan de la actividad agrícola. El autor pone atención en el paradigma agrícola, el cual, según apunta, está basado en planteamientos que afirman que la agricultura es la actividad en la que se sostiene el complejo social de las sociedades amerindias. Millán encuentra que se deben replantear los fundamentos antes citados, pues según sus palabras “tendemos a concebir las culturas indígenas de

Mesoamérica como espacios determinados por el cultivo de maíz”,<sup>11</sup> lo cual, dice el autor, no funciona así. También, el autor identifica que “los modelos metafóricos de la agricultura dejan de funcionar como modelos arquetípicos”.<sup>12</sup> Para fundamentar esta propuesta, Millán toma como ejemplo el caso del nahualismo entre los nahuas. El nahualismo, afirma, muestra aspectos culturales distintos a los que la agricultura remite, además de que expresa formas ontológicas más próximas a la cacería.<sup>13</sup> Al seguir la propuesta de Millán se genera la inquietud de comprender qué tanto ciertos actos rituales pueden estar más ligados a las formas de la cacería con los conceptos generados a través de su dinámica de intercambio.

Mi posición es que no es posible apartarse de la actividad agrícola en el análisis, pues ésta es parte sustancial de la vida comunitaria de las poblaciones mayas. Sin embargo, se tendría que tomar, necesariamente, en cuenta el aspecto de la cacería para el análisis de la sociedad maya. De esta manera, la agricultura y la cacería no están separadas, más bien, éstas forman una unidad. Con base en lo anterior, planteo las siguientes preguntas: ¿cazar no implica dejar de ser campesino? ¿o sí?

Es imprescindible tener presente que los mayas realizan diversas actividades económicas como la apicultura, ganadería, la cría de animales de corral y la cacería, todas éstas están ligadas directamente o son parte del mismo trabajo de la milpa. Es decir, son actividades que son indisociables de la labor de los campesinos mayas. Incluso, de forma más profunda los mayas no se consideran productores de mercancía, por ejemplo. Quizá, ellos, por el trabajo que realizan, se consideran a sí mismos creadores del maíz.<sup>14</sup> Entonces, el trabajo de la milpa engloba todos estos aspectos económicos e identitarios, por lo que llamar a los agricultores mayas milperos es la forma en que más se apega a su quehacer como sociedad.

De esta manera, la cacería se integra eficientemente a la milpa. Como ejemplo se puede señalar el pequeño cultivo elaborado para atraer presas de caza. A estos espacios se les conoce como “comedero-trampas” que se practican en Quintana Roo. Estos son

---

<sup>11</sup> Saúl Millán: "El déficit cósmico: nahualismo y cacería en el pensamiento nahua", en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Vol. IV. México: INAH, 2013, p. 73.

<sup>12</sup> *Ídem.*

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> Comunicación personal con Roberto Martínez González. Febrero 2014.

pequeños espacios de cultivo de entre 1 y 3 mecates<sup>15</sup> donde se cultiva camote, jícama, frijol, calabaza, ibes, entre otros productos. En estas milpas la siembra de maíz no es primordial. Funcionan como trampas, de ahí su nombre de comedero-trampa. Son espacios que muestran una tecnología altamente especializada para obtener presas de caza y proveer de carne a la familia del cazador y en ocasiones a la comunidad. Este tipo de caza es una actividad que se puede compaginar con el trabajo asalariado que muchos mayas realizan fuera de sus comunidades.<sup>16</sup>

De acuerdo con lo anterior, sería necesario plantear cuestionamientos más incluyentes, como por ejemplo: ¿cómo se integran en la dinámica cultural los simbolismos generados en la actividad cinegética?<sup>17</sup> Esta se sugiere a raíz del planteamiento de autores como Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, entre otros. Estos observan que en muchas sociedades amerindias la cacería genera una intensa actividad ritual con importantes implicaciones sobre su visión del mundo. Además, que ésta, la cacería, aporta un sentido particular a las relaciones de intercambio, don y depredación.

Lo anterior sugiere que para aproximarnos al complejo social maya necesitamos extender el campo de estudio a formas culturales más amplias y que, sin duda, involucran a la agricultura pero que no se limitan a ésta. Es el caso del ritual denominado *k'eex* (cambio o intercambio).<sup>18</sup> Este ritual tiene como sentido esencial el intercambio, lo que involucra, en todas sus variantes, las creencias sobre el cuerpo y los seres que provocan la salud y la enfermedad. Por estas razones, integro el análisis la temática sobre el intercambio ritual a la investigación como elemento fundamental en las relaciones de los mayas con los seres

---

<sup>15</sup> Un mecate de milpa equivale a un cuadrado de 20 m<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Eduardo J. Naranjo Piñera, (et al.): “La milpa comedero-trampa como una estrategia de cacería tradicional maya”, en *Estudios de Cultura Maya*. México: UNAM, IIFL, CEM, vol.42, págs. 87-100, 2013 [online].

<sup>17</sup> Entre las actividades que generan una serie de simbolismos y se aparta de la actividad agrícola es la recolección. La recolección de chicle, puede ser un buen ejemplo. En la recolección de chicle se vinculan socialmente seres distintos a los que se encuentran en la actividad agrícola. Son seres constituidos con múltiples elementos simbólicos presentes en la mitología maya. Por ejemplo, se encuentra Lokok Peek', un perro al que se le dio vida ritualmente y surgió para cuidar simbólicamente los bosques de árbol de chicle. Ese animal se comía a las personas que se aproximaban a dicho lugar. El caso de la mitología relacionada con la recolección puede verse en: M. Carmen Orihuela G: “Memoria y sentido social en el relato de Lokok Peek'”, en *La palabra en la vida. Dialogismos en la narrativa mesoamericana*, José Alejos García (ed.). México: UNAM, 2012, p. 131.

<sup>18</sup> El *k'eex* (cambio) es un ritual practicado por los mayas peninsulares. Como su nombre lo dice, literalmente refiere a un *cambio* entre las personas y el terreno habitado, ya sea de la casa o del solar. En este *cambio* la familia entrega en sacrificio a un animal, principalmente un ave de corral, aunque en ocasiones puede ser hasta un “ganado”, a cambio de que en el terreno no mueren los niños ni los animales, de igual manera los niños crecen sanamente y los animales se reproducen adecuadamente. Una vez que la familia comenzó a practicar este ritual no puede suspenderlo pues esto traería los efectos contrarios.

conocidos por esta sociedad. Vayamos, entonces, a revisar algunas propuestas surgidas desde el estudio de los modelos propuestos a partir de sociedades cazadoras.

### **Sistemas sociales a partir de la cacería y la agricultura**

Al ser la población maya una sociedad agrícola que práctica la cacería los estudios realizados en función de conocer la cultura han integrado ambas actividades en sus análisis, sin identificar ni separar las características generadas de cada una de estas prácticas. Por esta razón me apoyo en investigaciones histórico-etnográficas de sociedades cazadoras y agriculturas para comprender mejor las características culturales que se general a través de ambas prácticas: la cacería y la agricultura. Guilhem Olivier ha puesto su interés en esta discusión y menciona que “convendría evaluar nuestras rígidas categorías de económicas – agricultura *versus* cacería– que tal vez no corresponden exactamente al sistema de pensamiento indígena”.<sup>19</sup> El autor en sus investigaciones encuentra diversas semejanzas en el trato que se da, por ejemplo, a las presas de cacería y las mazorcas producto de la milpa. Además, expone diversos casos en los que se puede equiparar la cacería con la guerra. Encuentra que ambas actividades, cacería y guerra, entre algunas sociedades mesoamericanas son conceptualmente pensadas como actividades equiparables.<sup>20</sup> Aunque parte de que

para sociedades que se han calificado como agrarias, se enfatizó con justa razón la importancia de los modelos agrícolas y el papel fundamental del ciclo del maíz en sus concepciones religiosas (López Austin 2001). Sin embargo, propongo que importantes rituales mesoamericanos, incluida la ceremonia de acceso al poder, se desarrollaban según un modelo sacrificial procedente de una ideología de cazadores que seguía prevaleciendo en las sociedades urbanas jerarquizadas de Mesoamérica.

Este investigador hace las observaciones anteriores para entender aspectos simbólicos de los mexicas, por lo que quizá observar a sociedades actuales con los mismos principios no pueda ser aplicable. Sin embargo, la propuesta de Olivier sí nos invita a mirar

---

<sup>19</sup> Guilhem Olivier: “El simbolismo sacrificial de los Mixmixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords). México: UNAM, p. 471.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 472.

de otra manera los datos que hasta ahora tenemos sobre el sistema social de grupos de tradición mesoamericana.

Por otra parte, Roberte Hamayon, estudiando a las sociedades cazadoras de Siberia, logra un panorama más amplio sobre las implicaciones culturales presentes en la cacería. La autora difundió importantes aportes que permitirán identificar algunos rasgos culturales propios de una sociedad cazadora. Sin embargo, los planteamientos de la autora deben de tratarse cuidadosamente pues la sociedad maya es una sociedad eminentemente agrícola que práctica la cacería.

Así pues, Roberte Hamayon documentó aspectos culturales de las sociedades cazadoras y pastorales de Siberia. En su trabajo, la autora muestra que actividades como la cacería tienen múltiples implicaciones sociales que condicionan el sistema cultural de la sociedad cazadora. Los estudios de Hamayon hacen notar los alcances que la cacería tiene en la organización social y en las conceptualizaciones cosmológicas. Siguiendo esa línea, la autora documenta múltiples particularidades culturales que son generadas directamente por las actividades cinegéticas.

Hamayon hace hincapié en que las diferencias culturales entre ambas sociedades, cazadoras y pastoras, se basan en la concepción de los especialistas rituales. Siguiendo a la autora, “los chamanes” que surgen dentro de estas sociedades poseen capacidades y realizan actividades que los distinguen por la clase de cultura a la que pertenecen. Lo que hace distintos a estos dos ritualistas es la forma de relacionarse con los ámbitos social y extra-humano. De acuerdo con esa propuesta, el especialista ritual tiene una posición determinante en la constitución social.

El vínculo entre el “chamán” y la cacería es estructural, no contextual. Dice Hamayon que es un vínculo basado en “cierta concepción de la relación con el mundo”. La autora identificó que la relación entre el chamán y la cacería “no está ligada a la práctica efectiva de la caza: puede no estar limitada a ella y puede sobrevivir a la desaparición de tal actividad”.<sup>21</sup> Esto permite pensar en la permanencia de rasgos culturales asociados a la cacería. Estos pueden permanecer aunque no se practiquen tanto como sucede con las sociedades agricultoras de Mesoamérica que practican la cacería así como la agricultura. La

---

<sup>21</sup> Robete N. Hamayon: *Chamanismo de ayer y hoy seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, Selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet. México: UNAM, 2010, págs. 62-63.



cacería permite establecer en el grupo concepciones sobre el mundo en el que se desenvuelven.

Con los aportes de investigaciones como la realizada por Roberte Hamayon surge la posibilidad de cuestionarse sobre la forma en que influyen las actividades productivas en la conformación de los fundamentos ontológicos de las sociedades. A partir de lo anterior surge la pregunta: ¿las sociedades que practican la agricultura establecen relaciones determinadas por categorías propiamente agrícolas entre el grupo social, los animales y las instancias extra-humanas? o bien ¿ambas actividades, la agrícola y la cinegética, se están formando de acuerdo a una dinámica agrícola? Quizá vale también preguntarnos si ¿cada actividad económica genera fundamentos sociales que pueden identificarse en la organización social? El camino para responder las tres preguntas es muy largo, pero surgen de la necesidad de determinar si existe un modelo agrícola en el que estén presentes rasgos culturales que dan estructura a la sociedad como tal.

Es evidente que no es posible comparar lo que ocurre en una sociedad únicamente cazadora con la situación de diversos grupos indígenas de México, en donde la agricultura y la cacería se practica en menor proporción. Además, encontramos que la población maya diversifica con rapidez las actividades económicas en las que participa. Razón por la cual, a lo largo del trabajo, se mantiene la discusión sobre los elementos simbólicos que le dan sentido a conductas sociales (principalmente la actividad ritual).

En el trabajo se hace una identificación de las concepciones simbólicas que sustentan la noción de cuerpo y alma, la concepción de las entidades extra-humanas y la figura del especialista religioso (*j'men*), entre otras más que están basadas en la actividad agrícola en las sociedades mayas. Esta pretensión tiene como referencia las investigaciones de Braakhuis que muestran que la actividad cinegética es muy relevante en la creación de los vínculos de la cultura maya con la naturaleza.<sup>22</sup>

## **Narrativa: transmisor de la cultura**

Propongo acceder a los aspectos referidos anteriormente a través del análisis de la narrativa. Ésta es la principal herramienta de investigación. El supuesto teórico metodológico es que

---

<sup>22</sup> H. E. M. Braakhuis: "The way of the all flesh. Sexual implication of the maya hunt" en *Anthropos* 96, 2001, págs. 391-409.

el análisis de la narrativa permití llegar a entender lo que se piensa de las cosas al conocer lo que se dice de ello. Entiendo a la narrativa tradicional como una fuente de información fundamental para la realización de esta investigación. Es posible decir que la narrativa es el instrumento de la sociedad para transmitir elementos con un alto contenido simbólico de forma dinámica.<sup>23</sup> La narrativa se genera por medio de un proceso social que busca comunicar información y sentidos compartidos por el grupo social. Los argumentos de Iuri Lotman marcan una línea para comprender los alcances de la narrativa, pues ésta

es un mecanismo que garantiza el carácter ininterrumpido del curso de los procesos cíclicos de la naturaleza misma. [...] Texto como principio y contenido de la narración de hoy no pertenece al que narra: constituye a una parte del ritual cronológicamente fijado y condicionado por el curso de los ciclos naturales.<sup>24</sup>

Para Lotman, la narración de algún sector de la sociedad es transmitida a otros sectores por los mensajes, que son comprensibles para ellos pues existen ya formas generalizadas del lenguaje y sus contenidos. Siguiendo a Lotman, durante los ciclos de la narrativa se va incorporando nueva información que refiere al tiempo-espacio en que se produjo. Por lo que los mensajes son dinámicos e integran información que se puede ubicar en un tiempo determinado, que va de acuerdo con situaciones sociales asociadas. En ese sentido es posible identificar diversos momentos históricos que se fueron integrando a la narrativa, cobrando un lugar determinado, como sucede con la inclusión a la estructura social, la presencia de los hacendados, la ganadería y otra multiplicidad de elementos. La narrativa maya, entonces, puede contener complejas formas de la cultura que fue recuperando a través de un proceso histórico, y no por ello deja de ser cotidiano y actual. No es posible desprender a una sociedad de su proceso histórico, pues éste está determinando el presente de la sociedad y su cultura.

La cultura debe ser pensada como objeto dinámico, que se adapta constantemente y de forma particular a los nuevos elementos que incursionan en ésta. Iuri Lotman, al profundizar en la complejidad de la cultura, menciona que ésta se presenta de forma

---

<sup>23</sup> J. Ángel García Landa: *Acción, relato, discurso: estructura de la ficción narrativa*. España: Universidad de Salamanca, 1998, p. 383.

<sup>24</sup> Iuri Lotman: *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Desiderio Navarro (ed.). España: Cátedra, 1998, p. 186.

compleja y totalizadora. La cultura “es la suma de la información no hereditaria”,<sup>25</sup> aunque se encuentra contenida en la memoria de una colectividad. A través de la cultura, el grupo social, traduce e interpreta los sistemas signícos.

De esta manera, para Lotman, se puede entender “la cultura como un mecanismo que organiza la persona colectiva con una memoria común y una consciencia colectiva”.<sup>26</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, pues constantemente se está adaptando a nueva información.

De acuerdo con lo dicho antes, la narrativa se presenta como una expresión de la cosmovisión. Sin embargo, la narrativa descontextualizada de su entorno social no permite un acercamiento cabal a la cosmovisión de la sociedad. Así, la narrativa es un reflejo de toda una serie de configuraciones sociales y culturales.

Asimismo, metodológicamente se considera esencial el análisis de la lengua para alcanzar la comprensión de los fundamentos de la cultura. Es en la lengua donde, de manera más contundente, pueden detectarse y desarticularse los diferentes sistemas ideológicos que conviven en una sociedad. El lenguaje asegura el máximo de comprensión de las diferentes esferas ideológicas que interactúan en una sociedad.<sup>27</sup> Por estas razones, se destaca al lenguaje como vínculo de comprensión y de participación en los contenidos generales culturales de la cosmovisión que comparten los diferentes sistemas ideológicos en la sociedad actual.

El estudio que aquí presento está sustentado en la narrativa maya la cual muestra una diversidad de sentidos que imprimen los narradores a los fenómenos que relata. En la mayoría de los casos los textos narrativos presentados expresan las experiencias y emociones propias que no dejan de tener un sustento cultural. Sin duda, la narrativa se presenta como el elemento sustancial en la transmisión de conocimiento en el individuo social, que de acuerdo a Bajtín,<sup>28</sup> todas sus conceptualizaciones son conformadas socialmente. En otras palabras, el lenguaje del individuo refiere a lo arquitectura del lenguaje: lo dado, lo transmitido y lo creado. Así, cada texto narrativo puede expresar no

---

<sup>25</sup> Iuri Lotman: *La semiosfera II...*, 1998, p. 124.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>27</sup> Mijail Bajtin: “La palabra en la novela”, en: *Teoría estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989, p. 88.

<sup>28</sup> M. Bajtin: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores, 1982, p. 69.

sólo el conocimiento sino que también los sentidos que un grupo social tiene sobre el objeto.

Teniendo en cuenta las variaciones culturales que surgen de lo anterior, la vida social generada es analizada a partir de las concepciones sobre el mundo que fue posible identificar en la sociedad maya (entendido no sólo como un mundo material sino como uno lleno símbolos). Concepciones que se transmiten por medio de la narrativa de familias involucradas en las actividades agrícola<sup>29</sup> y cinegética, principalmente. En ese ámbito de la oralidad se expresan formas complejas y alcances sociales muy profundos que parecen estar contenidos en la mitología. El género discursivo agrícola deja ver que en el pensamiento maya se estructura el mundo con base en las creencias sobre la naturaleza y la relación que el ser humano establece con ésta. Es decir, en la narrativa no se presentan formas aisladas, sino que los símbolos ahí contenidos están conectados con múltiples ámbitos de la actividad humana.

Sin duda, las significaciones provenientes de diferentes grupos sociales no remiten a fenómenos idénticos pero sí ofrecen un contexto más amplio. El análisis de la narrativa permitió determinar la sustancia mitológica de los seres, tanto humanos como sobrenaturales, que interactúan en el espacio de las comunidades mayas. Es importante señalar que en este escrito el concepto de *sustancia* es utilizado a la manera que lo hace Ernst Cassirer. Este filósofo la entiende “como una especie de <<conciencia general>>”.<sup>30</sup> En este sentido la *sustancia* puede ser tomada como el objeto de las interrelaciones entre diferentes seres.

Quizá la mitología impide que los cambios no se produzcan vertiginosamente y que permanezca una dinámica social apegada a ésta. Esto se debe a que en los grandes mitos descansan formas sociales que se expresan de manera muy compleja. La extensa mitología maya deja ver aspectos sociales muy diversos pero conectados. Es decir, la expresión oral muestra las creencias y relaciones humanas con seres de viento y con el entono natural.

Quiero precisar que ésta es una investigación etnográfica en la cual el análisis del discurso social es la principal herramienta de trabajo. El lenguaje permite acceder a formas complejas de la cultura. La palabra y su sentido son medios determinantes para lograr una

---

<sup>29</sup> Actividad agrícola es referido en este escrito como la serie de actos rituales, simbólicos o cotidianos que se realizan en función al cultivo de la milpa.

<sup>30</sup> Eleazar M. Meletinski: *El mito*. Madrid: AKAL, 2001, p. 43.

aproximación a la comprensión de las relaciones que crea el individuo social con seres sobrenaturales que, según el pensamiento maya, se encuentran distribuidos dentro de la frontera geográfica de la comunidad. El mundo que se presenta al conocer una sociedad indígena resulta muy lejano a nuestro entendimiento, pero a través de estudio de la palabra logramos acercarnos a las significaciones de los símbolos del mundo. Además por medio del lenguaje se tiene la posibilidad de configurar redes de significación de gran complejidad. Significaciones que muchas veces no son de fácil aproximación, puesto que el sentido de la palabra, como discurso, contiene normas y valores sociales formulados a lo largo de un proceso histórico extenso.

Los textos orales deben estudiarse considerando toda su capacidad expresiva. A pesar del inmenso, y a veces, inimaginable mundo que se presenta al tomar al pie de la letra lo dicho por nuestros colaboradores, se hace necesario observar aspectos sociales diversos donde la palabra no tiene alcance pero que la están determinando. Es decir, el contenido semántico del lenguaje puede ser tan amplio que para identificar su trascendencia es necesario investigar en diversos géneros discursivos.

En suma, es imprescindible preguntarse ¿cómo se estructura la sociedad desde su interior? y ¿cómo la sociedad conforma su particular posición ante el mundo? Para dar respuesta a esas preguntas debemos tener la posibilidad de comprender qué valores se le dan a los factores cohesionadores de la sociedad. De acuerdo con ello, es posible aproximarse a la comprensión de los mecanismos reguladores de la permanencia y la aceptación de lo anterior, la incorporación y la adaptación de las categorías externas, logrando ubicarlas históricamente por el manejo que se hace de esta información en la narrativa. La narrativa, entonces, tiene elementos constituyentes que dan indicios del tiempo y espacio de procesos sociales y contenidos simbólicos profundos.

## **Aproximación al problema**

De acuerdo con Lotman una de las formas primarias para aproximarse a un grupo social es considerar sus diferencias con otros grupos a partir de “las lenguas naturales y el espacio territorial”.<sup>31</sup> Tomando como base esta afirmación, buscaré exponer los elementos de

---

<sup>31</sup> Lenguas naturales refiere el idioma madre de un grupo social y espacio territorial; refiere a la parte del territorio que le es propio, pues en éste habita el grupo social. Véase en Olga Pampa Arán: “Iuri Lotman:

análisis a partir de la lengua maya y las particularidades que en ésta se expresan, diferenciando a la cultura maya de otros grupos. La lengua maya es hablada en una geografía muy extensa lo cual permite generar algunas diferencias culturales entre comunidades. Diferencias que al identificarlas permiten comprender mejor los procesos históricos y conformación cultural de cada una de las comunidades mayas peninsulares.

Es importante destacar que al analizar los factores sociales, políticos y económicos de las comunidades mayas con las que trabajo se puede identificar la forma en que las sociedades desarrollan particularidades, similitudes y diferencias con otras sociedades en torno a la conformación de su religión, identidad y forma de situarse en el mundo. De la misma manera, con este método se podrá identificar qué factores culturales externos inciden en el cambio de los símbolos religiosos. Sin embargo, dentro de la dinámica social se activan mecanismos de resistencia y de permanencia cultural que buscan mantener coherencia en el conjunto de creencias. Este trabajo fue realizado principalmente en la comunidad de Nunkiní en Campeche y en algunas otras comunidades de Calkiní, Campeche, el mismo municipio al que pertenece Nunkiní. Sin embargo, se trabajó en otras comunidades de la Península de Yucatán, principalmente Tiholop, Yucatán y Yaxché, Quintana Roo. Las tres comunidades mayas mencionadas fueron elegidas porque en éstas se observa un sentido sumamente fuerte de identidad cultural basado en la práctica de la agricultura, la cacería y otros elementos que pueden ser considerados *tradicionales*.

En esta investigación contiene una revisión de la conformación histórica de los mayas. La maya es una sociedad que deja ver en sus dinámicas cotidianas creencias, rituales, imágenes, edificaciones que remiten a su pasado colonial y hacendario. Los datos sobre la historia maya dan luz sobre las formaciones conceptuales por ejemplo sobre el ganado, los santos y los seres de viento identificados por los mayas.

Antes de terminar esta parte introductoria es necesario advertir que la población maya se encuentra en un momento histórico y social en el que ésta parece apartarse de actividades tradicionales como la agricultura y la cacería y, por ende, del conocimiento que trae consigo su práctica. El alejamiento de los jóvenes de la agricultura y la cacería hace necesario considerar en nuestros estudios otras actividades económicas que también

---

actualidad de un pensamiento sobre la cultura”, en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, No. 24, julio-diciembre de 2001, p. 57.

producen conocimiento que se incorpora en la cultura como el turismo y, en general, el trabajo que se realiza en las ciudades cercanas a las comunidades. Son actividades que de igual forma permiten insertar en la cultura nuevos elementos que modifican constantemente la concepción sobre el mundo en que se vive. Pese a esto, aún se observa en la organización social maya rasgos de identidad sólidos que le permiten a la población reformular coherentemente su particular forma de comprender el mundo, la cual es el principal interés de este estudio. Es decir, el interés de esta investigación es indagar en las concepciones tradicionales, aunque no se deja de observar la adaptación a la modernidad nacional que se encuentra cada vez más presente en las comunidades mayas.

Entre los mayas, al igual que sucede en la gran mayoría de las sociedades indígenas de México, desde hace algunas décadas se comenzó a vivir un proceso de adaptación a los programas y actividades económicas generadas por el actual proyecto de nación. Es decir, existe hoy en día un involucramiento intensivo a la vida nacional. La adaptación está generando cambios vertiginosos en la estructura social y, a su vez, está generando nuevos discurso sobre la realidad. Quizá, los cambios que parecen tener mayor impacto en la sociedad provienen de la incorporación de los niños a la escuela. Considero que los cambios no son dados del todo por la información que ahí reciben, más bien, son dados por la separación obligada de las actividades en que participan sus padres y abuelos (la agricultura, la cacería, la ganadería y la apicultura). Actividades que producen espacios de interacción entre las personas y la naturaleza, así como a las concepciones que de ello se generan.

Los relatos y conversaciones que se escuchan entre los mayores dejan de tener interés para los jóvenes, quienes algunas veces las consideran “historias de miedo”. Por estos motivos en las comunidades mayas parece vivirse diversos niveles de comprensión del mundo cosmológico. Este fenómeno se genera también por el nivel de participación en actividades alejadas del monte, principalmente en proyectos impulsados por diversas instituciones como empleos temporales o permanentes en las ciudades cercanas. Muchas veces esto último implica un fenómeno de migración ocasional o definitiva. Debemos considerar que el involucramiento en actividades religiosas produce una construcción distinta del mundo y sus símbolos. Aunque debemos notar que el distanciamiento de las formas culturales propias no es radical, sino que se da paulatinamente. Mientras las

personas regresen a la comunidad con regular frecuencia retomaran su participación en actividades familiares realizadas como tradición. Este fenómeno permite reproducir la mitología.

Esta investigación consta de seis capítulos. En el primer capítulo se puntualiza la ubicación geográfica, el contexto histórico y algunas referencias sobre los cambios sociales producidos por su particular proceso histórico. En el segundo capítulo se exponen las nociones de cuerpo, persona y animalidad. Para el análisis de estos elementos conceptuales se trabaja con la exégesis de rituales de cambio y sus simbolismos. En el capítulo tres se analiza la conformación de los aluxes y otros seres sobrenaturales en el pensamiento maya. Se explican la forma en que los mayas establecen las relaciones con diversos seres del cosmos maya. En el capítulo cuatro se analiza la forma en que la ganadería, como elemento ajeno a la cultura maya, incursionó en la cosmovisión maya generando una construcción de los simbolismos asociados a los animales antes conocidos. En el capítulo cinco se problematiza la iniciación de los *j'meno'ob*, especialistas rituales, mostrando los alcances que tiene en la cultura su conocimiento y quehacer como ritualista. Por último, en el capítulo seis se realiza un análisis sobre las nociones de intercambio basado en los signos contenidos en la formulación del ritual de *k'eex* (cambio). Ritual que permite generar una dinámica de constante interacción entre seres humanos, entidades sobrenaturales y diversos seres del cosmos maya.





## CAPÍTULO I

### Contexto histórico e identidad maya

#### Contexto histórico de la región de estudio

“La historia no conoce repeticiones, sino que ama las rutas nuevas e imprevisibles”, dice Iuri Lotman.<sup>32</sup> Tomo estas palabras para comenzar a describir un proceso histórico que si bien es semejante al de diversos pueblos indígenas de México, tiene características únicas por las particularidades culturales y geográficas que caracterizan a la población y territorio maya.

Los mayas peninsulares son el segundo grupo indígena más grande en población que habita en el territorio mexicano,<sup>33</sup> solamente después de la población nahua que se encuentra distribuida en un amplio territorio del país.<sup>34</sup> Sin embargo, lingüísticamente, la población de habla maya es mayor pues todos sus hablantes comprenden el idioma aunque en algunas regiones se tengan pequeñas variaciones en el lenguaje. A pesar de ser un grupo indígena muy grande y distribuido en toda la extensión de la península de Yucatán, los mayas comparten múltiples rasgos de identidad además del lenguaje. Por ejemplo: festividades y vestimenta tradicional, algunos rituales, comida, entre otros rasgos culturales. No obstante, así como las semejanzas son evidentes también se tienen diferencias notables entre comunidades, más aún, entre regiones. Son diferencias acentuadas por las características geográficas, y por el proceso histórico que definió rasgos culturales

---

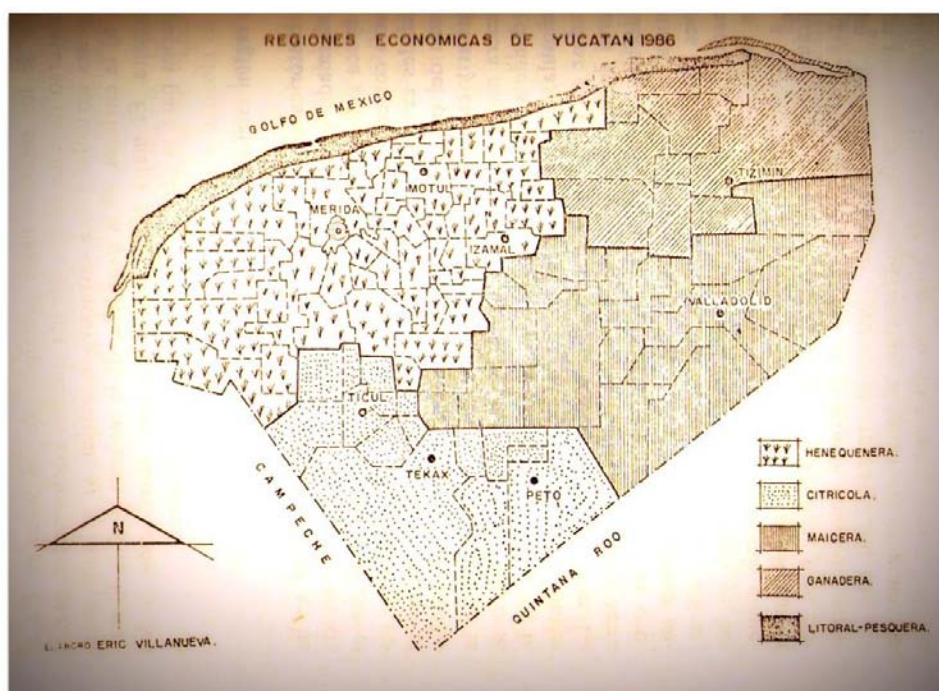
<sup>32</sup> Iuri Lotman: *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Prologo de Jorge Lozano. Madrid: GEDISA, 1999.

<sup>33</sup> El INEGI calculó que en el 2010 el número de hablantes de lengua maya era de 786, 113. La población maya está distribuida en los estados mexicanos de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, siendo este último estado en el que mayor población maya tiene en su territorio. Información obtenida de la página [http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas\\_lenguas.htm](http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm)

<sup>34</sup> La población nahua se encuentra en los estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo, Guerrero, Edo. México, Distrito Federal, Tlaxcala, Morelos, Oaxaca, Tabasco, Tamaulipas, Michoacán, Jalisco, Durango y Nayarit. Según información del CDI. Según el INEGI 2010 son 1, 544, 968 las personas que hablan náhuatl. *Ídem*.

caracterizados, en mayor o menor medida, por el establecimiento de las haciendas en la península.

El territorio ocupado por la población maya peninsular puede diferenciarse por regiones. Cada una de éstas tiene un particular proceso histórico, así como características geográficas diversas. El siguiente mapa (*mapa 1*) muestra la separación de actividades económicas de los mayas de Yucatán. Éstas marcarían fuertemente diferencias culturales entre la zona henequenera que se diferenciaría de la zona milpera. Sin embargo, no se puede decir que la zona ganadera y la citrícola se diferencien de igual forma, incluso, en estas últimas zonas guardan aspectos culturales muy semejantes a la zona maicera de autoconsumo.<sup>35</sup> Incluso, en la zona maicera muchas familias crían ganado por lo que éste se involucra con las actividades agrícolas.



*Mapa 1.* Las regiones económicas del estado de Yucatán<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Jorge Pacheco describe que en la zona citrícola de zona sur de Yucatán la población ha cambiado su principal actividad económica al cultivo de los cítricos y conserva fuertemente las actividades culturales características de la población maya. Entre estas actividades tradicionales como los bailes de cabeza de cochino y corridas de toros, así como rituales ligadas a la actividad agrícola maicera. (Cfr. Pacheco Castro, Jorge: *Cambio y continuidad sociocultural de la región sur del campo yucateco*. México: UADY y PyV, 2007).

<sup>36</sup> Mapa tomado de Eric Villanueva Mukul: "La formación de las regiones de Yucatán", en *Sociedad, estructura agraria y estado de Yucatán*, Othón Baños Ramírez (editor). Mérida: UADY, 1990, p. 196.



Piedad Peniche Rivero tiene como premisa que por diferentes mecanismos la vida de los mayas en torno a las haciendas promovió la “reproducción social”. Los hacendados tenían que trabajar en solitario para mantener el trabajo forzado, los sirvientes estaban “dentro del universo político de los amos”, creando un sistema social por medio de las relaciones de parentesco, de manera que quienes no participaran en el sistema hacendario serían “no-parientes”.<sup>38</sup>

A pesar de que los mayas parecían estar adaptados a la dinámica social y económica que se tenía en la vida de las haciendas en éstas se manejaban diferentes comportamientos, de los cuales algunos parecían surgir de rebeldía en contra a la actitud de los hacendados pero de forma sumisa. Los mayas lograban manejar su propio discurso sobre la realidad ocultándolo a los hacendados. La población maya participaba en las prácticas religiosas, festivas y laborales que los hacendados imponían para introducir y mantener el discurso de dominación sobre los indígenas. No obstante, estos últimos mantenían actitudes que mostraban lo que Scott llama el “arte de la resistencia”<sup>39</sup> donde existe una simulación por parte del grupo oprimido para ocultar ciertas “prácticas de resistencia”<sup>40</sup>. Algunos detalles de la resistencia los explica Piedad Peniche. La autora dice que

los mayas cazaban de modo furtivo, hurtaban en pequeña escala, trabajaban mal en forma deliberada, evadían impuestos, disimulaban, desertaban, desertaban, complacían falsamente, fingían ignorancia, calumniaban, incendiaban con premeditación y saboteaban, sobre todo, [...] evitaban enfrentarse al poder, en particular al eclesiástico: ellos emigraban. [...] [L]a lucha de las clases se movía mediante redes de complicidad y solidaridad de formas ocultas sin representar un desafío colectivo abierto al poder.<sup>41</sup>

Está dinámica de rechazo y aceptación al sistema hacendario permitió generar discursos en los que están compenetrados ambas formas de pensamiento: española y maya. No dejemos de lado que la forma de vida en las haciendas impactó fuertemente en el modelo de sociedad que los mayas comprendieron y plasmaron en sus creencias. Todo esto de acuerdo con el establecimiento de una reproducción social efectiva. Es decir, con las nuevas condiciones de vida que ofrecía el sistema hacendario se conformaba una nueva

---

<sup>38</sup> Piedad Peniche Rivero: *La historia secreta de la hacienda henequenera de Yucatán. Deudas, migración y resistencia maya (1879-1915)*. Yucatán: Gobierno del Estado de Yucatán, 2010, p. 18.

<sup>39</sup> James C. Scott: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>41</sup> Piedad Peniche: *La historia secreta de la hacienda henequenera en Yucatán...* Ob. cit. p. 136.



sociedad con necesidades y pensamiento distinto al que se tenía antes de la llegada de los españoles. Las prohibiciones de los hacendados no figuraron abiertamente en la identidad de los mayas, aunque sí se practicaban constantemente. En ese caso está la cacería.



**Foto 1.** Antigua hacienda henequenera y ganadera de Tankuché, Campeche. **Foto 2.** Don Vidal observando la antigua maquinaria usada en la extracción de henequén. Edificaciones que han marcado la vida moderna de los mayas.

En lo que sigue de esta investigación presentaré y trabajaré los datos provenientes de dos zonas culturales mayas. Son comunidades mayas que pueden dar muestra de las formas culturales de la región a la que pertenecen. Las dos regiones que se contemplan en mi análisis son las comunidades de norte de Campeche, perteneciente a la región diez del mapa; y las comunidades ligadas históricamente a Valladolid, Yucatán. La población que se dispersó en diversas comunidades afirma tener un origen histórico a Valladolid o a Xocén, Yucatán. Son comunidades ubicadas en la región uno y tres.<sup>42</sup> En estas regiones se conserva una importante actividad ritual en torno a la actividad agrícola, a la cacería y a la ganadería.

La primera región maya se localiza en la frontera entre el estado de Campeche y Yucatán, principalmente con la comunidad de Nunkiní<sup>43</sup> y algunas otras ubicadas en el mismo municipio de Calkiní, Campeche (Tankuché, Pucnachén y San Nicolás). La distribución geográfica de dichas comunidades se observa en el siguiente mapa del municipio de Calkiní, Campeche (*mapa 3*).<sup>44</sup>

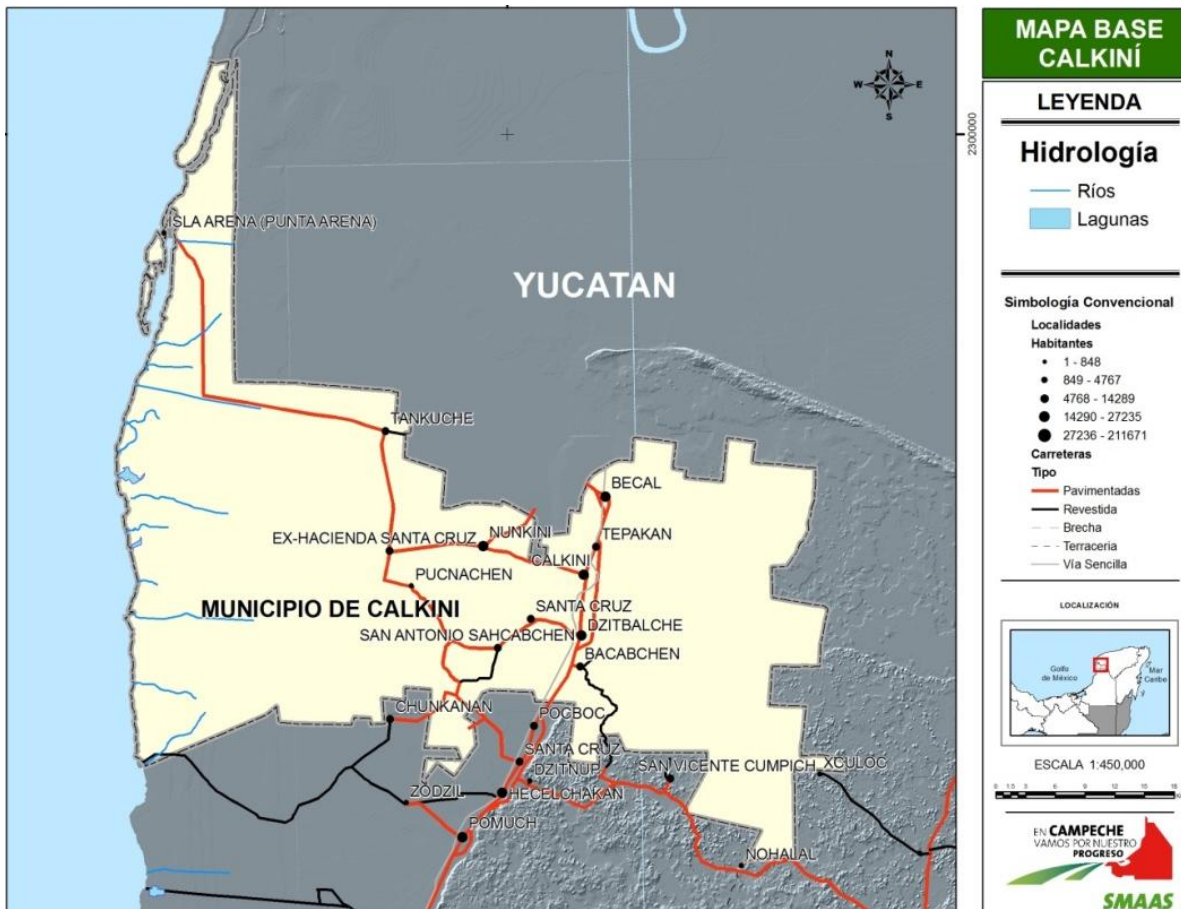
Al establecerse las haciendas en la zona, la población maya ya ocupaba el territorio. Muestra material de esto es que en sus actuales asentamientos se encuentran diversas edificaciones de origen prehispánico. Los españoles establecieron las haciendas en espacios mejor ubicados para el trabajo, reubicando en éstas a la población que habita los pueblos mayas. La población maya fue reubicada en los alrededores o en las mismas haciendas para que fuese más fácil la explotación del trabajo. La vida hacendaria involucró a la población en una dinámica social distinta a la conocida. En esta zona fueron varias comunidades las que reorganizaron su dinámica social y cultural en torno a las haciendas henequeneras y ganaderas. Como resultado de más de dos siglos de la cercanía con el sistema hacendario la adaptación indígena tuvo impacto en aspectos económicos y, igualmente importantes, en aspectos culturales.

---

<sup>42</sup> Véase el mapa 1 tomado de Michel Boccara. *Enciclopedia de la mitología yucateca. Los laberintos sonoros*. Paris: Anthropos, 2002.

<sup>43</sup> Nunkiní cuenta con una población de 5859 personas de las cuales 4486 son hablantes de la lengua maya mayores de 5 años. Ver en [http://www.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar\\_info.aspx](http://www.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx) Ver etnografía muchos de los aspectos sociales y religiosos de la comunidad de Nunkiní en M. Carmen Orihuela: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná...* Ob. cit., 2010.

<sup>44</sup> También, trabajé con la comunidad de Siho, la cual es vecina de dichos pueblos, aunque ésta ya pertenece al estado de Yucatán.



Mapa 3. Calkiní, municipio del estado de Campeche donde se localiza Nunkini.<sup>45</sup>

Los mayas crearon una sociedad incorporando a su propia cultura elementos culturales de la sociedad hacendaria. Adaptados a la nueva dinámica se familiarizaron con un modelo social y económico basado en la relación que mantuvieron con los señores hacendados. Al final del sistema hacendario, la población indígena estaba tan adaptada a esa dinámica de vida que una vez terminado llegaron a extrañar “la protección” que tenían de los hacendados, ya que éstos daban a los trabajadores un pago, venta de mercancías, servicio médico, etc. Al ser las haciendas abandonadas, los poblados mayas se quedaron afrontando una nueva situación social que los obligaba al trabajo independiente dedicado a la milpa, la ganadería y la cacería. Algunos testimonios de la población maya aseguran que, al quebrar las haciendas y retirarse los patrones de las comunidades, les fue muy difícil generar una nueva dinámica económica que les permitiera tener una producción agrícola

<sup>45</sup> Mapa tomado de la página del Gobierno del Estado de Campeche: <http://smaas.campeche.gob.mx/ordenamiento-ecologico-territorial-del-municipio-de-campeche/>



suficiente para el sustento de sus familias. La población pasó años de hambre y desesperación pues en ocasiones las cosechas no eran lo suficientemente productivas para que alcanzaran para el sustento familiar de todo el año.

La región norte de Campeche ha estado habitada por los mayas desde antes, durante y después del establecimiento de las haciendas en la zona, por lo que en la mayoría de las comunidades de esta región existen innumerables vestigios arqueológicos. Situación que propició que la población generara un vínculo simbólico complejo con los objetos y edificaciones antiguas. Es decir, la población reinterpretó de manera particular la presencia de las construcciones y materiales prehispánicos en su territorio. Así, los artefactos de contexto arqueológico enterrados en los terrenos de la casa, la milpa y el monte son la evidencia para los mayas de que habían sido pueblos habitados en época prehispánica. Por lo que hoy en día, para los mayas, los antiguos habitantes de su territorio siguen viviendo en éste, pero con otra condición de existencia: con un cuerpo de viento. El sistema de creencias maya se reformuló a la par de cambios culturales, religiosos y sociales implementados durante la vida hacendaría.

Los mayas se integraron a la dinámica hacendaría, en la cual dos de los componentes principales eran la obediencia a los *tsules* (señores) y la participación en las actividades religiosas y festivas. Tal es el caso de las festividades dedicadas a los santos, que incluían la vaquería y la corrida de toros.<sup>46</sup> Es difícil establecer en qué medida la población maya incorporó a su cosmovisión la dinámica social y religiosa aprendida en la vida de las haciendas. En el ámbito religioso ambas tradiciones, católica e indígena, forman parte de las costumbres mayas. Incluso, es posible suponer que la dinámica social entre mayas y hacendados fue tomada como modelo para conceptualizar a los *aluxes*, entidades principales para esta población.

En el centro de este grupo de comunidades que formaron parte de haciendas se encuentra Nunkiní, comunidad que fue el pueblo de los españoles y no fue hacienda. Por esa razón, en esa comunidad se encuentra una dinámica claramente distinta a las anteriormente descritas. Ahí, se encuentra una población muy apegada a la milpa y a la actividad ritual ligada a ésta y otras actividades. Por lo que se pueden encontrar diversos

---

<sup>46</sup> La corrida de toros es la muestra donde se generaron concepciones que mezclaba la cosmovisión maya en torno a los animales de cacería y los animales de los hacendados.

especialistas rituales, además de una serie de actividades muy apegadas a la tradición milpera y la relación la milpa con el espacio en qué se cultiva. Relación que se plasma en el vínculo cosmológico de la milpa con los montículos de origen prehispánico.

La otra región que tiene gran importancia para este estudio es dónde habita la población maya que migró del centro de Valladolid, Yucatán, a la selva de Tulum, Quintana Roo. Particularmente hablaré de la comunidad de Yaxché de este estado.<sup>47</sup> Esta población llegó a sus actuales comunidades después de haberse apartado de Valladolid durante la segunda mitad del siglo XX. Estos mayas buscaban apartarse de la presencia de los *ts'ules* (señores) y al lograrlo, la población generó una dinámica, por varias décadas, basada únicamente en el trabajo agrícola y la cacería (*región I*). De acuerdo con mis observaciones en campo, en esta región se conserva un conocimiento sobre el mundo un poco apartado de la vida hacendaria, pues la población se mantuvo por un período relativamente largo, alejada de los grandes centros urbanos como Valladolid o Xocén. Además de que es una comunidad muy internada en la selva. En la narrativa de esta población se pueden apreciar rasgos cosmológicos más inclinados a expresar nociones profundas sobre la animalidad, más que aspectos únicamente sociales o rituales.

Estas comunidades, ubicadas en el municipio de Tulum, son una serie de poblados que se fundaron tras los conflictos en la segunda mitad del siglo XX en Xocén, Yucatán. Al separarse de la comunidad de origen, la gente buscó espacios que fuesen apropiados para ser habitados por contar con una fuente de agua. Así, los cenotes no sólo se convirtieron en el centro de cada uno de los pueblos fundados en la selva oriental de Quintana Roo, área conocida como la zona maya, sino que también se tienen como lugares habitados por los seres que dominan el espacio: los *báalam*. La población maya de esta zona incluyó en su cosmovisión a las enormes cuevas y cenotes como los centros donde habitaban los *báalamo'ob* o entidades sobrenaturales y no incorporó en el discurso cosmológico a los cerros de piedras labradas. Los mayas al recorrer los enormes cenotes y cuevas con agua “veían” que las estalactitas eran los *báalamo'ob*<sup>48</sup> que ahí habitaban (entidades subterráneas).

---

<sup>47</sup> Es en esta comunidad realice una larga temporada de campo por lo que me referiré a los datos etnográficos observados entre esta población.

<sup>48</sup> Narrativa de Yaxché, Tulum.

Estas comunidades mantienen vínculos religiosos con su lugar de origen: Xocén. Éste es un poblado ubicado conjuntamente a Valladolid en la zona oriental de la Península. Zona que no fue importante productora de henequén, más bien, había haciendas maicero-ganaderas principalmente, aunque había algunas henequenero-ganaderas y ranchos azucareros.<sup>49</sup> Comunidad reconocida por su propia población y la de muchas comunidades mayas como “el centro del mundo”.<sup>50</sup> Es un lugar mítico y centro religioso para todas las comunidades cercanas. Es tan fuerte la relación de las comunidades con Xocén, que cada año la población de cada comunidad se organizan para regresar a su lugar de origen y realizar allí un ritual de *k'eex* (cambio) ante la Santa Cruz de Xocén. Piedra labrada que fue tomada como una cruz cristiano—nativa. Los mayas en representación de la comunidad acuden ante la Santa Cruz para solicitar que se les permita lograr una buena cosecha. Cada una de las comunidades, que conceptualizan a Xocén como su lugar de origen, acuden un día destinado para presentar su *k'eex*, ritual de cambio, de puerco y su comida ritual a cambio de una cosecha exitosa. Así, la mayoría de las personas de cada poblado se desplaza a Xocén para acudir a su cita anual con la Santa Cruz.

Según registraron Silvia Terán y Christian Rasmussen<sup>51</sup> los pobladores de Xocén se consideran descendientes de los Itzáes por lo que en muchos rasgos de su cosmovisión se asocian con dicho grupo. Es el caso de la Santa Cruz de Xocén, una piedra antigua y labrada.<sup>52</sup> Para los mayas, la cruz es un “Santo Itzá”. Se le llama santo porque la población asegura que la piedra fue adorada por los mayas antiguos de la misma forma en que se adora en la actualidad a los santos católicos. Asimismo, la antigua iglesia del pueblo es llamada Iglesia Itzá,<sup>53</sup> de la cual se dice que fue construida por los antepasados. La gente

---

<sup>49</sup> Silvia Terán C. y Christian H. Rasmussen: *Xocén: el pueblo en el centro del mundo*. Yucatán: UADY, 2005, p. 63.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>52</sup> La Santa Cruz de Xocén, Yucatán es una piedra labrada en época prehispánica. Se dice que tiene algunas inscripciones en el frente, pero la gente de la comunidad no permite que nadie las vea. La cruz siempre se encuentra vestida con un mato elaborado especialmente para ésta. Se dice que son tres cruces igual de poderosas, dos de ellas fueron robadas y actualmente se encuentra una de ellas en Tulum y la otra en Tixcacal Guardia ambas localizadas en Quitana Roo. En estas últimas comunidades no permiten ver a las cruces, pues se encuentran en una caja custodiaba por guardias (personas de las mismas comunidades que se organizan para custodiar las cajas).

<sup>53</sup> La iglesia de Xocén es una iglesia colonial construida durante la llegada de los españoles a la zona. La población maya de la región ubica la construcción de la iglesia en la misma época de elaboración que las piedras talladas, por lo que se piensa que las iglesias antiguas y las estelas fueron construidas por las mismas personas con una circunstancia social y religiosa que respondía a los mismos motivos.

menciona que “así como hay santos Itzá, así hay iglesias Itzá como la de Xocén”. La palabra de Itzá es utilizada para denominar a las piedras labradas y “veneradas” por los mayas que habitaron la región en épocas anteriores. Las piedras consideradas santos o cruces tienen evidencia de manufactura humana, aunque, también tienen piedras que fueron encontradas por milperos en el monte durante su recorrido para llegar a la milpa o a la cacería.

A dichos objetos se les construye un altar dentro de una pequeña casa a la que llaman “iglesia”. Son muchas las familias que llegan a tener a santos Itzá en pequeñas iglesias.<sup>54</sup> Las piedras nombradas Santos Itzá reciben el trato de santo por que se piensa que fueron los santos que “adoraban” los antiguos mayas, es decir, se piensa que antiguamente estas figuritas tenían la condición de santo al igual que la que hoy en día tiene la virgen de Guadalupe, por ejemplo. Se considera a los Santos Itzá como objetos con enorme poder o, como también dicen: son “santos que tienen su milagro”. Incluso, se cree que los Santos Itzá son más poderosos que los santos que se adoran en época actual.

Las variaciones culturales entre las comunidades cercanas histórica y geográficamente a Valladolid pueden ser múltiples, pero me gustaría mencionar a otra comunidad de la cual su población migró en búsqueda de un nuevo territorio. En la comunidad de Tiholop, por ejemplo, habita población maya que migró de Valladolid, Yucatán. Dicha población tomó un espacio abandonado en dos ocasiones anteriores, de manera que ocupó un espacio con la huella de ser habitados por mayas anteriormente. Hoy en día, son comunidades que, aunque apartadas de los centros urbanos, tienen un adoctrinamiento católico amplio, pues su vida religiosa gira en torno a los ciclos festivos cristianos —por supuesto, con múltiples adaptaciones indígenas—. En suma, esta población originaría de distintos lugares de la Península tomó estos territorios incluyendo los espacios habitados y trabajados antiguamente por otras familias. Es importante destacar que esta población maya no tiene una relación antigua con su territorio, ni con las características geográficas que ahí se encuentran como cerros o montículos. Esta situación modifica enormemente el discurso nativo que se tiene ante los hallazgos arqueológicos y la vida ritual, pues se les considera piedras trabajadas por los antiguos *p’uses*, antiguas personas que murieron en los diluvios. Sin embargo, los espacios en los que se cultiva la milpa y se

---

<sup>54</sup> Piedras pulidas con forma antropomorfa.

casa pueden tener la presencia de los aluxes, entendidos como vientos que fueron dejados cuidando los terrenos de los antiguos milperos. Esto último difiere de la concepción de los aluxes en Yaxché donde los aluxes son figurillas asociadas a los antiguos mayas y sólo la población se relaciona con éstos a través del objeto.

Entonces, es preciso identificar que la población maya se distingue por la región en que habitan, pues la cosmovisión muestra rasgos característicos del espacio geográfico y del proceso histórico que le son propios. Su comprensión del mundo varía de acuerdo a lo que observa en su medio natural y cultural. Aunque en las comunidades se remite a categorías y conceptos semejantes con las de otras comunidades, se percibe un alejamiento a los objetos de su cosmovisión. De forma que el establecimiento de los conceptos y categorías alusivas al cuerpo, alma, seres de viento y rituales de *k'eex* (cambio) pueden ser entendidas a partir del análisis de aspectos semejantes registrados en diversas comunidades mayas de Yucatán. Parto, entonces, de que no es posible comparar los datos provenientes de regiones distantes ya que cada una de estas sociedades tuvo circunstancias históricas que le permitieron formular una concepción particular del mundo. Más bien, considero que ampliar el conocimiento sobre el contexto en que se generan los temas por los que se interesa esta investigación ayudará a fundamentar mejor las propuestas aquí generadas.

En resumen, como referí antes, esta investigación se centra en el análisis de la cosmovisión de la región de Nunkiní y comunidades ex hacienda cercanas, buscando entender los datos provenientes de su población en contextos diferentes a los encontrados en otras comunidades de Yucatán y Quintana Roo, para lo cual se tomará en cuenta sus diferencias geográficas e históricas. Debido a esto es preciso distinguir de sus propios procesos históricos las circunstancias que permiten generar variaciones culturales. Por mencionar algunos rasgos culturales relevantes para nuestro estudio, puedo decir que de la primera región citada, donde se encuentra Nunkiní, destacaré la presencia dominante de las haciendas y la abundante evidencia de materiales arqueológicos. Ambos factores propiciaron grandes alcances en las relaciones que presentan en la actualidad; de la segunda región, donde se ubica Yaxché y Toholop, destacaré la presencia de una población establecida en un territorio del que no son originarios al cual tuvieron que adaptarse reinterpretando el espacio a través de sus entendimiento cosmológico. En el caso de Yaxché, la población desarrolló una vida en la selva apartada de los hacendados, aunque sí

tuvieron un período de convivencia, por lo que dieron nuevas formas semánticas a las concepciones cristianas aprendidas gracias al aislamiento en la selva.<sup>55</sup>

### **Planteamientos sobre la *identidad***

Abordar algunos aspectos teóricos sobre la identidad indígena y su construcción ante el contacto y relación con los españoles exige una revisión sobre el concepto de identidad. Esto debido a que hay rasgos culturales que dejan de ser aislados y se incorporan al conjunto de creencias. La antropología, hasta mediados de los años setenta, concebía a las etnias como grupos humanos con un conjunto de rasgos esenciales. En otras palabras, se suponía que los miembros que conformaban un grupo étnico compartían una serie de rasgos culturales con los que se identificaban y que dichos rasgos permanecían inmutables a lo largo del tiempo. Se utilizaba el término de sincretismo cultural y de aculturación para poder explicar variaciones formales de los rasgos, pero a final de cuentas estos rasgos seguían inmutables en cuanto a sus contenidos. Estos elementos eran: lengua, raza (rasgos fisiológicos), religión y territorio, por mencionar algunos.

En las últimas dos décadas del siglo XX el paradigma antropológico cambió. La perspectiva de los estudios se dirigió hacia el análisis del cambio cultural. El concepto de etnogénesis sustituyó a los de sincretismo y aculturación. Éste enfatizaba los procesos de cambio cultural y supone como premisa central que los grupos étnicos no tienen elementos identitarios esenciales. Estos son variables y dispensables. En ese sentido, Miguel Bartolomé enfatiza que el concepto de etnogénesis se refiere al “dinamismo inherente a las agrupaciones étnicas, cuyas lógicas sociales revelan una plasticidad y capacidad adaptativa”,<sup>56</sup> sociedades a las que les resulta inherente el proceso histórico que las ha configurado como tal, es decir, etnogénesis plantea que las sociedades se mantienen en movimiento, pero con una estabilidad que le permite la adaptación a esta dinámica.

Siguiendo a Roberto Rodríguez, los miembros de grupos étnicos construyen y utilizan elementos identitarios que les permiten reconocerse miembros de esos grupos. Así,

---

<sup>55</sup> Una última región maya, que es posible distinguir, es la región de los mayas *cruzo'ob* (cruces) de Quintana Roo, mayas rebeldes a la imposición colonial (región 7). Ellos encontraron importante refugio en las selvas del estado. De esta región no hablaremos en este trabajo.

<sup>56</sup> Miguel Alberto Bartolomé: *Procesos interculturales, antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI, 2006, p. 194.

conforman una identidad étnica. Las identidades étnicas tienen marcadores objetivos, como por ejemplo: lengua, vestido, religión o territorio. Sin embargo, estos nunca bastan para explicar cabalmente la identificación de los miembros de un grupo indígena.

Varios de los elementos identitarios objetivos sólo adquieren sentido como símbolos de identidad a través de creencias y motivaciones subjetivas. Estas creencias, sentimientos y motivaciones pueden ser difusos, poco firmes, o bien pueden consistir en valores arraigados compartidos por la comunidad y estructurados en forma de propuestas sistemáticas, es decir, pueden constituirse como “ideologías étnicas”. Con frecuencia estas “ideologías” se transmiten de generación en generación, llegando a volverse mitos y leyendas.<sup>57</sup>

Teniendo en cuenta estas premisas, revisaremos algunos rasgos de la ideología maya.

## Identidad maya

Pedro Bracamonte señala que para la mitad del siglo XIX más de la mitad de la población era indígena y vivía organizada en torno a las haciendas. Además la población estaba “sujeta al control económico, jurídico, ideológico, y religioso de parte de la clase terrateniente”.<sup>58</sup> Los indígenas mayas adquirieron un nuevo estatus social y se convirtieron en campesinos humildes ante la figura de los ricos hacendados. Estos últimos, llamaron a los jornaleros mayas *macehuales*, un nombre náhuatl utilizado de forma generalizada para nombrar a los indígenas de México. Esto como respuesta a una serie de circunstancias sociales que determinaron la conformación de la sociedad maya a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Abordar la forma en que los mayas se definen a sí mismos es darle una connotación histórica a su identidad que en está asociada al trabajo agrícola o, con más precisión para el caso maya, al trabajo de la milpa.

Aunque los mayas del norte de Campeche aceptaron el nombre de *macehuales* para reconocerse a sí mismos con todas las implicaciones sociales que este nombre traía consigo

---

<sup>57</sup> Roberto I. Rodríguez Soriano: “El esencialismo racial y el genocidio. El caso de Yugoslavia (Bosnia-Herzegovina)”, en Cuicuilco 21(60). México, ENAH, 2014, p. 50.

<sup>58</sup> Pedro Bracamonte y Sosa: “Haciendas y ganado en el Noreste de Yucatán (primera mitad del siglo XIX)”, en *Sociedad estructura agraria y estado de Yucatán*, Othón Baños Ramírez (ed). México: UADY, 1990, p. 97.

—humildad, pobreza, trabajo como jornalero—, al interior de sus comunidades se nombraban *k'ank'abiok* (pies de tierra roja<sup>59</sup>). Los mayas de la comunidad de Nunkiní,<sup>60</sup> particularmente, utilizaron el nombre de *k'ank'abiok* para llamarse a sí mismos. Es un nombre cargado de importantes asociaciones a los principios mitológicos que dirigen la concepción del universo en el que están inmersos los mayas.

Algunas personas aseguran que esta palabra es muy distintiva de los mayas de la zona norte de Campeche, aunque se llega a pronunciar en algunos relatos de otras zonas. Por ejemplo, en la zona norte de la Península Eli Casanova registró *lu'um kab* (tierra mundo o tierra de la superficie terrestre), como una forma para llamar a los milperos o caminantes del territorio maya.<sup>61</sup> *lu'um kab* en su sentido literal es muy semejante a *k'ank'abiok*, pues ambos nombres refieren a los caminantes que al paso del día ven sus pies cubiertos con la tierra de su territorio. Pero en un sentido conceptual, se trata de nombres que relaciona a las personas con la tierra y el nivel del cosmos en el que se desenvuelven, hacen también referencia a cuestiones míticas sobre la conformación del hombre. Es decir, al hombre de barro. De acuerdo con Eli, tanto *kank'abiok* como *lu'um kab* remiten a seres que realizan sus actividades en la están impregnados de tierra de la superficie terrestre.<sup>62</sup> Aunque la semejanza entre *k'ank'abiok* y *lu'um kab* es muy alta y deja ver que existen concepciones generalizados sobre los hombres mayas, en lo que sigue me ocuparé de explicar solamente las concepciones sobre *k'ank'abiok*.

De acuerdo con Iuri Lotman,<sup>63</sup> para comprender en profundidad los textos orales, es importante establecer su ubicación espacio— temporal. Esto es fundamental para precisar los aspectos sociales que determinaron el surgimiento de los signos y significados contenidos en la narrativa, los cuales concuerdan con las particularidades geográficas, económicas y políticas que conforman la cultura. En otras palabras, por medio de la narrativa es posible identificar los eventos que influyeron en la conformación del conjunto de creencias sobre el mundo. Por lo que es preciso conocer las circunstancias sociales que

---

<sup>59</sup> El *k'ank'ab* (tierra roja) es característica de los montes de la península de Yucatán. En algunas zonas son grandes las extensiones de ese tipo de tierra, terrenos que son utilizados para la preparación de las milpas.

<sup>60</sup> Los relatos que se mencionan en este apartado fueron recogidos en la comunidad maya de Nunkiní y pueblos vecinos, todos estos ubicados en el municipio de Calkiní al norte del estado de Campeche.

<sup>61</sup> Manuscrito textos mayas recopilados por Eli Casanova en Kanxoc, Yucatán el 23 de diciembre de 2011.

<sup>62</sup> Comunicación personal con Eli Casanova.

<sup>63</sup> Iuri Lotman: *La semiosfera. II. Semiótica de la Cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Desiderio Navarro (Ed.). España: Cátedra, 1998.



caracterizaron los mensajes contenidos en los relatos de *k'ank'abiok*, personaje mítico que se reactualiza en cada hombre de la población maya contemporánea. Es decir, las circunstancias y características que en la mitología definen a *k'ank'abiok* corresponden al hombre maya que cotidianamente sale a hacer su trabajo en el monte.

Muchos de los datos que la narrativa asocia a *k'ank'abiok* están relacionados a la vida hacendaria, por lo que propongo, basada en las circunstancias descritas en los relatos, que es un género discursivo que comenzó a estar en la narrativa en aquel tiempo y espacio, enfatizando la construcción de una nueva identidad maya. Sin embargo, en esta narrativa se identifican algunos rasgos mitológicos provenientes de una época anterior al inicio de la época hacendaria. Por lo que el contenido de los relatos es una reformulación en el discurso mitológico en los que existe un desplazamiento semántico. En relación con esto y teniendo en cuenta la importancia de indagar en los aspectos profundos de la narrativa, Valentín Voloshinov apunta que “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>64</sup> Precisamente el estudio de la narrativa es el método que permitirá acceder a las significaciones que la cultura le da a nuestro objeto de estudio, que ahora es el *k'ank'abiok*.

### ***K'ank'abiok: milpero maya***

Los relatos en que me apoyaré para comprender la identidad campesina maya fueron creados en función al *k'ank'abiok*, como personaje central. Comenzaremos, entonces, por aproximarnos al significado que evoca la palabra *k'ank'abiok* en la población maya de Nunkiní, particularmente. El término *k'ank'abiok* proviene del idioma maya y está compuesto por dos vocablos: *k'ank'ab*, tierra roja que abunda en aquella región; *il* una partícula relacional; y *ok*, pies. El término se entiende como pies de *kankab*. Esto alude a que en la región de Calkiní existen enormes extensiones de *k'ank'abales*, terrenos de tierra roja, por lo que las personas que caminan largas distancias sobre el *k'ank'ab* para hacer su milpa o cultivar en esta tierra generalmente tienen los pies teñidos de rojo. Razón por la que

---

<sup>64</sup> Valentín Voloshinov: “La palabra en la vida y la palabra en la poesía”, en *Hacia una filosofía del acto ético*, Madrid: Antropos, 1997, p. 127.

se puede proponer que *k'ank'abiok* refiere a los campesinos que trabajan en el *k'ank'ab* o caminan sobre el *k'ank'ab* para llegar su milpa o ir a la cacería.

Para explorar el significado de *k'ank'abiok* como concepto comenzaré por mencionar las diversas formas en que los propios mayas lo explican. *K'ank'abiok* “es eso que llega del cielo, es la gracia que llena de vida la milpa, que hace que crezcan los maíces... Es lo que hace crecer la milpa y viene con la lluvia”. Dice doña Aurora,<sup>65</sup> “sí eso es *k'ank'abiok*. Así lo decía mi papá”. En este relato se muestra a *k'ank'abiok* como la fuerza que la naturaleza le provee al maíz.

Por su parte, Isabel Moo, una mujer, madre de siete hijos, dice “mmm... un *k'ank'abiok* es como yo, una mujer que lucha por su vida. Así me dice la señora cada que me ve pasar, —ahí vas *k'ank'abiok*—”.<sup>66</sup> Entonces *k'ank'abiok* son las personas que trabajan duro y no desisten ante su difícil situación.

Un hombre lo pensó un momento y dijo “*k'ank'abiok*, somos nosotros, los campesinos que vamos a trabajar la milpa”. Sí, “*k'ank'abiok* somos los campesinos que trabajamos en la tierra de los *k'ank'abales*... Como vamos caminando para llegar a la milpa, nos cansamos y el sudor hace que el *k'ank'ab* se pegue en los pies. Cuando termina el día se queda así (muestra sus pies rojos)”.<sup>67</sup> De acuerdo con esto, *k'ank'abiok* es el campesino maya que recorre largas distancias en el monte. Recordemos que la denominación campesino no excluye otras actividades realizadas en el monte como la cacería o la recolección de miel y chicle, aunque estas últimas actividades no están en el discurso de identidad.

Dice don Vidal, “el *k'ank'abiok* sale todas las mañanas y toma su camino hacia el *lak'in* (oriente), hacía donde sale el sol. Ahí es donde hace su milpa. Cuando regresa, camina hacía el *chik'in* por donde se mete el sol, lo hace así para no perder su camino”.<sup>68</sup> Don Vidal identifica al personaje como un milpero con sentido de ubicación espacial y temporal, guiado por la trayectoria del sol en el plano celeste.

Al *k'ank'abiok* también se le conoce como *jonal* o jornalero, persona que trabajaba en las haciendas durante un horario definido. Es decir, se le llama *k'ank'abiok* al campesino

---

<sup>65</sup> Aurora Colli. Habitante de Nunkiní. Noviembre de 2009.

<sup>66</sup> Isabel Moo. Habitante de Nunkiní. Noviembre de 2009.

<sup>67</sup> Teodoro Cabo Aké. Habitante de Nunkiní, Campeche. Noviembre 2009.

<sup>68</sup> Vidal Paat. Habitante de Tankuché. Marzo de 2010.

que aunque realice otros trabajos mantiene ese rasgo como elemento prioritario en su identidad, sin embargo, es otro el sentido social que este último nombre genera.

## **Construcción de la identidad del campesino maya**

El escenario que se tenía durante el establecimiento de las haciendas en la región de Nunkiní provocó el surgimiento de una situación social de represión y sometimiento para los mayas. En ese contexto cobró connotaciones particulares el concepto de *macehual*, pues éste apelativo denominaba a la población indígena campesina.

Aunque, en su mayoría, la población maya asumió la denominación de *macehual* como el término que caracterizaba su posición social, éste no reflejaba algún aspecto particular de la población de la región, ya que *macehual* proviene del náhuatl. Según el vocabulario de Molina se refiere a un “vasallo”. También en dicho vocabulario se menciona que *maceuale* quiere decir “merecedor de mercedes” o *maceua* “merecer lo deseado”.<sup>69</sup> Los *macehuales* en la sociedad mexicana eran los que se dedicaban a la actividad productiva y a pagar tributo; situación indígena que los colonizadores conservaron con similares características. Estos continuaron utilizando el mismo apelativo para denominar a toda la población indígena que tuviera las mismas condiciones. Condición que permitió a los hacendados establecidos en la península de Yucatán llamar de la misma forma a la población indígena maya.

Sin embargo, particularmente los mayas de Nunkiní, se autodenominaban como *k'ank'abiok*. Éste era un apelativo que se revestía con una serie de valores morales y éticos que le dan identidad a la población de esta región. Aunque es posible que la palabra *k'ank'abiok* fuese usada desde una época anterior a la presencia de las haciendas en la zona, no se puede asegurar porque no existe evidencia alguna.

Los mayas expresaban por medio de la narrativa su rechazo a la figura social que los sometía y maltrataba: el poderoso y rico hacendado. Pese a esto, los mayas mostraban su aceptación a la posición que ellos generalmente ocupaban en la sociedad, la cual estaba asociada a la humildad, pobreza y trabajo duro. Aunque, como ya hemos mencionado antes, la población mantenía un doble discurso: uno de respeto y sumisión, y otro de rebeldía

---

<sup>69</sup> Molina, Alonso, de: Vocabulario en la lengua castellana y mexicana y mexicana castellana, México, Antonio de Espinosa, 1571. Reproducción facsimilar con estudio introducido por Miguel León-Portilla. México, Porrúa, 1971, p. 50-51.

contra el grupo represor. Este último no era un discurso abierto, más bien, era muy discreto. No obstante, mucha de la narrativa mostraba valores sociales con los que se identifican los campesinos mayas. Valores que son determinantes para comprender la concepción que estos tenían de sí mismos y la forma en que la narrativa mantenía las normas sociales. Así lo muestra el siguiente relato:

Decía el finado de mi abuelito, ya tiene edad cuando murió. —Es malo desear a un hombre rico. Todo tiene su compañero los feos, bonitos, ricos o pobres—. Una vez una señora, se casó con un *K'ank'abiok*. El *K'ank'abiok* diario iba al monte. Él le dice a su esposa —a las diez de la mañana me llevas la comida—. Eso diario, pero un día ella se fastidió, [y dijo] —yo quisiera casarme con un rico—. De repente, en el callejón donde ella doblaba, vio al rico. Era muy guapo, y le dijo —llévale la comida [a tu esposo] y déjasela—. Si quieres dinero, con dinero te vas a fastidiar. Le llevó la comida [al] marido y su agüita. El pobre *K'ank'abiok* cuando vio su comida empezó a llorar a su esposa —¿dónde estás?, ¿te llevaron o qué te pasó?—. *K'ank'abiok* estaba llorando, y un señor le preguntó —¿qué lloras?—. —A mi esposa— [le respondió]. ¿A tu esposa? Se la llevó un muchacho muy guapo, más guapo que tú, [el] es rico. —¡Ah, nunca me dijo! —. —Es que ella ya se fastidió de ti—. Es que se la llevaron [por el muchacho rico], y [el *K'ank'abiok*] se puso a llorar. Que le dijo una culebra blanca. Habla como persona, [la culebra] es persona así. Me llevas y en el último cuarto [de la cueva] la vas a encontrar, cuando [ella] te diga —¡ay esposo!—, tú no le vas a contestar. Si le contestas te van a tragar allá. Ahí está, entró ahí en el fondo, y la cosa que se la llevó en su barriga la está andando. Allá en el fondo de su barriga, [la culebra], la tiene tragada. No es bueno, desear un rico. Es malo, si te tocó un pobre así te debes de quedar.<sup>70</sup>

El relato les reafirma a los milperos mayas que no deben desear dejar de ser humildes, con la condición social que está implícita en ello, porque sufrirían un castigo. También, la narrativa muestra la asociación de los hacendados “ricos” y “guapos” como serpientes que habitan en las cuevas y tragan a las personas, dejando ver las creencias mayas sobre la transformación entre humanos y animales. La serpiente es un animal asociado a las cuevas o el plano del inframundo, también, notemos en el relato que éste animal se traga a las personas pero no se alimenta de ellas.

Asimismo, los relatos de *K'ank'abiok* muestran además de la agricultura otros ámbitos de actividad de los milperos mayas. La narrativa permite una aproximación al reflejo de los mayas como sociedad campesina que tiene inquietudes sobre el mundo en el que realiza sus labores diariamente. Dentro de una dinámica que continuaba involucrando

---

<sup>70</sup> Relato popular de Nunkiní, Campeche. Agosto de 2009.

al agricultor con actividades que se realizaban en el monte o en la milpa. Lo cual les dio la posibilidad de mantener y reconfigurar sus creencias sobre el mundo, ya que todo esto, principalmente el discurso del milpero, escapaba de la mirada de los hacendados y su estructura política represiva.

El *k'ank'abiok*, al ser el mismo campesino maya, fue adaptada su representación en el discurso al personaje central de muchos relatos creados por los propios mayas. Fueron relatos en los que se utilizó al personaje de *K'ank'abiok* con enorme plasticidad, ya que se plasmó en los relatos los diversos roles en que se desarrolla un individuo social. Con relación a lo anterior, don Efraín comenta:

¡ah! Esos cuentos los podía contar mi abuelo por semanas. Cada día sacaba cosas distintas, lo seguía y lo seguía. Ya no me acuerdo que tanto decía, pero hablaba de las cosas que les pasaban a los campesinos. También hablaba de los pájaros, de las hormigas, de los animales que encontraba en la milpa...

*K'ank'abiok*, el milpero maya, tomó su propia imagen para mostrarle a la sociedad su conocimiento, no únicamente de la milpa sino de las cosas que pasaban en torno a ésta, por ejemplo, de las características de la naturaleza que influyen para lograr una buena cosecha. A través del personaje de *k'ank'abiok*, el campesino externaba sus inquietudes y el sabiduría sobre el por qué de los aspectos de la naturaleza. En sus relatos se muestra como una persona curiosa que le gusta conocer el mundo y sus enigmas, y, a la vez, muestran la forma en que se transmiten los principios mitológicos entre la misma población. Es posible identificar esto en el siguiente relato:

...el *k'ank'abiok* es una persona muy curiosa que quería conocer de lado a lado la tierra. Entonces el *k'ank'abiok* 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 *k'ank'abiok*. Ese *k'ank'abiok* es muy curioso quiere conocer dónde sale el sol, y yo quiero que lo cuiden, cuídenlo de mis hermanos no lo vayan a comer. Cuando

veas que está viviendo *xaman kaan* (serpiente del norte) ¡guárdalo!, y cuando venga *nojol ik'* (viento del sur), ¡guárdalo!—. <sup>71</sup>

En la narración, al llegar a donde sale el sol, con la ayuda de *chik'in ik* (viento del poniente), *k'ank'abiok* casi se quema y entendió que no podía llegar hasta ese lugar. Pero se sentía feliz porque conoció por donde sale el sol y por donde se esconde.

En la aventura de *k'ank'abiok* se destaca el carácter de los *vientos* y el rumbo cardinal en que estos tienen dominio. Además, el relato describe los vientos peligrosos, del norte y del sur, de los que el *k'ank'abiok* se tiene que esconder. En éste, hay connotaciones simbólicas complejas que van más allá de lo dicho pues la persona podría ser el mismo maíz que busca al sol y le son benéficos los vientos del oriente y del poniente, mientras que los vientos del norte y del sur lo destruyen. En la región éstos son los rumbos de donde llegan los huracanes que echan abajo la milpa. Esto lo podemos apoyar con el relato visto antes, en el que se dice que el *k'ank'abiok* es la gracia del maíz, que lo hace crecer. Hasta ahora es posible identificar a *k'ank'abiok* como un personaje que conecta al milpero y al maíz por medio de una metáfora, pues quien espera puede ser tanto el agricultor como el maíz mismo que busca el sol para obtener la sustancia primordial para su crecimiento.

Por otro lado, al incorporarse las enseñanzas católicas al conjunto de creencias mayas, *k'ank'abiok* conservó las significaciones asociadas a los campesinos mayas, pero adquirió la conformación simbólica de Jesús, el hijo de Dios. De acuerdo con la narrativa, la imagen que los mayas crearon de Jesús se adaptó totalmente a la conformación ideológica de *k'ank'abiok*, el campesino maya. Uno de los relatos que abordan esta temática incorpora a la narrativa las características geográficas del territorio de Nunkiní: abundancia de piedras y de huanos<sup>72</sup>. También se muestra a *k'ank'abiok* como un campesino al que perseguían los soldados. Por lo que *K'ank'abiok*, para esconderse y lograr escapar de estos, dependía de la ayuda de otros campesinos y de algunos animales. Así lo muestra el siguiente relato:

---

<sup>71</sup> Relato contado por Vidal Paat. Tankuché, Campeche. Agosto de 2009.

<sup>72</sup> Huano es una palma abundante en la región, alcanza 12 metros de alto. En maya se le llama *Xa'an*. Nombre científico es *Sabal japa*.

Entonces, *k'ank'abiok* en su camino encontró a un milpero al que le preguntó —¿qué estás sembrando?—, [a lo que el campesino contestó] —yo estoy sembrando piedras—. —¡Ah! está bien, pues que tu cosecha sea abundante—. Y el milpero al voltear a ver su milpa, vio que estaban brotando piedras, eran tantas que tuvo que salir corriendo pues lo podían lastimar. Dice el milpero —quién será ese que pasó que ahora estoy cosechando piedras si yo estaba sembrando maíz—.

*K'ank'abiok* siguió andando porque los soldados se estaban acercando. Entonces, encontró a otro señor que estaba sembrando su milpa y le preguntó —¿qué está sembrando usted?—. —Yo estoy sembrando huano—. —Ah! Muy bien—, pues que tu cosecha sea abundante. Cuando se voltea el sembrador ve que estaba brotando palmas de huano y dice —pero ¿por qué está creciendo tanto huano si maíz estaba yo sembrando?—

Entonces, *k'ank'abiok* sigue caminando y caminando, cuando vio a otro milpero y le dice —¡oye hijo! ¿Qué estás sembrando?—. —Yo estoy sembrando maíz—. —¡Ah, maíz muy bien! Pues que tu cosecha sea abundante—. Entonces el campesino empezó a ver que brotaban las mazorcas de maíz. Ese campesino que ayudó a *k'ank'abiok* cosechó mucho maíz.

Esa vez, hasta las arañas hicieron su telaraña rápido para que se viera que por ahí nadie había pasado desde hacía mucho tiempo. Entonces llegaron los soldados y al ver al campesino le preguntaron —¿oye, has visto pasar a un señor vestido de blanco y con sus huaraches?—. El señor les contestó —no, pero se ven cansados, si ustedes quieren les puedo dar atole de pinole para que descansen—. El campesino lo hizo para que *k'ank'abiok* ganara tiempo y pudiera escapar.<sup>73</sup>

Entonces, dice don Piedad, “por acá pasó Cristo, porque acá hay de todo”.<sup>74</sup> Esta frase se refiere a la abundancia de piedras y de huano que existe en la región de Nunikiní. El maíz, por su parte, requiere de la gracia otorgada por dios para crecer. Vemos que las piedras y el huano son abundantes en el territorio maya por haberle mentido a dios y “el maíz es la gracia de Dios”. De acuerdo a este relato Jesús como un campesino maya otorga “la gracia” que fortalece la milpa para que dé suficiente maíz.

Los mayas adaptaron la figura de Jesús, el hijo de Dios, a la imagen de sí mismos, lo cual refiere a particulares aspectos sociales, cosmológicos y religiosos. Es decir, *k'ank'abiok*, como Dios mismo se configuró con características cristianas, las cuales se adaptaba muy bien a la imagen del campesino piadoso y humilde que se ubica en una dinámica social precisa. Sin embargo, este *k'ank'abiok* tiene una diferencia al resto de los campesinos, éste puede otorgar la gracia o la fuerza que la milpa requiere para producir abundante maíz, misma que también es reconocida como *k'ank'abiok*, como vimos anteriormente. O bien, *k'ank'abiok* o Jesús, no sólo otorga la gracia sino que es la gracia

---

<sup>73</sup> Hermenegildo Kajún. Habitante de Nunikiní, Campeche. Agosto de 2009.

<sup>74</sup> *Ídem*.

misma. La deidad o ser que otorga la “gracia” es siempre asociada al sol y al maíz como una relación indisoluble. Entonces, es posible proponer que *k’ank’abiok*, como Jesús o Dios mismo, se identifica en la narrativa como una deidad del sol, del maíz y como el maíz mismo.

Encuentro que *k’ank’abiok*, el campesino maya, utilizó su conocimiento sobre el mundo para plasmarlo en la narrativa, que hoy se presenta como reflejo de las circunstancias sociales que le permitieron conjuntar todos los aspectos que lo muestran como individuo y grupo social, como hijo de Dios, y como divinidad del sol y el maíz. El personaje de *k’ank’abiok* se creó con una imagen que conjuntó elementos primordiales de la sociedad maya y de los principios mitológicos del maíz, el sol y el ser humano. Siendo así un campesino maya que posee las mismas características corporales y sociales de Jesús. Es decir, el maíz, dios y el hombre, comparten simbólicamente ciertas características conceptuales que fueron plasmadas en el personaje de *k’ank’abiok*.

En suma, los relatos de *k’ank’abiok* muestran al campesino maya involucrado en aspectos sociales que sólo a él le pertenecían y que sólo su sociedad conocía. Concepciones que los hacendados no podían reprimir, pues se generaban por la participación en la actividad agrícola y de las actividades que están involucradas a ésta como la caza y la recolección. En este contexto los campesinos mayas podían mantener, generar y transmitir conocimiento, valores éticos y creencias sobre el mundo que le son propios a su cultura y muestran su sentir ante el orden social y cosmológico del universo. Todo lo contenido en los relatos pertenece a un tiempo y espacio particular.

Finalmente, las andanzas que se le conocen a *k’ank’abiok*, narradas en numerosos relatos, lo describen como a una persona trabajadora, aventurera y curiosa. Además, en los relatos se describe la posición y los sentimientos del campesino maya ante la difícil situación que tenían como indígenas jornaleros de las haciendas. Asimismo, los relatos describen los valores, la ética e inquietudes que los mayas frecuentemente tienen sobre las cosas del mundo. En la descripción de sí mismos, plasmada en los relatos, los campesinos mayas mostraron las características de *k’ank’abiok* les permitieron hacer a los semejantes a la imagen de dios o Jesús, con quien se identificaron por compartir su condición humana y estatus social. Aunque encontramos en la narrativa un nuevo discurso social vemos que



continúa presente el sentido semántico del maíz, del ser humano y de las divinidades anterior a la colonia.

El maya al autodenominarse *k'ank'abiok* adquiere la carga semántica que posee el nombre. Al hacerlo, toma las características de un dios que puede interactuar con las formas de la naturaleza. Así como sólo una divinidad lo puede lograr. Se trata de un ser humano que forma el cuerpo de una divinidad a través del discurso. La imagen del *k'ank'abiok* como *hombre-dios* es formulada en la narrativa que así lo representa. Es decir, el maya toma para sí un cuerpo construido socialmente, el cual tiene las posibilidades de interactuar con los elementos de la naturaleza que intervienen en la producción del maíz. Los dos cuerpos con los que los mayas se refieren a sí mismos no están separados, más bien, ambas formas de entenderse a sí mismo: humano o dios son parte inseparable del mismo ser.

El cuerpo que se crea en el discurso para referirse al *k'ank'abiok* muestra que está dentro de una estructura social que gira en torno a lo agrícola, pues su identidad está marcada por ésto. Por una parte, el *k'ank'abiok* es considerado como la persona que trabaja la milpa, y por el otro se construye una esfera social en la que se asocia a Jesús como *hombre-dios*. Son dos formas de comprenderse a sí mismo coherentemente. La narrativa que alude a dicho personaje muestra una segunda manera de entender a los seres humanos. Entonces, la mitología le da cuerpo y sentido al *hombre-dios* en su mundo cosmológico. Ahí, el maya crea un espacio en el que se hace capaz a sí mismo de interactuar con los elementos de la naturaleza que intervienen en la producción de maíz.

## Creación de los animales por Jesús

En los mitos de las tierras altas, por ejemplo, la imagen del dios del sol, señalan que fue el creador de los animales e incluso del maíz.<sup>75</sup> Sin embargo, en el caso de Calkiní, con la formulación de la imagen de dios a partir de la evangelización cristiana, el creador de los animales y de los hombres pasó a ser Jesús, conocido también como el *k'ank'abiok* —dios, hombre y maíz—.

Así lo confirma don Rómulo, *j'men* de Siho, en el texto siguiente.

---

<sup>75</sup> J. Manuel A. Chávez Gómez: *Los significados del venado sol en la cosmovisión maya. Un atisbo a la mitología e historia oral mayence*. España: Editorial Académica Española, 2012.

Dicen que dios Jesucristo...

—¿El dios Jesucristo que pasó hace tiempo será el mismo *k'ank'abiok*?

Sí es, pero así le dicen también a una persona, el *k'ank'abiok* es un nombre puesto por los judíos. Es como nosotros, nosotros somos *k'ank'abiok*. Todos nosotros somos hijos de dios...<sup>76</sup>

Según la concepción de un especialista ritual, Jesús, aún siendo un niño, creó a los animales y al hombre. Veamos como lo expresa don Rómulo:

[...] Entonces, ts'ook u chíikti' como un año niño diose' tu[n] báaxa[l] yéet[el] ula' mejen paalalo[ob], puro, ku báax[ti]ko'[ob] luuk', ku báax[ti]ko'[ob], u chan, leti'e', le soopo' ts'uycha[j] lu'umo' jo[']op', ku meetik mejen ch'íicho'[ob], ku beetik mejen máako'[ob], ku beetik tuláaka[l] clase[s] ba'alche'obe', ku beetik juntúu[l] [1 palabra incomprensible] ula' mejen paalalo'obe' chéen tu[n] yii[li]ko'[ob] ba'ax ku beetik Manuel<sup>77</sup>.

Tuláaka[l], tuláaka[l] tu beeta[j] leti' [1 palabra incomprensible] tu ts'oo[ko]le' ku yusitk biin le mejen ba'a[j], buka'aj piguras u beetma[j] lelo'obo' [1 palabra incomprensible], ya listo, je'elo' síij puro mejen máako'[ob], ch'íich'o[b], ba'alo[ob] ku bino'ob ku bin [1 palabra incomprensible]; ma' tu beeta[j] Diosi', leti' tu beeta[j] tuláaka[l]...

Cada lugare' tu beeta[j] buka'a[j] ba'ax.<sup>78</sup>

... Cuando le dio un año al niño dios, empezó a jugar con otros niños. Jugaban lodo y otras cosas. Y con el lodo, el niño dios hacía figuritas de pájaros, hizo también figuritas de hombres, hasta figuritas de animales y las empezó a decorar. Los otros niños nomás están viendo lo que hace ese niño. Hacía figuritas de todos los animales que existen.

Entonces, después, que sopla todas las figuras que hizo de tierra. Empiezan a caminar<sup>79</sup> las figuritas, las personas, los animales y los pájaros que hizo. No Dios los hizo. ¡Lo hizo todo [el niño]! En cada lugar hizo muchas cosas.<sup>80</sup>

En el mito anterior sobre la creación de los animales, de los pájaros y del hombre, lo que llama poderosamente la atención es el material y la forma en que fueron creados los animales y los hombres. Fue a base de barro y dándoles un soplido como se les dio vida. El material de barro para elaborar seres vivos es mencionado en el Popol Vuh en la elaboración fallida de los hombres, pero el soplo que les da vida a los seres elaborados de

<sup>76</sup> Texto de Rómulo Herrera Colli, *j'men* de Siho, Yucatán. Junio de 2010. Traducción del maya de Vidal Paat. Habitante de Tankuché, Campeche.

<sup>77</sup> Manuel en este texto refiere al niño de María y José.

<sup>78</sup> Texto de Rómulo Herrera, *j'men* de Siho, Yucatán. Junio de 2010. Transcripción Eli Casanova. Entre corchetes se contiene la reconstrucción morfológica de las palabras mayas.

<sup>79</sup> De acuerdo con Vidal Paat aquí se expreso caminar.

<sup>80</sup> Traducción del maya de Vidal Paat. Habitante de Tankuché, Campeche, corregida por Eli Casanova.

barro hace referencia al viento; el espíritu que se aloja en las figurillas para darles energía vital. De acuerdo con lo narrado en este mito de creación, los hombres y los animales compartimos la misma esencia, el cuerpo hecho a partir del mismo material, barro y el alma a partir de viento o soplo de Jesús o de dios. La creación de los seres vivos relatado por don Rómulo es semejante a la forma en que se fabrican los aluxes, seres elaborados con barro a los que se les da vida a partir de que les es fijado un viento (ver en el capítulo III). Incluso, podemos observar una constancia en la relación del milpero y su vida cotidiana al que sus pies se impregnan de la tierra del mundo, *K'ank'abiok*, o al hombre de tierra del mundo, *lu'um kab*, y el hombre mítico hecho de barro.

Considero que el discurso ritual basado en la mitología de la comunidad contiene conexiones muy extensas y complejas con diferentes ámbitos de la vida social que permite la creación de seres que carecen de cuerpo material. Es decir, a través del discurso ritual se construyen formas sociales que dan imagen a los seres de viento. Para explicar mejor lo anterior, a continuación presentaré una interpretación del discurso ritual y cotidiano de la sociedad maya de Nunikiní. El discurso como cuerpo lingüístico que le da forma y sentido a los seres de viento con los que los humanos tienen una estrecha relación. Para cumplir con este propósito tomaré algunos aspectos de la mitología y el discurso social. El discurso ritual logra conectar a todo el territorio, hacer de éste un espacio configurado en función de los seres que ahí se identifican.

En la sociedad maya se identifica la generación de dos individuos con una carga mitológica compleja. En ambos casos se crea una figura social por medio de la mitología, la cual muestra la conciencia ética de hombre maya. Aunque dichos casos son producidos en dos contextos sociales distintos, se distinguen del resto de las personas por tener vínculos con algunos seres del mundo maya. Cualidades que no son propiamente humanas. Uno de los casos puede identificarse con una imagen indígena de *hombre-dios*, abarca a cada uno de los miembros de la sociedad; y el otro, se centra en el individuo. El primer caso se trata del *k'ank'abiok* (pies de tierra roja<sup>81</sup>), este personaje remite a la imagen con la que el maya se identifica y se hace llamar así mismo. También, se le llama *k'ank'abiok* a Jesús, a quien

---

<sup>81</sup> *K'ank'ab* es la tierra roja característica del territorio de la península de Yucatán. Los *k'ank'abales*, zonas amplias de tierra roja, son las áreas más fértiles para el cultivo del maíz.

la narrativa muestra como el que posee la gracia del maíz. Es un ser humano capaz de tener interacción con la naturaleza a través de las personificaciones orales que se hacen de ésta.

### **Maíz y seres humanos: algunas semejanzas**

Los relatos anteriores muestran que la identidad de los mayas está asociada al trabajo agrícola y a Jesús como proveedor de maíz. Es la deidad que otorga la gracia a la mata de maíz y a su mazorca. La complejidad de los datos contenidos en los relatos míticos me lleva a sostener que la relación de los seres humanos con el maíz es consanguínea, pues hombres y maíz son semejantes. Se trata de una relación filial que identifica a las personas y al maíz como “lo mismo”.<sup>82</sup> En ese orden de ideas, existe una filiación lineal entre las personas y el maíz. Además de que para los campesinos mayas la planta de maíz es como una persona. Incluso la mazorca es considerada como una persona recién nacida, pues para los mayas la mazorca tierna tiene el cabello igual al que les crece a los niños.<sup>83</sup>

En la historia de los antiguos mayas o entre diversos grupos mayas se han registrado algunas imágenes o diferentes relatos que describen el origen del maíz. Carlos Navarrete en su recopilación de textos sobre el origen del maíz, *Relatos mayas de las tierras altas sobre el origen del maíz*, muestra lo anterior. En algunos de estos relatos de la obra se menciona que la semilla del maíz se encuentra en el interior de la montaña y es sacado de ella por diversos animales.<sup>84</sup> Sin embargo, en la mitología maya actual no he encontrado algún relato que se aproxime a dicha temática. Hasta ahora, con los datos con que cuento sobre el tema, me es posible decir que existe, en la mitología maya peninsular, una ausencia de relatos que vinculen a alguna deidad con el origen del maíz o que haya un señor o dueño del maíz. Aunque he llegado a escuchar que no hay un “señor” o “dueño del maíz” como tal, pues el maíz o la milpa solamente tiene cuidadores, como lo son los aluxes.

Quizá, la narrativa asociada a Jesús y a sus milagros, o a *k'ank'abiok*, creó un simbolismo sobre las entidades relacionadas al maíz. Hoy en día se identifique a Jesús, a semejanza del campesino maya, como el creador y señor del maíz. Aunque considero que el maíz no tiene un señor o dueño. Son múltiples los seres asociados a los elementos de la

---

<sup>82</sup> Narrativa maya de Tiholop, Yucatán y Yaxché, Quintana Roo.

<sup>83</sup> Se dice que el pelo del maíz tierno es igual al de los niños recién nacidos. Narrativa maya peninsular.

<sup>84</sup> Carlos Navarrete C: *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México: UNAM, 2002.

naturaleza que participan en el desarrollo del maíz: la lluvia (*chaako'ob*), los vientos atmosféricos y los vientos subterráneos (*ik'o'ob*), el sol (*k'in*), los santos —principalmente san Isidro Labrador—. Quizá esto último sea una razón para afirmar que en la ritualidad agrícola se tienen dos momentos rituales: en el primero se entregan nueve o trece mazorcas recién cortadas y cocidas en *pib* (**fotos 1**), en un horno en la tierra, a los *yumtsilo'ob* (grandes señores); un segundo momento ritual se entrega no como intercambio propiamente, sino como un pago a las labores o trabajo realizado a los aluxes, seres trabajadores de la milpa. En este ritual se cocinan también en un horno de tierra los panes elaborados con nueve capas de maíz entre las que se coloca pepita molida y frijol (**foto 2**). Ambos rituales son llamados *hanli kool*, comida de la milpa o *meyah kool*, trabajo de la milpa.



**Foto 1.** Horno hecho cerca de la milpa para cocinar las mazorcas recién cortadas.

**Foto 2.** *Pib* donde se cocinan los panes de maíz para el *hanli kool* (comida de milpa).



## La cacería y la mitología del venado

Debido a la estrecha relación de los mayas con la dinámica hacendaria se fue formulando una identidad apegada a la práctica agrícola. Sin embargo, existen relatos de *K'ank'abiok* en los que se le describe como cazador. Esto nos deja ver que este personaje, que es referido contantemente como campesino, también caza. De manera semejante el milpero también es cazador, recolector, ganadero y apicultor. Así, los milperos mayas conocen muy bien las estrategias cinegéticas e incluso el comportamiento de los venados y otros animales de caza que circundan la milpa. Muchos campesinos son también cazadores y conocen ampliamente el monte: sus sonidos, el comportamiento de los animales, el canto de las aves, la humedad, entre otras cosas. Mucho de esto es interpretado y comprendido a través de su propia cosmovisión.

En la iconografía maya prehispánica se plasmaron diferentes dioses asociados a la cacería. Por ejemplo, el venado era un animal vinculado al sol, así como a la fertilidad, la lluvia y la sequía. Esto lo explica Manuel Chávez después de haber revisado y comparado las imágenes prehispánicas con diversos mitos de algunos grupos mayences de las tierras altas de Guatemala. Según Chávez los mitos refieren la asociación del venado con el sol y a la vez con el espíritu del maíz.<sup>85</sup>

Hoy en día, para la población maya peninsular, el venado es un animal que tiene un señor o dueño, a diferencia del maíz que no lo tiene.<sup>86</sup> Ese dueño, en ocasiones puede ser considerado el señor del monte o el señor de los venados y tiene una apariencia antropomorfa o, en ocasiones, tiene una apariencia semejante al venado. Este conocimiento sobre las características de esos seres se adquiere al transmitirse durante la práctica de la cacería y con la convivencia con otros cazadores. Así, durante los tiempos de caza, los cazadores experimentados van conociendo las actividades y sonidos de los animales y seres que se encuentran en el monte, pues a través de las interpretaciones sobre sus experiencias se confirma lo que han aprendido de sus compañeros.

Existe una distancia entre los animales y los hombres, pues pertenecen a colectivos distintos. Asimismo, no hay una relación previa ni permanente entre el señor de los venados

---

<sup>85</sup> J. Manuel A. Chávez G: *Los significados del venado sol en la cosmovisión maya...* Ob. cit., 2012, págs. 11 y 41.

<sup>86</sup> El maíz no tiene un dueño pero es posible interpretar que la tierra como potencia es la dueña o divinidad del maíz.

(*yumil keh*) y los humanos, por ello para establecer una relación temporal durante el tiempo de caza entre cazadores y el señor de los animales debe presentarse un elemento de intercambio por parte de los cazadores. Entonces, por medio de un ritual de intercambio el señor de los venados permitirá al cazador obtener nueve o trece presas de caza sin recibir castigo alguno. Es un número preciso de presas de caza durante un tiempo marcado por los códigos rituales. Debemos tener presente que ambos números, el nueve y el trece, son principios mitológicos del orden del cosmos, han quedado como códigos en los actos rituales. Son números identificados con los niveles de los planos celeste, el trece, y terrestre, el nueve.

En los rituales agrícolas se ofrece carne de los animales cazados ya sea jabalí o venado. Esto es debido a que los animales también son parte de la milpa, pues muchas veces se encuentra a los venados comiendo los elotes tiernos. Como vemos, la carne del venado puede estar destinada a entregarse como alimento o como pago a los seres de viento por su trabajo. Aquí es posible inferir que se ofrece otro cuerpo como sustituto de lo que realmente se debe entregar por medio del ritual.

Manuel Chávez, en sus revisiones de la concepción maya sobre el venado, específicamente en la iconografía maya del periodo clásico así como en algunos cuentos de diferentes regiones mayas, identifica que el venado está asociado con la cacería ritual y la guerra.<sup>87</sup> Quizá, en ocasiones ambas actividades, la cacería y la guerra, pueden estar representadas como una misma. Esto porque la cacería y la guerra tienen una dinámica semejante, pues ambas propician el intercambio ritual, el establecimiento de alianzas entre grupos no consanguíneos.

Manuel Chávez retoma algunos mitos de origen de los animales y muestra que algunos de estos se refieren a la creación de los animales a partir del enterramiento en la montaña de un bulto mortuorio que consiste en los huesos de los venados cocidos, molidos y envueltos en su misma piel. Los animales surgen de la montaña a partir de los huesos de los venados enterrados.<sup>88</sup>

Danièle Dehouve, por su parte, destaca algunas actividades que se asemejan entre grupos indígenas contemporáneos. La autora refiere que la carne del venado es consumida

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 96.

y separada de los huesos, y son depositados en las cuevas de los cerros.<sup>89</sup> Asimismo, es posible proponer a través de la iconografía maya que la carne del venado se consumía para que los huesos fueran depositados en la tierra para propiciar la fertilidad. Según lo anterior, los huesos pueden ser enterrados para generar la fertilidad de los animales así como del maíz. Reafirmando que ambos, animales y maíz, son creados en la tierra o de la montaña, específicamente.

Entre los mayas de Nunkiní me fue relatado un caso en el que se relacionan los huesos humanos con la carne de venado, esto lo contextualizaré a continuación. En las comunidades mayas es una costumbre muy arraigada, por sus implicaciones culturales, sacar los huesos de las tumbas una vez que ha pasado el tiempo suficiente para que la carne se haya desintegrado y los huesos estén limpios. Es decir, al sacar los restos humanos de sus tumbas, las personas esperan encontrar los huesos limpios, ya sin carne. En el caso que me fue relatado, al sacar los huesos y ver que no sucedió lo esperado, pues encontraron los huesos entre carne, piel o cabellos, se pensó que eran de venado. En casos como éste, los mayas lo interpretan que la muerte del familiar fue a causa de brujería o maldad. Quizá la relación huesos con carne de venado tenga antecedentes más antiguos, así como lo remite la mitología de otros grupos mayences e, incluso, nahuas; como lo reporta Danièle Dehouve.<sup>90</sup> Suponiendo que haya una asociación de los huesos de venado con la regeneración de la fertilidad humana, animal y vegetal.

En la comunidad de Nunkiní, particularmente, procuran realizar diversos rituales para lograr una cacería exitosa. Además de los rituales de intercambio propios de esta actividad, se realizan diversos trabajos mágicos conocidos como “hechizos”. Con estos trabajos se propicia el intercambio con los dueños de los venados, se pide uno de sus animales a cambio de otro igual, aunque este último es fabricado por los cazadores. Por ejemplo, se entrega una figurita de venado elaborada con incienso como “cambio” de una presa semejante, el cual es una metáfora del venado que se ha recibido. Aunque se dice que esa carne no sabe bien pues conserva el sabor del incienso. Algunas veces con estos rituales mágicos se busca la transformación de una serpiente en venado o en tepescuincle. Al obtener el venado por medio de la transformación mágica del animal, el venado conservará

---

<sup>89</sup> Danièle Dehouve: “Ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruíz de Alarcón” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 40. México: UNAM, p. 306.

<sup>90</sup> *Ídem*.



el hígado pequeño como le correspondería a la serpiente. Esta misma transformación de animales puede suceder de forma “natural”, es decir, sin la intervención de los cazadores durante los días de carnaval, pues es un tiempo en que todo se cambia, hasta los animales del monte.

En la mitología de las comunidades del norte de la península reportan que ahí se identifica la transformación de los animales de caza como el venado, el tepescuincle o la chachalaca como resultado de un tiempo cíclico, y para que esto suceda no se requiere la intervención ritual de las personas. Entre los fenómenos que pueden propiciar la transformación de los animales están que pase por el cielo de septiembre la serpiente emplumada, Kukulcan, y deje caer una de sus plumas en una culebra o en un tronco de árbol. A través de esto, la serpiente o el tronco, se convertirá en tepescuincle. El animal convertido se identificará con el ser cazado, pues éste tendrá el hígado pequeño o, en el caso del tepescuincle, tendrá un hueso extra en las costillas. Esencialmente, los animales pueden ser objeto de un hechizo o acción humana para hacerlos transformarse en otro animal distinto nunca cambiarán del todo, es decir, en ningún caso dejarán de ser lo que son aunque su apariencia sea distinta por cierto periodo de tiempo.

Finalmente, la actividad cinegética se aparta de las relaciones que se establecen por medio de la agricultura, en ésta se entrega alimento cocinado como forma de pago a los seres que “trabajan”, que colaboran en la producción agrícola. Por otro lado, en la ritualidad de la cacería, se presenta un intercambio y una solicitud de los cazadores para que se les entregue una presa, pues estos animales tienen un dueño al que se le debe solicitar el animal después de haberles entregado comida en cambio, es decir, se establece con los dueños de los animales un acuerdo de protección e intercambio de elementos. En suma, es importante considerar que los mayas tienen una sociedad que gira en torno a la milpa, lo que permite la unión tanto de la agricultura, la cacería, la apicultura, la recolección de frutos, etc. Por esta razón no se puede deslindar una actividad del resto, pues todas son parte de una sola actividad: la milpa. En torno a ésta se construye la identidad maya.

No debemos perder de vista que con seguridad la introducción tardía de la escopeta a la dinámica cinegética debió generar importantes cambios en la forma de obtener a la presa, pues la caza con trampas (*foto 3*) y con la cerbatana hacen que la presa se obtenga aún viva. Esto tiene fuertes implicaciones para entender la muerte del animal que será

consumido. Sin embargo, hasta ahora solamente podemos inferir dichas implicaciones pues no cuento con datos que den luz a la forma maya de entender la diferencia entre usar trampas y usar escopeta.



**Foto 3.** Trampa colocada en la milpa para cazar a los animales que comen de ésta como la tuza o el armadillo.



## Capítulo II

### Noción de persona maya: cuerpo y alma

Una de las problemáticas centrales en la comprensión del pensamiento indígena es la noción de persona, así como los elementos simbólicos y las relaciones sociales que la componen. En la búsqueda por comprender a cabalidad los términos que refieren a la conformación de la persona está muy presente la categoría de alma, que es utilizada en etnografías tradicionales. En este trabajo no partiré de éste concepto para referirme a lo que Philippe Descola llama interioridad, puesto que para este autor, la conformación de la persona parte de dos principios básicos: la materialidad y la interioridad.<sup>91</sup> A través de los dos principios generales de persona, se permite incluir la diversidad de entidades anímicas que conforman a la persona en el pensamiento de cada sociedad indígena. Sería confuso un análisis sobre la concepción del cuerpo de una sociedad determinada a partir de una concepción universal de persona porque, precisamente, lo que tratamos de comprender son las concepciones particulares de las sociedades indígenas, y, en este caso, la maya.

Algunos de los planteamientos de Descola sobre la materialidad e interioridad en la noción de persona en el pensamiento indígena no son del todo aplicables en este análisis, pues es necesario notar que para algunas culturas indígenas de México la unidad del ser humano tiene como componentes múltiples entidades, que no pueden del todo entrar en las categorías de materialidad o interioridad. Ni el cuerpo material es pensado como único, ni las entidades anímicas son conceptualizadas totalmente internas. Por ejemplo, los ch'oles o ts'otsiles, por citar algunos grupos, consideran al *chulel* como una entidad anímica perceptible en el pulso humano. Es decir, es perceptible en el cuerpo como algo material o

---

<sup>91</sup> Philippe Descola: “Más allá de la naturaleza y de la cultura” en *Naturaleza y Cultura* Leonardo Montenegro Martínez (ed.). Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá y BOG, p. 66.

tangible. Aunque no se queda ahí, pues el *chulel* puede estar fuera del cuerpo. Es decir, éste no es una entidad únicamente anímica.

Pedro Pitarch en sus investigaciones sobre la noción de cuerpo entre los tzeltales ha identificado que no es posible hablar de conceptos tan abstractos para abordar a cabalidad el problema en cuestión. El comportamiento de los datos provenientes de sociedades mesoamericanas es mucho más amplio y no puede ser reducido a que la materialidad siempre sea lo visible y la interioridad determine lo no visible. Pitarch, particularmente, ha argumentado que en el pensamiento maya-tzeltal la persona tiene dos cuerpos: “el cuerpo-carne” y “cuerpo presencia”, ambos teniendo capacidades propias y necesiándose mutuamente para conformar al cuerpo humano. La noción de entidad anímica se plasma en la apariencia del individuo. El primer cuerpo es propio del ser humano y el segundo puede ser compartido por los animales.<sup>92</sup> El autor muestra con esta categorización una relación del cuerpo con la naturaleza.

Volvamos entonces a la categoría de análisis de alma para las sociedades indígenas, la cual es de difícil aproximación. Este concepto, el de alma, se ha discutido ampliamente desde las tradiciones filosóficas occidentales. Los conceptos sobre alma que ha generado la filosofía occidental han pretendido ser universales. No obstante esta pretensión, no hacen más que responder a las corrientes filosóficas de cada época.<sup>93</sup>

Sin embargo, la categoría de alma, desde un sentido general, se integra al discurso analítico sobre la noción de persona en sociedades indígenas. Esto cuando no se dejan de lado las grandes diferencias entre una concepción puramente occidental y la concepción indígena. Asumo, entonces, que usar el concepto de alma para entender las categorías indígenas hace la brecha conceptual más amplia. Teniendo en cuenta esta problemática, la categoría de alma será utilizada aquí, únicamente como el elemento que nos permite ubicar el problema de discusión.

El problema de la noción de persona de una sociedad indígena no puede centrarse únicamente en las entidades anímicas que la componen, es indispensable considerarla como una entidad social. Por medio de las condiciones de dichas entidades se establecen relaciones con su entorno. Descola ha problematizado la forma en que las sociedades no

---

<sup>92</sup> Pedro Pitarch: “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena” en *Estudios de cultura maya XXXVII*. México: CEM, UNAM, 2011, p. 149.

<sup>93</sup> Véase en: Laura Bossi: *Historia natural del alma*. España: Machado Libros, 2008.

occidentales plantean su relación con la naturaleza. Son relaciones que pueden diferir entre sociedades, lo que depende de la forma en que puede conceptualizarse lo que el autor llama, la interioridad y la exterioridad de los seres humanos. A través de ello, Descola propone la posibilidad de llegar a comprender la forma en que se entiende esta dualidad frente a otros grupos, tanto los humanos como los “no humanos”. Alteridad indispensable para establecer los rasgos de identidad de cada grupo.<sup>94</sup> De acuerdo con esto, comprender la forma en que se entiende la interioridad puede llevar a establecer el modelo que rige a una sociedad. Revisemos los principios que establece Descola para el animismo:

En los sistemas anímicos, humanos y no humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres.<sup>95</sup>

A partir de las dificultades analíticas que provoca utilizar conceptos occidentales, en este escrito me remitiré a algunas categorías propiamente indígenas sin dejar de utilizar el concepto de alma. Esto debido a que las entidades que aparecen en la narrativa maya cobran una posición central en múltiples de sus actividades. El estudio de cada una de éstas es abordado a partir de las propias concepciones indígenas. Aunque la narrativa es una importante fuente de información, el problema de las entidades anímicas mayas es de muy difícil aproximación, lo que se debe a que dichas entidades, muchas veces, tienen fronteras conceptuales muy amplias, incluso, las categorías no son precisas, por lo que no es fácil identificar sus propiedades.

Para aproximarnos a la noción de persona maya y a la pluralidad que ésta encierra, comenzaré planteando las siguientes preguntas: ¿la persona es conceptualizada por los mayas como múltiple? Si este fuese el caso ¿cuáles son las distinciones de la materialidad orgánica y de la interioridad o esencia? y ¿qué capacidades le otorga a la persona ser múltiple? Dar respuesta a lo anterior será el objetivo de los siguientes apartados. A partir de la reflexión de los datos encontrados, será posible dar una propuesta de noción de persona entre los mayas y los elementos que la conforman. Acercándonos con ello a las características culturales que permiten a los mayas formalizar las relaciones con otros

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 68.

colectivos como el de los seres de la naturaleza y el de los animales. Asimismo, debe considerarse que la noción de persona es un principio social que hace crear lazos no sólo entre los mismos humanos sino entre los humanos y las entidades que pueblan el mundo sobrenatural.

### **Noción de cuerpo entre los mayas contemporáneos**

Para abordar el problema del cuerpo entre los mayas es preciso pensarlo como un complejo, conformado como una entidad social. Es decir, el ser humano no se puede entender sin considerar las redes que a lo largo de su vida establece con su entorno social y natural. De forma que al pensar en la persona es necesario revisar desde antes de su nacimiento los acontecimientos simbólicos o culturales que van determinando su condición en el mundo, y el trato que recibe del entorno social a partir de esa condición. En otras palabras, los mayas identifican signos que determinan a los seres humanos desde antes de su nacimiento. Es decir, se comienza a integrar al individuo en la sociedad desde que se encuentra en el vientre materno. Desde esa primera etapa de vida pueden suceder acontecimientos que lleven al niño a crear lazos con ámbitos distintos a los propiamente humanos. Esto es porque el grupo social se encarga de vincular a los niños, desde antes del nacimiento, con ciertos seres de la naturaleza, principalmente con los animales que tienen una carga de símbolos que se apartan de su naturaleza animal propiamente.

Es posible ubicar dos casos para mostrar lo anterior. Uno refiere a los *j'meno'ob* (especialistas mayas), personas, que según la mitología maya, se les escucha llorar estando aún en el vientre de su madre; y el caso de los niños *ikin*, niños que en el vientre materno tienen influencia de los animales del monte para nacer con condiciones particulares. Dado que ambos casos nos remiten a aspectos de gran complejidad, el caso de los niños que serán *j'meno'ob* será abordado en el capítulo cinco, y el de los niños *ikin* será abordado a continuación.

El cuerpo humano o *winklil*, en lengua maya, es vulnerable a las relaciones que se tengan con las entidades que pueblan el cosmos maya. Pero, no siempre son las entidades las que producen las afectaciones al cuerpo o la persona, afecciones que muchas veces se manifiestan como enfermedad. Sin embargo, no siempre es la relación con las entidades la que provoca la enfermedad en las personas, en ocasiones la causa de la enfermedad es

provocada por las propias personas. Dejemos para capítulos posteriores las afectaciones en la persona que se derivan de las relaciones con las entidades sobrenaturales, y centrémonos ahora en conocer las relaciones entre los mismos humanos. Muchas veces éstas también derivan en enfermedad. Es importante tener presente que los seres humanos, en el pensamiento maya, son capaces de producir la enfermedad en otros miembros de su propio grupo de humanos. A partir de este caso comenzaremos una aproximación a la noción de cuerpo entre los mayas.

En la sociedad maya muchas de las familias pueden tener entre sus integrantes una o varias personas *íkin*. Éstas son conocidas como personas que tienen la capacidad de “comer” a algún miembro de su familia. Generalmente, las personas que comen a otros integrantes de su familia pueden ser cualquiera de los dos padres o algunos de los hijos. A través de la narrativa maya, los mayas expresan que los *íkin* son más fuertes que los hijos pequeños o los hermanos menores, tanto que su energía dominante puede provocar que el familiar enferme al “comerlo” (*ku hantik*). Es tan conflictiva la relación entre los *íkin* y el hermano menor, al que come, que la enfermedad provocada puede ocasionar la muerte del afectado.

Con base en el caso relatado de las personas *íkin* ¿cómo se configura en el pensamiento maya la capacidad de comer a otras personas? Se dice que los niños *íkin* tienen un cuerpo y posiblemente dos espíritus. En este caso, la cualidad de tener un elemento de sí mismo que le da a la persona *íkin* la necesidad de comer la fuerza vital a los hijos pequeños o de los hermanos menores. En algunos casos, esta situación explica la muerte de los niños pequeños. Incluso, se considera que si una mujer logra concebir, pero no consigue que su embarazo llegue al término a causa de ser una persona *iikim*, que comió a sus hijos estando en el vientre materno. Para comprender mejor los factores sociales que dan sentido a las personas *íkin*, vayamos a explorar algunos antecedentes.

La narrativa que se escucha en las comunidades mayas referente al *íkin* es como a continuación se presenta. Una mujer de Popola, Yucatán me comentó:



... acá hay una *x'meen*<sup>96</sup> que cura al *íkin*, eso es cuando los niños comen a sus hermanitos. Hay niños que tienen colmillos, son como vampiritos que comen a sus hermanos. Cuando pasa así se les debe hacer un *k'eex* para que no sigan comiendo.<sup>97</sup>

El significado de estas frases se centra en el problema del cuerpo y las conexiones que se establecen entre la sociedad y la naturaleza. Pero, para la sociedad ¿quién es una persona *íkin*? y ¿en qué consiste la condición con que nacen algunos niños mayas? La narrativa muestra que los niños *íkin* pueden perder la condición a través de un tratamiento ritual.

*Íkin (icin)* en el diccionario colonial es traducido al español como lechuza o ave nocturna del monte que canta como lechuza y da gritos como niños.<sup>98</sup> La asociación de las personas *íkin* con las lechuzas puede encontrarse en el siguiente relato: “cuando la mujer está embarazada debe cuidarse porque hay muchos peligros, puede ser que sobre su casa pase un vampiro (*soots'* o murciélago) o una lechuza y con su viento mueva al niño”.<sup>99</sup>

Ambos animales, la lechuza y el murciélago, son conocidos por los mayas como animales con carga conceptual un tanto negativa, pues la lechuza es un pájaro de mal agüero. Por un lado, se dice que cuando pasa la lechuza sobre la casa en la que vive un niño recién nacido lo puede robar.<sup>100</sup> Aunque no roba su cuerpo, sino que roba su energía vital provocando que el niño llore y enferme hasta que se haga su contra, la cual consiste en quemar una pluma del ave. Por su parte, el murciélago está vinculado con los aluxes o con seres del dominio subterráneo. De acuerdo con la explicación maya estos animales provocan que el bebé que se encuentra en el vientre de la mujer cargue el viento que deja el animal o que este mismo viento mueva al niño. Con estas condiciones el niño que nace será una persona *íkin*.

La familia reconocerá que el niño tiene dicha condición porque él tendrá dos o hasta tres remolinos en la cabeza o en el cuerpo. La mayoría de las ocasiones el niño *íkin* puede

---

<sup>96</sup> Los especialistas religiosos mayas también pueden ser mujeres, a ellas se les conoce como *x'meen*. La *x* que antecede a la palabra *meen* señala que se habla de una mujer, en el caso de los hombres se pronuncia una *j*. Únicamente se les da ese título cuando hacen trabajos rituales en los que se convoca a las entidades.

<sup>97</sup> Narrativa de Popola, Yucatán.

<sup>98</sup> Cristina Álvarez: *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. Mundo físico I*. México: UNAM, 1980, p. 296.

<sup>99</sup> Conversación con don Vicente May. Yaxché, Quintana Roo.

<sup>100</sup> El búho o lechuza es conocido también como *way ch'iich'*, es una ave de mal agüero y puede robar a los niños recién nacidos.

tener todos los remolinos en la cabeza, lo cual es muy visible, pero también los puede tener distribuidos en cualquier parte del cuerpo como la pierna, la espalda, el brazo, la oreja, etc. No necesariamente los niños deben tener remolinos, se dice que los *íikin* pueden tener colmillos grandes, con los que comen la entidad anímica de sus hermanos menores.

Al crecer el niño *íikin* mostrará tener una personalidad dominante ante los miembros de la familia especialmente ante su hermano menor, pues dejará ver un comportamiento hostil. La preocupación de los padres al tener un hijo *íikin* recae en que el niño es muy peligroso para su hermano menor, ya que el hermano *íikin* comienza a “comerlo” poco a poco. Se dice que el *íikin* puede comer a su hermano hasta matarlo.<sup>101</sup> La víctima comienza por enfermarse con frecuencia, así hasta llegar debilitarse totalmente. Se dice que si no se hace el ritual de *k'eex* (cambio) la víctima no lograra sobrevivir. En esta lógica, si el hermano menor del *íikin* llegase a morir, la causa de la muerte sería que el *íikin* lo comió.

Antes de que suceda la muerte, es posible quitar a la persona *íikin* esa condición mediante un ritual de *k'eex* (cambio). Las personas acuden con los especialistas rituales (*j'menes*) para detener los síntomas que tiene el miembro de la familia afectado. Como se afirma en la narrativa, el ritual utilizado para esto es el ritual de *k'eex*, el cual revela lo que se da a los *íikin* para que suelten a la víctima. Por ejemplo, el ritual muestra que la entidad anímica que es comida por el *íikin* es sustituida por el cuerpo de un ave.

El ritual de *k'eex* que se le realiza a un niño *íikin* resulta entonces muy complejo. Debido a que el *íikin* está comiendo a su hermanito, el ritual de *K'eex* se realiza con la intención de cambiar el cuerpo humano que se está comiendo por el cuerpo de una gallina o una paloma. Es decir, se sustituye con la carne de un ave el cuerpo humano que parece ser consumido al utilizar como comida a la entidad anímica de la persona. Para realizar este *k'eex*, la *x'meen* (mujer ritualista) debe preparar a la gallina de forma ritual. La gallina es pasada por todo el cuerpo del devorador formando cruces y al llegar a la cabeza, la gallina muere. Esto ocurre entre velas encendidas, pronunciamientos de rezos y la quema de incienso. Una vez muerta la gallina del *k'eex*, es cocinada sin sal, ni condimento alguno,

---

<sup>101</sup> En Yaxché se relata que “antes” las mujeres mayas eran muy fuertes, su fortaleza provenía del intenso trabajo que realizaban diariamente en las labores de la casa. La fortaleza de las mujeres les permitía soportar los partos y mayores esfuerzos. De tal forma que rara vez los niños llegaban a morir en el nacimiento o en los primeros días de nacido. Pero, si llegaba a suceder, se consideraba que la razón de la muerte de los niños pequeños era porque los papas eran *íikin* y no se les había realizado su *k'eex* (cambio) durante la niñez.

solamente debe estar cocido. Luego de haber sido presentada la gallina o paloma a los vientos, el niño *íikin* deberá comer toda la carne sin compartirla con nadie.

Una vez que se come la carne se recuperan los huesos y se envuelven en una manta, para después llevarlos a enterrar lejos del pueblo, a veces en el monte, en otras ocasiones se entierra en el mismo solar. En todo el proceso ritual encontramos que se sustituye o se cambia el cuerpo de la víctima del *íikin* por el cuerpo de la gallina. Se hace aún más notoria la relación de la víctima del *íikin* con la gallina sacrificada por el trato que se le da a los huesos del animal, al enterrarlos envueltos en una manta, se le da el trato funerario que se le daría al niño si hubiera muerto a causa de ser devorado simbólicamente por el *íikin*, haciéndole creer a este último que su víctima ha muerto.

En el ritual de *k'eex* se sustituye el cuerpo humano por el de un ave ante el devorador, lo que muestra que el niño *íikin* comía a la víctima, aunque de forma no material sino anímica. Se come el cuerpo, no solamente la energía vital. Al hacer la sustitución de cuerpos por medio del *k'eex*, el *íikin* comerá el cuerpo de la gallina. Es decir, que para los mayas existe una semejanza entre el espíritu y el cuerpo, formando ambos una consubstancialidad. En el ritual, ambos adquieren la misma condición, siendo que los huesos del ave comida reciben el mismo trato ritual que se le daría a los huesos de la que fuera su víctima humana. Víctima que también se le debe curar por medio de un ritual de *k'eex* o cambio, pero este ritual tiene distintas características.

El ritual del *k'eex* que se realiza a la persona *íikin* está asociado a otro ritual de *k'eex*, pero éste es para sanar al niño que fue enfermado o “comido” por el *íikin*, es decir, es un cambio que se realiza para sanar al niño con síntomas de debilitamiento provocados por el *íikin*. Este último ritual se realiza para “engañar” a los vientos del *íikin*. Es un ritual también involucrado con la noción de cuerpo, con el que se busca engañar al viento del *íikin* haciéndole creer que su víctima ha muerto. Veamos en qué consiste este último ritual de cambio.

El ritualista toma un troco del árbol del plátano para darle forma humana. Así lo describe la *x'men* “le hago sus ojitos, su carita, todo queda así como persona”.<sup>102</sup> También se puede usar una piedra llamada *ka'* (brazo de metate), ya que se considera que el *ka'* ya tiene la forma humana. Esta piedra es alargada y desgastada por el uso de molienda y se

---

<sup>102</sup> Doña Fausta, *x'men* de Popola, Yucatán. Mayo de 2013.

encuentra frecuentemente en el monte o en lugares cercanos a los *múulo'ob* (cerros de piedra). Una vez que se tiene al “muñeco” o también nombrado “*k'eex*” se le viste con la ropa y manta del enfermo y se coloca cerca del niño mientras que el ritualista pronuncia los rezos y enciende velas. En ese momento, dice la especialista, se le quita al niño enfermo lo que lo estaba comiendo, lo cual es “un aire caliente”, es decir, un viento que obtenía la energía vital del niño que a la vez le consumía el cuerpo.

Una vez hecho eso, se le da un trato funerario al cuerpo del niño fabricado, es decir, se coloca el muñeco en un cajón de madera con las velas en las esquinas, se le nombra y se le llora como si fuera el niño de carne el que hubiera muerto. De manera que se hace creer al viento que el niño al que había afectado murió, pero en realidad fue su *k'eex* (cambio) el que está en la caja. Al finalizar el ritual se lleva a enterrar el muñeco muy lejos, dentro del monte. Algunas veces se entierra en el terreno de la casa pero en las orillas para que nadie pase cerca y se le pegue nuevamente el viento devorador.

A continuación presento la primera tabla de relación de rituales de *k'eex* para sustituir un cuerpo por otro.

| <i>k'eex</i> (cambio) en relación al cuerpo humano |  |  |  |
|--|--|--|--|
| Nombre del <i>k'eex</i>                            | ¿Cuál es el objeto del cambio?   | ¿Quién realiza el <i>k'eex</i> ?                       | Comunidades en las que se realiza el ritual <sup>103</sup> |
| <i>K'eex</i> de <i>iikin</i>                       | Sustituir al niño que es devorado  | El especialista ritual ( <i>j'men</i> o <i>x'men</i> ) | Comunidades mayas de Yucatán y Tulum Quintana Roo.         |
| <i>K'eex</i> de enfermo por <i>iikin</i>           | Se le cambia al viento que provoca la enfermedad a un cuerpo fabricado ya sea de <i>ka'</i> (piedra de metate), o de tronco de plátano con forma humana. | El especialista ritual ( <i>j'men</i> o <i>x'men</i> ) | Comunidades mayas de Yucatán y Tulum Quintana Roo          |

**Cuadro 1.** Relación de los rituales de *K'eex* involucrados con el cuerpo

<sup>103</sup> En Nunkiní también se conoce a los *iikin* pero su ritual de *k'eex* no es practicado con tanta frecuencia.

Los rituales descritos muestran tener una intención de sustitución o cambio de cuerpo de los vientos que devoran el cuerpo humano. Se dice que estas entidades comían a la persona, comen simbólicamente el cuerpo conjuntamente a su entidad anímica. De manera que la noción maya de cuerpo humano parece conceptualizar al cuerpo físico no muy independiente a su entidad anímica. Incluso, pueden ser lo mismo en el pensamiento maya, o tener una frontera escasamente perceptible.

### **El trato funerario de los muertos entre los mayas**

Aproximarnos al sentido de los rituales mayas en torno a la noción de cuerpo nos lleva a interesarnos en las actividades, también rituales, que se generan después de la muerte de uno de los miembros del grupo. El tema del trato funerario de los restos humanos puede conducirnos por caminos muy amplios y diversos. Por lo que en esta investigación sólo me centraré en las características de los rituales de inhumación y exhumación de los restos para identificar en ello la relación que mantienen los huesos con el alma. Además, es necesario conocer cómo es considerado el cuerpo humano una vez que está muerto, pues no podríamos decir que en la concepción maya la muerte sea el hecho que permita separarse al alma del cuerpo. Comencemos entonces por conocer algunas características de la cultura que nos permitan aproximarnos a la relación del cuerpo humano con el cuerpo del animal que se entrega en rituales mayas de *k'eex* (cambio) como el que se cambia a la persona *íkin*, por ejemplo.

Oliver Leguen identificó los patrones que se siguen en la inhumación, que pueden tener lugar en las iglesias y en los propios solares de las familias. Según muestra este autor, antiguamente, quizá desde antes del contacto con los españoles, se enterraban los restos humanos debajo de las casas. Posteriormente se cambió el lugar acostumbrado de inhumación. Enterrando los restos en el patio de la casa conocido como solar. Por lo que enterrar a los muertos en los panteones es una práctica que podemos llamar reciente. Esto dependiendo de cuán urbanizado es el pueblo, pues como lo refiere Leguen en las comunidades más rurales y apartadas se continuó por mucho tiempo con la costumbre de

enterrar los restos en los solares.<sup>104</sup> Los entierros en los cementerios de las iglesias fueron posteriores.

Una de las prácticas más difundidas entre la población maya de los estados de Campeche, Quintana Roo y Yucatán es la de exhumar los restos humanos una vez que la carne no existe más. Los mayas sacan los huesos después de tres o cinco años de haber sido enterrados en el panteón del pueblo. En gran parte de las comunidades, una vez cumplido el tiempo necesario para que los huesos queden libres de carne, son extraídos de la tumba para ser limpiados y colocados en osarios o pequeñas cajas en las que se colocan para ser conservados como reliquias en un lugar especial. Un lugar donde se agrupan los restos de los miembros fallecidos de cada familia.

A diferencia de lo descrito, en comunidades de Quintana Roo apartadas de los centros urbanos y que están internas en la selva, como en Yaxché, los huesos no son colocados en un osario para mantenerlos en éstos después de haberlos exhumado. En estas comunidades los huesos vuelven a ser enterrados. La mayoría de las veces, estos huesos son enterrados en los terrenos o solares, es decir, en un ámbito doméstico pues no se quedan apartados de la casa. (Aún no cuento con información sobre si es necesario elegir algún sitio u orientación particular para enterrar los huesos nuevamente).

El caso de la comunidad de Yaxché, se dice que se exhuman los huesos después de algunos años porque se les da el tiempo necesario para que los muertos estén en el purgatorio, por lo que al sacar los huesos el alma puede irse al cielo. Entonces, se vuelven a enterrar porque ya salió su espíritu y en ese momento son únicamente los huesos. Sin embargo, los huesos deben estar en el terreno de la casa, es decir, cerca de la familia. Nunca se entierran en el monte, por ejemplo. Lo adultos se preocupan por el lugar donde van a estar enterrados al momento de morir y piden que no se les entierre en el panteón por considerarlo prácticamente el monte, de manera que piden ser enterrados en su solar.<sup>105</sup>

Oliver Leguen reportó que la costumbre que se introdujo con la llegada de los españoles fue que los muertos fuesen enterrados en los panteones o en las iglesias, pero la gente común del pueblo seguía enterrando a su muertos en los terrenos del solar. Esto

---

<sup>104</sup> Según menciona Leguen, Valentina Vapharsky observó en 2005 que en una comunidad de Quintana Roo se enterró a una persona en el solar sin que a nadie le pareciera extraño ese hecho. O. Leguen: “*Ubéel pixan...*”, Ob. cit. p. 94.

<sup>105</sup> Oliver Leguen: “*Ubéel pixan: el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos*, en *Península*, Vol. III, núm. 1. Yucatán: UNAM, CEPHCIS, 2008.

porque los panteones estaban más asociados a centros urbanos y las zonas más rurales seguían manteniendo la costumbre de enterrarlos en los solares de los casas.<sup>106</sup> Incluso, esta versión me fue confirmada por personas de las comunidades de Yaxché, pues se describió que algunas familias no llevan a su muerto al panteón y lo entierran en el solar. Asimismo, en un rancho de Kanxoc, Yucatán se platicaba que ahí, en el rancho, al no contar con panteón enterraban a sus muertos en el terreno y que después de algunos años se quemaban los huesos puesto que sólo se agrupaban en un rincón.

Muchas son las preguntas que surgen ante las características de esta práctica como: ¿cuál es la intención de exhumar los restos humanos?, los propios mayas pueden dar algunas respuestas. En algún testimonio se aseguraba que se sacan porque las personas ya cumplieron el tiempo de penitencia para pagar sus pecados y por eso se les saca. Una vez que se ha cumplido la penitencia se les saca para limpiarlos y volverlos a enterrar, pues se dice que sólo son huesos ya no es la persona. Esto a diferencia de lo que ocurre en Pomuch, Campeche, por mencionar una comunidad maya en donde se considera que los huesos son como la persona misma y se les sigue procurando alimento y cuidado muchos años después de que murieron.

La forma en que se considera al cuerpo recién muerto puede ofrecer un sentido sobre la razón por la que se tiene prioridad de enterrar a los muertos. En Nunkiní, cuando una persona ha fallecido, se dice que el pueblo lo puede saber debido a que comienzan a volar los zopilotes sobre la casa del difunto. Es una señal de que alguien va a morir.<sup>107</sup> Por otra parte, los restos de las personas que recientemente murieron son altamente contaminantes para la población. Si una persona herida pasara cerca del muerto, la herida se le contaminaría provocando una infección. Incluso, si la persona sana, que tan solo pasara cerca del cadáver, puede ser transmisor de dicha contaminación a una persona con una herida y provocarle así la enfermedad. Es posible que al saberse el alto nivel de contaminación de la carne, en proceso de descomposición, se tenga la necesidad de enterrar el cuerpo y una vez que se libre del elemento contaminante que es la carne, los huesos se reintegren a la dinámica social. Evidentemente, con una condición distinta.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>107</sup> Se dice que el secreto para que los zopilotes se vayan y no muera nadie es contarlos, cuando se cuentan las aves se van y nadie muere. También, se dice que cuando va a morir alguien, las naranjas comienzan a caerse del árbol sin haber alguna razón aparente.

Quizá el por qué se entierran los cuerpos no represente ninguna dificultad para ser comprendido, pero la pregunta de por qué se sacan los huesos, requiere de una respuesta de mayor reflexión, ya que de ahí parten concepciones simbólicas de difícil aproximación; los huesos tienen gran importancia entre la sociedad maya. Un interés de la población por recuperar los huesos es que la familia conozca las causas simbólicas que provocaron la muerte de la persona. Al ser exhumados los restos, los familiares y miembros de la comunidad encuentran evidencias de que la persona murió por hechizo o maldad, debido a alguna persona con la que se reconoce una enemistad. Como vimos en el capítulo I, los huesos pueden conservar carne, piel o cabellos que pueden ser considerados de venado. El venado se presenta aquí como un ser asociado a la muerte.

Al tiempo de sacar los huesos de la tumba los familiares los observan y tratan de encontrar algún objeto que no pertenezca propiamente a los restos. Este objeto puede poner en evidencia que la muerte no fue natural sino que pudo haber sido provocada por medio de hechizos. La evidencia del hechizo, según se dice, pueden ser pequeñas madejas de hilos,<sup>108</sup> bolas de pelo, incluso pedazos de tela o de piel. Hubo dos elementos, de lo que me han relatado, que fueron encontrados en los huesos, y por ello se supo que fue un hechizo muy fuerte. Hallaron carne y piel pegada, envolviendo los huesos. Ambos elementos fueron asociados al venado.<sup>109</sup> Es decir, según la narración eran de venado. Vemos que existe una semejanza en el trato que la sociedad maya le da a los huesos humanos y a los huesos de las aves que son cambiadas en el ritual de *k'eex* del *iikin*.

## **Noción de alma entre los mayas**

Para comprender a cabalidad la noción de cuerpo entre los mayas es necesario acercarnos a la noción de alma, pues en el pensamiento maya el cuerpo humano puede ser ocupado por vientos al igual que el cuerpo de los animales o los objetos fabricados con forma antropomorfa. Los vientos, tienen la capacidad de ocupar los cuerpos vivos u objetos

---

<sup>108</sup> Una persona me comentó que encontraron entre los restos de su madre una madeja de hilo verde, lo que indicaba según su testimonio que su mamá había muerto por hechizo. La persona muerta fue esposa de un *j'men* por lo que la familia pensaba que había sido su esposo el que la había “entregado” a los báalames para poder ser un buen *j'men*.

<sup>109</sup> Narrativa de Nunikiní, Campeche. 2010.



ritualmente creados, pero la pregunta es ¿de qué forma pueden los vientos estar en un cuerpo vivo o creado?

En la búsqueda de la noción de persona de los mayas debemos abordar la dualidad cuerpo y alma. En la noción de persona maya existen dos componentes básicos, cuerpo y alma, los cuales son posibles trabajarlos de forma independiente. Anteriormente hemos revisado la noción de cuerpo, por lo que en lo que sigue trabajaremos la noción de alma. Sin duda, el alma es un componente de la persona. Resulta imposible entender a cabalidad la noción de persona, ni el principio humano que le permite establecer extensiones de la sociedad para relacionarse con los seres del cosmos maya sin comprender el concepto de alma. Aunque, insisto, la noción de alma o interioridad es uno de los elementos que más puede variar entre regiones, incluso entre comunidades o, más aún, entre personas de la misma sociedad.

Para conocer a lo que los mayas comúnmente llaman alma comenzaremos por revisar el tratamiento dado al cuerpo humano en el proceso de muerte. La muerte, como acontecimiento social, muestra la concepción del cuerpo material, y lo que permanece después: el alma. En el ritual funerario queda de manifiesto el cómo se conceptualiza la interioridad del cuerpo. En este apartado me centraré en lo que se destaca durante el ritual funerario en torno al alma que, en definitiva, permanece posterior a la muerte del cuerpo.

La concepción que hasta ahora podemos identificar como alma, interioridad o esencia queda manifiesta en los rituales que se realizan para “*pixáno’ob*”<sup>110</sup>, palabra de la lengua maya que define a las almas de los muertos.<sup>111</sup> Esta palabra por su complejidad la definiremos más adelante. Las *pixáno’ob* (almas mayas) permanecen asociadas a los espacios en donde interactuaron cuando estuvieron vivas las personas. El tipo de muerte, muchas veces, condiciona las características que adquiere el *pixán* al separarse del cuerpo. Así lo muestran tres casos de muerte que expondré a continuación.

---

<sup>110</sup> Es alma al no poseer cuerpo pasa a ser una entidad anímica con vínculos diversos con el grupo humano. Muchos aspectos de la percepción de las almas están más relacionadas a creencias católicas. Para entender esto, no es preciso hacer distinciones entre lo católico y lo propiamente indígena porque en la percepción de la sociedad esta separación no es pertinente. Más bien, las creencias de lo propiamente indígena y lo propiamente católico convergen en el conjunto de creencias, aunque algunas veces representen contradicciones para nuestra mirada. Todos los elementos que componen la religión tienen un lugar coherente en la práctica ritual.

<sup>111</sup> Trataré más adelante la forma en que se nombre al alma de los vivos.

Al morir una persona por accidente, interrumpe el proceso de vida natural. Según la concepción maya, el alma queda atrapada en el lugar en que murió la persona en la espera de tener la posibilidad de “jalar” a alguien más para que lo sustituya, a lo que se le llama relevo. Una vez ocupado ese lugar por un alma, el espacio queda “vivo”, y no puede volver a quedar vacío.<sup>112</sup> En otras palabras, el alma no puede separarse de ese lugar hasta que otra alma<sup>113</sup> la sustituya.

Otro caso es la permanencia de las *pixáno'b* en el terreno<sup>114</sup> donde habitaron las personas en vida. El *pixán* del “señor” que antiguamente vivió en un terreno debe recibir comida cada año para que no “castigue” a las personas que se quedan habitando la casa. Se dice que el “castigo” dado por el señor del terreno a causa de no entregarle comida cada año es debido a que “¿si nosotros sentimos hambre porque pensamos que ellos (las *pixano'ob*) no la sienten?”. Los síntomas que sufren las personas por el castigo del terreno son calentura o decaimiento.

Y un último caso es la muerte provocada por los síntomas conocidos como “mal de terreno”<sup>115</sup> o “mal viento”. La enfermedad o muerte se produce por haber infringido el acuerdo de entrega de comida a las entidades a cambio de recibir su ayuda. En ocasiones las entidades obtienen toda la energía vital de la persona llegando a producirle la muerte. Al morir de esa forma, el *pixán* pasa a habitar el *kakab* (cerro) cercano, lugar en el residen las entidades que pueblan el mundo maya. Este caso será retomado más adelante por su importancia para el análisis de la investigación.

En los tres casos anteriores, identificamos que después de la muerte del cuerpo, el *pixán* cobra una dinámica independiente. Es posible que se considere a la *pixán* como a la persona misma ya no tiene las capacidades que le permite tener un cuerpo físico. El cuerpo es lo múltiple, lo que permite que las personas sean vistas como animales, o en diferentes lugares a la vez. Están entre otras de las capacidades propias del ser humano. Hasta ahora, los datos me permiten sostener que el *pixán* pasa a ser un antepasado al que se recurre como

---

<sup>112</sup> Este es un aspecto que cambia la condición del espacio. El lugar donde murió alguien representará un peligro para las personas que pasen por ahí, pues se piensa que pueden ser jaladas por el *pixán*.

<sup>113</sup> Los humanos continúan manteniendo una relación formal con las *pixáno'ob* aún después de la muerte. Relación que se mantiene principalmente por la “entrega” de comida y veladoras en fechas periódicas. De forma que el *pixán* de un muerto no termina de separarse o deslindarse del grupo social.

<sup>114</sup> Generalmente se le llama terreno a la casa y solar que componen la vivienda.

<sup>115</sup> El “mal de terreno” es una frase usada en español por los mayas para referir a los síntomas de enfermedad que son provocados por los vientos que no han recibido su elemento de intercambio: la comida ritual. Este es un tema que se revisará en otro capítulo debido a la complejidad del tema.

persona no múltiple. Entonces, únicamente después de la muerte, el *pixán* cobra una posición independiente al cuerpo material.

El alma de los muertos que permanece dinámicamente activa teniendo un lugar en la sociedad es conocida como *pixán*. Esta palabra maya es traducida en el diccionario Calepino Maya de Motul como “alma que da vida al cuerpo del hombre”.<sup>116</sup> Este significado es aceptado por los mayas y es usado de esta forma comúnmente. Según la narrativa, el *pixán* es una sombra que se muestra en la casa o terreno donde vivió una persona, o, si es el caso, donde murió. Otra definición más amplia es la que define a *pixán* como “espíritu, vida y aliento [...] soplo que echa uno por la boca. Viento, aire, respiración, aliento”, pero de forma contundente es “[a]lma que da vida al cuerpo del hombre”.<sup>117</sup> A través de estas definiciones podemos considerar al *pixán* como el alma que permite la vida a las personas, y que es inamovible del cuerpo humano. Es el principio vital<sup>118</sup> de las personas. Es la parte del cuerpo que le provee de respiración y su alcance se manifiesta por medio del aliento.

*Pixán* es la palabra que ha sido utilizada como sinónimo maya de alma. Sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones sobre esta palabra. De acuerdo con el Calepino de Motul, la raíz *pix* se traduce como cobertura de algo que cubre un objeto.<sup>119</sup> Apegándose a esta definición, se ha interpretado que la palabra *pixán* refiere a la parte inmaterial del ser humano que está cubierta por el cuerpo humano. Sin embargo, al consultar a una persona maya, ella refiere que la palabra *pixán*, más bien, podría referir al cuerpo humano que una vez muerto, es cubierto con la tierra de su tumba. Es decir, existe una concepción de totalidad del cuerpo y del *pixán*, y lo que cubre a esa unidad es la tierra de la tumba. No hay separación tan tajante entre ambos. También se confirma con esta explicación que la palabra *pixán* se refiere al alma de una persona muerta que se puede conceptualizar a partir de la muerte, pues es la persona sin cuerpo. La sombra, por su parte, es la silueta de una figura humana considerada como el alma de una persona muerta.

---

<sup>116</sup> *Calepino maya de Motul*, por Antonio de Ciudad Real, edición crítica y anotada por René Acuña. México: Plaza y Valdes Editores, 2001, p. 495.

<sup>117</sup> Cristina Álvarez: *Diccionario...*, Ob. cit, 1980, pp. 347 y 348.

<sup>118</sup> La frase “principio vital” es utilizada como “principio de acción interno existente en la sustancia simple” concepto usado por G. W. Leibniz. Citado en Vazago, Luca: *Breve historia del alma*. México: FCE, 2011, p. 99.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 452.

*Pixán* es la interioridad que le permite la vida a la persona. Sin ella, la persona dejaría de respirar y moriría. Sólo se podría ver sin cuerpo cuando la persona ha muerto. De manera que podemos entender que el *pixán* es una persona sin cuerpo, pero que conserva todas las características de éste. Por ser algo tan propio de la persona, la mayoría de las *pixáno'ob* tienen identidad, es decir, las almas son llamadas con el nombre que tuvieron en vida.

La palabra *pixán* refiere a la entidad que podría carecer de cuerpo humano aunque continua conservando su identidad pues, en casos como éste, se le sigue identificando por su nombre. La forma de mantener una *pixán* con una identidad definida es por su relación con el espacio en que habitó en vida, ya sea su casa o terreno, el lugar del accidente o el lugar al que fue a habitar después de muerto, como el panteón o en el mismo solar. No obstante, en caso de que vayan al *kakab* (cerros de piedras) castigados, ahí sí pierden su identidad como personas. En estos casos, con el paso del tiempo se pierde el nombre o identidad de estas *pixán*.

Para los mayas, después de la muerte la separación entre el cuerpo y su *pixán* lleva un tiempo, prácticamente tres días. Los mayas, en los rezos funerarios, llaman por su nombre a la persona al cumplir tres días de muerta. Se cree que al ser llamada, la persona despierta en su ataúd, por ello se mueve para intentar salir. En ese momento se da cuenta de que ha muerto y sale de su tumba para acudir al lugar donde la están llamando.<sup>120</sup>

Existen almas que no son recordadas por la sociedad. Para éstas se prende una veladora y se hace una comida especial. Ocho días después del día de muertos se hace una *hanal pixán* (comida de muertos) para ser ofrecido a las almas que no son recordadas. La preocupación de los mayas sobre esta situación es que las almas que tienen hambre pueden dañar a otros cuerpos. Además, al tener estas almas hambre, no dejan comer a las almas de la familia la comida que se entrega propiamente a ellas.

A estas almas se les llama “todas las almas”, y son objeto de rituales que las distinguen. A estas se les entrega una *hanal pixan* (comida de almas) que se le llama *bix*<sup>121</sup> y es realizado una semana después de la comida principal de muertos. Cabe mencionar que

---

<sup>120</sup> Cuando se lleva a enterrar al muerto, en el camino se van haciendo cruces blancas en las calles que no conducirían al *pixán* a la casa donde se le hacen los rezos. Se dice, que las cruces marcan su camino de regreso a casa, para que no lo confunda y no llegue con sus familiares.

<sup>121</sup> Durante la preparación de *bix* se elaboran los mismos alimentos que se hicieran para el *hanal pixán* (comida de almas). Consiste en *pibo'ob* o pibes (tamales enterrados).

todas las familias del pueblo hacen el *bix*. Además, a las almas que están en el colectivo se les prende una veladora conocida como “todas las manos”.<sup>122</sup> Según se dice, dicha veladora es encendida para evitar que las almas que nadie nombra lleguen a las velas que son encendidas especialmente para los muertos de las familias, impidiendo con ello que las almas de las familias puedan acercarse a las veladoras que les fueron encendidas propiamente a ellas.

De acuerdo con lo anterior, lo que he llamado *pixán*, para referir al alma, es medianamente adecuado, ya que la noción de alma maya es un problema mucho más complejo que la simple separación del cuerpo alma después de la muerte. La separación del alma con el cuerpo está dentro de una dinámica social que se presenta durante la vida, la noción de alma está implicada en múltiples creencias sobre la vida que van más allá del evento de la muerte. Esto porque los rituales y creencias sobre la muerte, entre los mayas, están muy marcadas por las creencias católicas, incluso, la palabra *pixán* está más relacionada con éstas actividades religiosas. Aspectos que nos llevan a suponer que antiguamente la muerte no era parte del orden del cosmos, más bien, había múltiples formas de transformación. En adelante, trataré las implicaciones de un alma múltiple en la dinámica social de una persona maya, en la cual nunca figura la muerte del individuo como se asume en las creencias actuales dirigidas por la religión católica.

### **El espíritu bueno y el espíritu malo; el sentido indígena del alma múltiple**

Los mayas del norte de Yucatán consideran que los seres humanos tienen dos espíritus “uno bueno y otro malo”. Tener esta característica como componente de la persona, le permite a los mayas interrelacionarse con el mundo en el que habitan y reconocerlo como propio. El tener dos espíritus permite a los mayas crear vínculos con el mundo natural e involucrarlo a su propia organización social. Con las redes que forma el individuo social puede establecer conexiones con otros colectivos, entre los que se encuentran los animales y las entidades. Por medio de uno de estos espíritus los humanos adquieren la posibilidad de incrementar sus capacidades propiamente humanas, incluso, a través de esos espíritus les es posible incorporarse a la ámbito de la animalidad.

---

<sup>122</sup> Costumbre observada en la comunidad de Nunikiní y comunidades cercanas.

Comencemos por ver algunas formas del alma: el espíritu bueno, y *k'ak'aas bal*, espíritu malo. Ambas, son entidades anímicas del ser humano. Anteriormente hablamos del *pixán* dando un contexto más amplio de la forma en que es entendido. Ahora, encontramos mayor sentido del *pixán* o alma, cuando está en las personas vivas, y más sentido puede dar al contrastarlo con el “espíritu malo”, el cual está vinculado a las entidades de viento y a la capacidad de las personas a convertirse en animales.

El espíritu bueno, también conocido como *pixán*, es el que se encarga de mantener la respiración de la persona. Nunca sale del cuerpo pues, en el momento que se separara de él, éste moriría. Algunos relatos lo dejan ver, por ejemplo: se dice que si se ve o se oye a una persona deambulando por la calle, visitando a alguna amiga o haciendo sus actividades habituales en una hora no adecuada, la razón es que pronto morirá. En otras versiones, se dice que, si alguien del pueblo ve a una persona que ya ha muerto, morirá pronto sin que se pueda hacer nada para evitarlo. El *pixán* es una entidad anímica que no puede separarse del cuerpo hasta que esté próximo a morir o ya esté muerto, es decir, el *pixán* es la entidad que le da energía vital.

El *k'ak'aas bal*, por su parte, es traducido por los propios mayas como “espíritu malo”, aunque este último nombre no refiere del todo a una entidad mala como se supondría en su traducción al español. La palabra *K'as* en el diccionario colonial *Motul* está traducida como “cosa mala”. Es posible que recién llegados los españoles a la zona maya introdujeran la traducción negativa que se le da hasta la actualidad.<sup>123</sup> Aunque, en el idioma maya *k'as* conserva los matices de su sentido real.

Por ejemplo, con el nombre de *k'ak'as ik'* (vientos malos), se denomina a todas las entidades de viento que pueden provocar enfermedades a las personas. Pese a esa carga de sentido negativo que le ha otorgado el catolicismo a la palabra *k'as*, aún puede ser utilizada con un sentido no ligado del todo a lo negativo. De acuerdo con Michel Boccara, *k'as* “está asociado a la salida del estado original”, el autor interpreta que *k'as* tiene una potencia de creación fundamentalmente sexual. Boccara afirma que *k'ak'asbal* lejos de traducirse como “cosa mala” o “potencia maléfica” refiere más bien a “potencia generadora” o “creación oculta”. Esto se sostiene porque *Bal*, por su parte, se traduce como “algo oculto”.

---

<sup>123</sup> La iglesia católica ejerce cada vez más presión para que múltiples creencias indígenas sean erradicadas, para la iglesia cualquier comportamiento o idea que no corresponda a la vida cristiana se le llama *k'as*.

La raíz *bal* complementa el nombre de este espíritu, por lo que se enfatiza su carácter oculto.

También, el “espíritu malo” recibe el nombre de *b'al b'alo*, palabra que no da prioridad a un sentido de creación, sino que le da énfasis al sentido de oculto de esta otra entidad anímica maya. Así como el *pixán*, o espíritu bueno, se encarga de la respiración, el *k'ak'aas bal* o espíritu malo, tiene la capacidad de dominar el pensamiento, la imaginación y el soñar. Se aloja en la nuca, y puede salir del cuerpo sin que éste se vea afectado, de forma contraria a lo que sucede con el *pixán*. El *k'ak'aas bal*, entonces, es una entidad anímica que dirige los pensamientos, es la guía de las personas para conducirse, pero también es el responsable de imaginar o de soñar. Pero, ¿cuáles son las implicaciones que tiene, para los mayas, el hecho de soñar?, y ¿de qué manera se realiza esta actividad siendo que está implicada en las capacidades de la entidad que sale del cuerpo?

*Wayak'* o soñar en español, proviene de la raíz *way* que parece aludir a la separación del cuerpo, conservando sus cualidades humanas. Se cree que al soñar, el “espíritu malo” sale del cuerpo a realizar actividades que con el cuerpo humano no podría hacer. De forma que lo soñado es una vivencia real de la persona, lograda a través del *k'ak'aas bal*, segunda entidad anímica del ser humano. Dentro de esta lógica, es claro que el acto de conocer o aprender mediante sueños es un hecho completamente legítimo para la sociedad maya, pues es la misma persona la que está realizando todas las actividades por medio de una entidad que puede salir del cuerpo. Más bien, la persona tiene la capacidad de aprender a través de este espíritu.

Es importante decir aquí que todos los especialistas rituales que he tenido la oportunidad de conocer afirman haber tenido la enseñanza y aprendizaje propios de su quehacer por medio de sueños. Por medio de los sueños, las personas pueden tener contacto e interacción con las entidades sobrenaturales. Es posible pensar que el espíritu malo tiene la misma condición que las entidades que pueblan en el mundo maya, pues las características que ambos poseen, como el no tener cuerpo, les permite tener contacto.

Otra de las capacidades que tiene la entidad *k'ak'aas bal* es que es esta entidad la que puede adquirir la forma de animal. En otras palabras, el espíritu malo tiene la capacidad de tomar la apariencia animal, es ese ser al que se le conoce como *way*. Apariencia que es independiente a la forma humana que conserva su cuerpo. Es

precisamente el grado de independencia que tiene este espíritu, que puede ser un animal a la vez que su cuerpo humano se encuentra sin cambios. Esa característica *way*, apariencia de animal, del espíritu humano, también tendría un sentido oculto pues es una condición que le permite a la persona hacer cosas que deben escapar a la mirada de la sociedad.

En algunas comunidades del norte de Campeche se considera que la transformación de humanos a animales es una capacidad que poseen personas al haber estudiado libros mágicos. A quienes se les conoce esa capacidad se les llama *way* o “brujos”. En estas comunidades la memoria histórica habla de los *way*, pero en la mayoría de los casos son personas que ya han muerto. Ante este panorama parecería que los *way* son parte de una generación que comienza a estar sólo en la memoria de los mayas actuales, sin embargo, en la región maya de Quintana Roo y Yucatán se encuentra aún muy presente esta forma de relacionarse socialmente.

El género narrativo asociado al *way* aborda una serie de circunstancias referentes a este personaje que se caracteriza por su capacidad de transformarse o presentarse como animal siendo humano. Por esto, a la luz de una amplia narrativa registrada en las comunidades de la selva de Quintana Roo se pueden conocer los principios sociales en los que se desenvuelve la presencia de los *wayo'ob*. Aunque no toda la narrativa habla de los *wayo'ob* de la misma forma, pues encontramos que algunas veces se refiere a la condición de para transformar su cuerpo humano en un animal, y en otras pareciera que los *wayo'ob* son una entidad anímica de todo ser humano que de forma independiente se separa del cuerpo humano.<sup>124</sup>

Don Francisco May de Yaxché, Quintana Roo, explica que el *way* es el animal que sale del cuerpo mientras éste duerme. De acuerdo con su explicación, el *way* tiene dos cuerpos: uno se queda de humano en la hamaca durmiendo y el otro sale y se va como animal. El animal sería la forma que adquiere el “espíritu malo” o *k'ak'aas bal* para hacer o conocer cosas que con el cuerpo humano no podría. Al salir del cuerpo, este espíritu, en forma de animal, puede no ser visto por el resto de las personas, pero en la mayoría de las veces esto no es así. Tanto es visto que, al ser descubierto en su forma de animal, puede ser atacado, dejando muestras del ataque en el cuerpo humano que se quedó dormido en la

---

<sup>124</sup> Gabriel Bourdin afirma que entre los mayas peninsulares no se tiene la creencia en el nahual como sucede en muchos grupos mesoamericanos. No obstante, entre los mayas se habla de una característica humana llamada *way* y que puede corresponder con enorme semejanza a la creencia del nahual.



hamaca. Para decirlo de otra forma, aunque el cuerpo de la persona se quede en su casa, los ataques que reciba el *way*, descubierto, lo impactaran también. Entonces, ambas formas: cuerpo humano y animal, son dos cuerpos de la misma persona; aunque este último tiene una condición ambigua: es cuerpo y espíritu. Incluso, otros relatos ayudan a complejizar más sus características. Aquí, es importante destacar que, si bien, el ser *way* es una capacidad humana, no todas las personas tienen la facultad de transformarse o tener un *way*.

El tipo de *way* que nos refiere estos datos no habla de una transformación del cuerpo humano en un cuerpo con forma de animal. En este caso, lo que se manifiesta es que, el cuerpo humano está compuesto de dos cuerpos, y cada uno de estos cuerpos tiene una forma independiente. Aunque, ambos son un mismo cuerpo pues los dos muestran tener los mismos daños, por ejemplo, cuando el *way* es atacado. Los mayas de Tulum relatan experiencias que la comunidad ha tenido con algunos *way*. Aseguran que los *way* pueden tomar la forma de mono, gato, zorro, ardilla, ratones, incluso de insectos como las arañas, alacranes o escorpiones. Aunque estos animales no son domésticos, sí son animales que se ven constantemente rondando las casas del pueblo.

Don Francisco narró lo que le ocurrió a una mujer de un pueblo vecino. Una noche, dice don Francisco, ella se quedó dormida en su hamaca cuando su *way* salió en forma de zorro. Cuando casi llegaba a Xocén, un pueblo alejado varios kilómetros, unos señores que estaban tomando la agarraron, la golpearon severamente y murió a causa de los golpes. Al siguiente día, la familia se dio cuenta que la señora amaneció muerta en su hamaca con golpes en todo el cuerpo. Esta experiencia, da cuenta de las características del *way* en la noción de persona y alma. La referencia al *way* en estas comunidades mayas, nos muestra que la persona tiene dos cuerpos. Uno de esos cuerpos, tiene características de alma y, a la vez, de cuerpo material. Este segundo cuerpo, en forma de *way*, es un cuerpo que rompe las fronteras que establece la delimitación basada en la dualidad de materialidad e interioridad.

Si bien, en algunas poblaciones mayas aún se conceptualiza al ser humano con una entidad anímica que puede tener forma de animal, se registra de manera más difundida en la población maya actual la transformación del cuerpo en animal. Aunque incorpora algunos elementos simbólicos asociados a la noción de los dos espíritus. Recordemos que en la concepción maya, el espíritu *k'ak'aas bal* es el que tiene el pensamiento y la

mentalidad. Se dice del espíritu malo que “es el que se encarga de dirigirnos, él dice por dónde ir y qué hacer”. Ese espíritu malo está ubicado en la nuca, de donde parte la concepción de la posibilidad de transformar el cuerpo en animal conservando el pensamiento humano, y por ende las intenciones humanas.

Apegándonos a esta versión, es más claro que en la concepción maya del *way* se asegure que al transformarse éste se quita la cabeza humana para cambiarla por la del animal y, aún así, conserva el pensamiento que lo hace distinguirse como humano. Se dice que cuando una persona se transforma en *way*, todo se convierte menos su cabeza. Esta versión parece centrarse en la lógica de que la cabeza es donde se recibe la cruz de bautizo por lo que se piensa que “la cabeza está bendecida por dios, por eso no puede cambiarse”. Incluso, se piensa que si se unta sal<sup>125</sup> en la parte donde se despega la cabeza, el *way* no podrá pegar nunca más su cabeza, ya que la sal es un elemento de dios y esa es la contra para que esa persona se quede como animal para toda su vida.<sup>126</sup> Y al no poder conseguir comida humana, el *way* moriría. La siguiente imagen describe la transformación de los *wayo'ob*, ayudados por un maestro, que debe brincarlos trece veces logrando así convertirlos. En este proceso el *way* se quita la cabeza y la deja escondida para recuperarla en la madrugada, momento en que vuelva a tomar forma de persona. (*Figura 1*).<sup>127</sup>

Para la sociedad maya la forma de comprender al *way* y al cuerpo humano, tiene grandes alcances sociales vincularse o mantener una relación dinámica con grupos enemigos así como mantener reglas sociales. La concepción de los *wayo'ob* tiene diversos matices y variaciones, en su comprensión se le da cabida a nuevos elementos que se asumen con una lógica permitida.

---

<sup>125</sup> La sal es considerada como un elemento de Dios y el *way* se encuentra maldecido, si llegará a tocarla sentiría como fuego. Por esa razón para evitar que el *way* entre a la casa a hacer maldades se pone sal alrededor de la casa y también se hace una cruz en la puerta de la casa.

<sup>126</sup> Si un *way* no pudiera regresar a ser persona se quedaría deambulando por el pueblo esperando conseguir comida. El *way* necesita comer comida humana, ya que no puede comer nada del monte.

<sup>127</sup> Si alguien llegara a encontrar la cabeza del *way* escondida entre las piedras, la podría dejar colgada en las ramas de los árboles del monte para que cuando pase un venado se la lleve lejos y nunca más el *way* la vuelva a encontrar. Así quedará como animal durante toda su vida, lo cual le augura una muerte rápida.

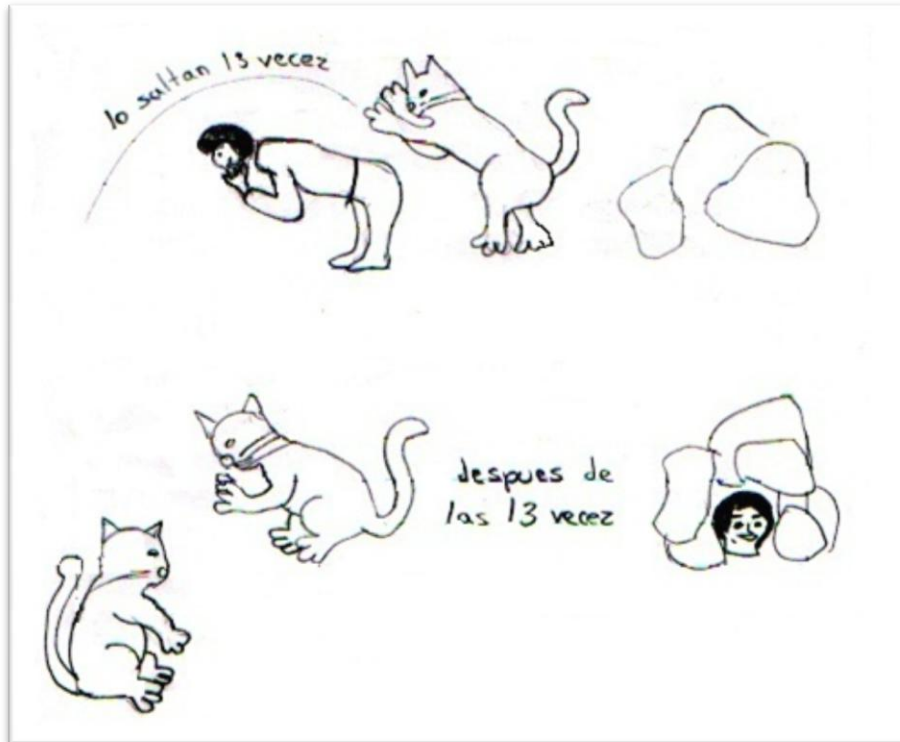


Figura 1. Transformación del way miis (gato). Dibujo de Angélica May.<sup>128</sup>

En esta imagen se representó la forma en que los wayo 'ob suelen transformarse.

*Le way chen u kul u tal ku che u bin bey. Le maak'o chen u kano'obo ku tal u maestro bey u josaj u beya' aparte pero de ak'al, yaan las doce o meen la una de la noche. Ku k'amaanaj beyo chen le balchi ku tal le maestro beyo hasta jun siit trece ku siit le maanle ku k'a suut tun baalche ku bin u tun pero ku jot tu meen tu maan telo' ku saschajik. Chen tu k'a suutnaj tun bey sa'sa'miis sa'sa ka suutnaj ku ch'a siit tu jot tu na le maako' tu kat a tu na siit tun la trece tu maanaj a kat u ka' se'en tu na joo tuun tu na pataj tu le winkli.<sup>129</sup>*

El way solo llega y solo se va, así. La persona sólo aprende cuando viene su maestro así, sale a parte pero de noche. Lo hace a las doce o a la una de la noche. El pasa otra vez así, solo animal, viene el maestro [y] hasta trece saltos le pasa. Vuelve a regresar. Entonces, ya animal se va, sale a pasar por allá. Le gusta. Entonces, se transforma así y se va de forma de gato hasta que amanece. Agarra las vueltas y entra a la casa de la persona, le da trece saltos y pasa a entrar rápido. Así le queda su cuerpo.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Angélica May. Habitante de Yaxché, Q. Roo. Enero de 2013.

<sup>129</sup> Narración de Angélica May. Yaxché, Q. Roo.

<sup>130</sup> Traducción de M. Carmen Orihuela G.

En la descripción se habla de las vueltas que se deben dar a la persona para transformarse. El uso de las vueltas es constante para realizar la transformación de cuerpo humano en otro ser, casi siempre animal. Se trata de los actos humanos para crear un efecto, es decir, no es un acto natural. Las vueltas tienen el sentido de atar o amarrar algo, y las vueltas en sentido contrario implican desatar lo atado. También, debemos tener presente que en algunos cuentos españoles es común que los personajes se cambien la cabeza, por lo que en esta versión se distingue la influencia medieval en las creencias mayas.<sup>131</sup>

### ***Wayaz: un alma que parece cuerpo***

Después de conocer un poco los elementos del cuerpo que se involucran en la capacidad de transformación de los *wayo'ob*, es fácil notar que las propuestas para entender el cuerpo como una exterioridad y una interioridad pueden resultar insuficientes para entender la complejidad de la noción de cuerpo entre los mayas. Además de que no nos ayudan para entender los alcances, que en el pensamiento maya, tienen las entidades anímicas. Vamos entonces a explorar con más detalle las capacidades de la entidad anímica maya que permite transformaciones más sutiles que las adjudicadas únicamente al *way*.

Para identificar los alcances sociales de la noción de alma en el pensamiento maya presentaré una entidad anímica que se resalta en el discurso ante ciertas circunstancias. Se trata de una entidad anímica conocida como *wayaz* o *wayazba*. Palabra que aparece en el Calepino de Motul con la entrada “*vayaz ba*” y se traduce como “señal” o “figura en que se tiene un hombre”.<sup>132</sup> No obstante, en la narrativa esta palabra señala una entidad de los seres vivos: humanos, animales y plantas. Todos estos grupos de seres vivos tienen una *coesencia* llamada *wayazba* o *wayaz*, la cual tiene la capacidad de mostrarse sin el cuerpo material, o transformarlo en una apariencia distinta al grupo que pertenece. Un *wayazba*, o

---

<sup>131</sup> En el caso de los rituales de Nunkiní, en la entrega de la comida ritual se entrega un guiso llamado *t'uux* que consiste en una sopa hecha de la mezcla del caldo de guajolote y varios *pibo'ob* en trozos pequeños, sobre ésta se coloca la cabeza del guajolote con las patas. De forma muy semejante se observan alimentos de maíz o tamales con una cabeza del animal de que es el alimento en las páginas 36b del código Mdrd. Esto nos deja ver que quizá está creencia de quitar la cabeza del *way* esté entre los mayas desde tiempo anterior a la llegada de los españoles.

<sup>132</sup> También se tiene la entrada *vayaz cab* que se traduce como “tener visiones entre sueños, y de ordinario son deshonestos”. *Ibid.*, p. 568. La palabra tiene el sentido de ver las cosas que se ocultan, como revelarse. Es importante tener en cuenta que, para los mayas, los sueños son hechos que sucedieron.

esencia de un ser vivo, puede tener el aspecto de animal o persona, lo que puede identificarse de la siguiente manera: el *wayazba* de una persona puede verse como un animal, el de un animal como una persona, el de un árbol como una persona. Lo que pone en evidencia que los seres vivos pueden tener un alma con aspecto de animal o humano.

*Wayazba* se compone por la raíz *wayaz* y *ba*, sufijo que marca el reflexivo y puede ser traducido como ‘hacerte *wayaz*’. La palabra muestra la dualidad del ser vivo o la apariencia que cobra su interioridad. *Way* es una palabra de difícil aproximación, sobre todo porque en últimos tiempos se le ha dado un sentido de monstruo, o hechicero con capacidad de transformarse en animal. No obstante, como vimos en el apartado anterior, *way* muestra una influencia negativa dada por la Iglesia católica, ya que, más bien, *way* se utiliza para aludir a las manifestaciones de la interioridad de los seres humanos o seres vivos. *Way* señala, entonces, una manifestación o un hecho que involucra al espíritu del ser humano en conexiones con ámbitos de interacción entre otros colectivos como animales o entidades.

A partir de que el *way* es la *coesencia* de los seres vivos, y es identificado cuando se muestra sin un cuerpo, es posible decir que es el *wayazba* de un ser vivo. Veamos algunos casos en que se relaciona a los seres vivos con su *wayazba*. Las plantas que tienen *wayazba* son el nopal<sup>133</sup> y la ceiba. Se dice de una “figura” de mujer vestida a la usanza de las mujeres mayas, se describe portando su cabello suelto y largo, además de tener unos ojos grandes y brillantes. Estas entidades de las plantas son conocidas como Xtabay (**foto 4**).<sup>134</sup>

Cabe mencionar que se dice que los árboles viejos tienen su propio *wayazba*, el cual es individual, es decir, un *wayazba* de las plantas no refiere al conjunto de árboles de la misma especie. En el caso de los seres humanos se identifica que cada persona, igualmente, tiene su propio *wayazba*.

---

<sup>133</sup> Se dice que el nopal tiene su entidad que sale en forma de humano conocida como Xtabay, aunque se le llama de la misma forma que a la entidad de la ceiba, no son la misma.

<sup>134</sup> La Xtabay, en la mitología maya, es una mujer que engaña a los borrachos, dejándolos inconscientes entre los espinos o cerca de la ceiba. Se dice que la Xtabay es la ceiba misma. Así lo deja ver el siguiente relato: “en una ocasión un señor llegó a matar a la Xtabay al enterrarle un cuchillo, así la dejó. Al día siguiente de haberlo hecho, se dio cuenta que el cuchillo estaba enterrado en un ceibo. Es decir, la Xtabay y la ceiba tienen el mismo cuerpo” (Relato de San Nicolás, Campeche. Recogido en 2010).



*Foto 4.* Ceibas a las que se les han marcado tres cruces<sup>135</sup> como contra para que no salga su Xtabay<sup>136</sup>.

Para los mayas, los santos son identificados como persona con un poder superior, son seres que constantemente muestran las manifestaciones de su *wayazba*, es el caso de la imagen de la virgen de Guadalupe; es el *wayazba* que vio Juan Diego en el Tepeyac; las múltiples manifestaciones de los santos interactuando con las personas hablan de su *wayazba*. Es posible notar que el *wayazba* no transforma el cuerpo, sino que se encuentra oculto en el cuerpo mostrándose al salir de él, es, entonces, una entidad anímica de la persona que puede poseer una apariencia distinta a la del cuerpo físico.

---

<sup>135</sup> Para los mayas de Tiholop, Yucatán, Las Tres Cruces representan a las tres personas y es la imagen religiosa más venerada en la región de Yaxcaba.

<sup>136</sup> Se dice que cuando al árbol de la ceiba se le empieza a formar una panza grande, como la de una señora, es que tiene su Xtabay. Generalmente los árboles de ceiba cuando son jóvenes son alargados, por lo que es notorio para los pobladores que se le forma una prominencia.

En el caso del *wayaz* existen muchos enigmas, pues es una entidad que ha perdido presencia en la dinámica social. Sin embargo, es un término presente en un complejo verbal usado para nombrar a un fenómeno que involucra la transformación del cuerpo, el cual es experimentado constantemente por los cazadores. Identificando el sentido que tiene la palabra *wayaz*, es una entidad anímica en la que parece recaer la capacidad de los seres vivos y la transformación del cuerpo físico. A continuación trataremos con la narrativa de cacería que aborda la transformación de las personas y animales en otros animales, es decir, en estos relatos se encuentra la transformación de persona a animal y de animal a otro animal, lo cual tiene mucha relación con el *wayaz*.

En las comunidades de Valladolid, Yucatán, se habla del evento que se explica a través de la palabra *wayaztikuba*. Esta palabra se conforma con la raíz *wayaz*, el pronombre de tercera persona *k* y el reflexivo *uba*, así *wayaztikuba* se traduciría como se hizo a sí mismo *wayaz*. El fenómeno al que alude *wayaztikuba* es el cambio de apariencia de las personas, el cual ocurre con frecuencia al participar en la batida:<sup>137</sup> cacería que se realiza en grupo. Se narra que al estar cazando, el cazador ve a su compañero como un animal, principalmente venado, aunque también se puede ver como jabalí.<sup>138</sup> Es tan claro ese cambio para quien lo describe, que las personas llegan a dispararle al compañero. Al caer herido o muerto el compañero confundido, el tirador se percata que había visto a un venado en lugar de su compañero.<sup>139</sup> En Nunkiní, Campeche, se relata que un señor al arribar al pueblo llevaba en la parte trasera de su bicicleta a dos señores muertos, y aunque todos le decían que eran personas, el cazador seguía asegurando que sus presas eran venados.

Los mayas de la comunidad de Pucnachén en Calkiní, aseguran que el caso relatado arriba se llama *way ochtikuba*, refiriéndose a la misma situación. En el análisis de la traducción vemos algunas coincidencias. Hemos visto que *way*, como raíz nominal, alude a una dualidad que se encuentra en el mismo cuerpo. Al coincidir *way* en las palabras *wayazba* y *way oochtikuba*, se muestra como marca que denomina al otro cuerpo o a la coesencia de la persona. Por su parte, la raíz sustantiva *ooch* es sombra que al conjuntarse con *tik*, marca de transitividad, *u*, pronombre de él, y el sufijo *ba*, marcador de reflexivo;

---

<sup>137</sup> La batida es la organización de varios, llegan a ser quince o veinte, cazadores. Todos los cazadores salen mediante acuerdo ya establecidos entre ellos.

<sup>138</sup> En las descripciones del hecho se menciona que el *wayazkuba* sucede porque la vista se confunde.

<sup>139</sup> Hoy en día, en muchas comunidades mayas, se asegura que al confundir a un compañero con un venado es causado por el *kisin* (el diablo) que hizo que sus ojos se confundieran.

puede traducirse como “él se transformo en su propio *way* sombra”. Veamos la siguiente narración. En ésta, don Gilberto relata la circunstancia en que vio él, la situación que hemos venido tratando:

Ahí estaba yo cuando vimos que anda un venado, seguimos el rastro rodeando. Entonces, ese señor iba chiflando. ¡Ahí va el venado, ahí va el venado! Cuando vio un señor que venía el venado, casi lo tira, le rozó la bala [señala su costado]. Ese señor vio que era venado, pero no es. Era el señor con el que estábamos cazando. Lo vio como venado pero era ese señor. Eso es *way oochtikuba*.<sup>140</sup>

En este relato, el narrador define la posibilidad de la persona en verse como venado. Como *way oochtikuba*. En este caso, la sombra cobra el aspecto de venado. Cuando sucede el cambio de apariencia o se ve otra apariencia, se considera que ciertas personas pueden mostrar su “sombra” o su “*wayaz*”. Ambos nombres pueden referir a la misma entidad anímica, que aquí llamaremos *wayaz*. Un punto que nos hace más fácil comprender la dualidad de los seres vivos, que también tienen los humanos, los animales, las plantas y, sin duda, las entidades sobrenaturales. Así lo afirma la siguiente frase “ese venado que se caza no es normal, él no es un venado normal, sino que una serpiente se cambio a él mismo por ese venado”.<sup>141</sup> Esos ejemplos parecen mostrar que en la cosmovisión maya el ser humano tiene un ser interior que puede mostrarse como animal. Los cazadores explican que lo que sucede es que cuando esto pasa. Dicen que es porque la vista los confundió, haciendo referencia a una ilusión. Es decir, que ocurre un cambio en la percepción de las personas.

A continuación, presento un cuadro en el que se organizan las diferentes almas que tiene el cuerpo humano: *pixán*, principio vital vinculado a la condición orgánica del cuerpo; *k'ak'aas bal*, un espíritu que si bien está vinculado al cuerpo puede salir de este de forma independiente por medio del principio del *way* mostrado en la condición de *way*, como apariencia animal y *wayak*, soñar; y por último *wayaz*, alma que tienen los animales, plantas, incluso los *míulo'ob*, cerros de piedra.

Hemos visto antes que al hablar de la noción de alma, las importantes conexiones que los seres humanos establecen con los animales. Pues el animal le permite ser un

---

<sup>140</sup> *Ídem.*

<sup>141</sup> *Le k'ej ku ts'ono ma normalí, ma leti kej normalo, 'sino que juntú kaan ku kusuutkuba le kéejo' tuláakal clase le balo' balchéo'ob ku suutkuba, pero ma yaan gusto.* Narrativa de Tulum, Quintana Roo.



vehículo para alcanzar otro nivel de relaciones sociales. Por ejemplo, por medio de *way*, el humano incorpora lo animal a la humanidad. Aunque se debe destacar que no se está incorporando al ser humano a la vida animal, pues aún transformándose en animal conserva una actitud humana. Existen otras formas de establecer redes de intercambio a través de formas de existencia que toman la apariencia de lo animal.

| Entidades anímicas del cuerpo humano                                     |   |   |  |
|--|---|---|--|
| Dos espíritus humanos  | <i>Pixán</i>  |   | Entidad que tiene la vitalidad de la persona. Domina la respiración.   |
|  |   |   | <i>Ool</i> (energía anímica).  |
|  | <i>K'ak'as bal o bal b'alo</i><br>(entidad original o entidad oculta) | <i>Way</i>                              | Entidad que al salir del cuerpo puede mostrarse como animal. Al morir o al ser herida, también el cuerpo lo reciente, por lo que puede considerarse un segundo cuerpo.   |
|  |   | <i>Wayak</i><br>(soñar)                 | Entidad que sale de cuerpo para realizar actividades relacionadas con el pensamiento, el conocimiento y el aprendizaje. Se realiza mientras se está dormido, (comúnmente se dice que se soñó mientras se está dormido, pero con implicaciones particulares). |
| Espíritu cuerpo que no está en relación con las otras entidades anímicas |   | <i>Wayaz</i> <sup>142</sup><br>(figura) | Entidad que sale del cuerpo para mostrarse como sombra o figura.   |
|  |   |   | Asimismo, es percibida sin ser vista por otras personas.   |

**Cuadro 2.** Relación de los diferentes espíritus de la persona maya (las líneas punteadas señalan que es un alma que llega a rebasar la frontera con el cuerpo físico).

<sup>142</sup> Espíritu con apariencia, por eso el diccionario colonial de Motul, traduce *wayaz* como figura de hombre, lo cual podemos interpretar como hombre con esencia de animal.

## Concepciones mayas sobre algunos animales

No son pocos los registros de la narrativa maya que relatan las características de los animales. En los relatos, los animales participan en toda clase de circunstancias en las que interactúan entre ellos y con los humanos. Es frecuente encontrar un género narrativo en el que se describe la vida de los animales. Se observan diferentes temáticas, por ejemplo: se toma como modelo la vida de los seres humanos; se deja ver el origen de algunos seres o fenómenos del mundo y, otras más, donde se describen situaciones históricas a través de sus aventuras. Muchas veces, los animales y su comportamiento son tomados como referentes de los hechos míticos. Por ejemplo, se relata la participación de los animales, principalmente palomas y lagartijas, en la persecución que realizaron los judíos en busca de Jesús. A través de los relatos se explica cómo los animales obtuvieron las capacidades y características que los distinguen, a veces, por castigo. Un caso es el de la lagartija que siempre moverá su cabeza en forma de afirmación, pues según el relato fue ésta la que delató a Jesús cuando los judíos le preguntaron si él había pasado por ahí.

Uno de los colectivos que tienen un lugar esencial en la cosmovisión maya es el de los animales. Este colectivo hace dinámica su existencia al tomar en ciertas ocasiones forma humana. Muchas veces, los animales participan como puente entre la gente maya con otras formas de existencia. Pero es preciso dejar la frontera trazada entre el colectivo de los animales propiamente y la capacidad del ser humano de transformarse en animal. Ambos ámbitos no estarán en el mismo nivel conceptual. Por ahora, trataremos la concepción de la animalidad; que tiene implicaciones muy complejas pues también involucra a lo humano. La animalidad alberga una amplia gama de aspectos que podrían identificarse como humanos, aunque no lo sean. Siempre se presentará este fenómeno en la concepción de los animales y no en la de humanidad. Al presentarse los animales como si fuesen humanos son rasgos de animalidad, pero no es el mismo modelo que hace a los humanos mostrarse como animales, pues esto último corresponde a otras formas sociales de los humanos. Así como sucede con el *way*, quien aún transformándose en animal sigue estando en un ámbito humano y social, en este caso, se es parte de la animalidad.

Una vez marcada la frontera conceptual entre lo animal y la animalidad del mundo humano, comenzaré a abordar este primer ámbito: animal. En la zona maya de Tulum se dice que “así como las personas, los animales también tienen sus dioses”. Lo que los

mayas expresan a través de esta frase es que los animales tienen una entidad superior con la que deben relacionarse para mantener la dinámica en la que se desarrollan y que además los cuida. Los “dioses” o señores de los animales son seres que los cuidan y protegen. El conjunto de los animales del monte tiene un dios llamado *yumil k'aax* (señor del monte) o, desde época muy reciente, *Juan del monte*. Se trata de un ser que cuida a los animales que habitan en el monte y que no son criados por las personas, son *u walak* (sus animales). Son entidades que no son llamados dueños, pero sí se les considera como seres superiores de los animales. Se les llama *yum* o señor, que tiene un sentido de padre al que se le debe tener un respeto similar. También, *yum* puede entenderse como procreador.

*Yumil k'aax* también se presenta en la narrativa como cuidador o protector de los animales. Es a este ser al que los cazadores le piden uno de sus animales a cambio de la entrega de un presente que generalmente es una bebida, *pib*<sup>143</sup> e incienso. Una vez cazado el venado, los cazadores asumen que el animal ha sido entregado por el dueño de los animales, a lo que deben corresponder con la entrega del hígado y la cabeza del animal. Se dice que se debe alzar para que el dueño lo coma. Para los mayas, lo dueños de los animales piden que se les entregue el hígado y la cabeza del animal que éste entregó para que coman los cazadores. De manera que ¿el dueño de los animales come partes de su propio animal? Esa forma no parece muy clara por lo que debemos seguir explorando en la narrativa el sentido de ese acto ritual.

El consumo de los animales de cacería por parte de las entidades es de difícil aproximación, pues no resulta evidente que las entidades al recibir los elementos entregados a los cazadores, comerían a los miembros de su propio colectivo cuando ritualmente se les entrega partes el cuerpo de las presas. Sin embargo, puede ser que el caso de la cabeza tenga un sentido distinto al de la comida. Hemos visto que los *way* se quitan la cabeza humana para ponerse la cabeza del animal en el que se quieren convertir, de alguna manera, es posible interpretar que los cazadores entregan la cabeza a los dueños resaltando la parte del cuerpo del animal que es legítima, es decir, se entrega la parte del cuerpo que realmente le pertenece al animal.

Un referente muy claro para los cazadores es el dueño de animales específicos. Es decir, los animales que tienen su propio “dueño” o “señor”, el venado es el que

---

<sup>143</sup> *Pib*: pan de maíz horneado en tierra, es preparado con frijol y pepita de calabaza molida.

específicamente goza de dicha distinción. El *yumil kej* (señor de los venados) es quien decide la cantidad de venados que va a dejar salir del corral<sup>144</sup> “de viento”, es decir, no material o que va a “regalar” a los cazadores cuando ellos se lo han pedido ritualmente. En el mítico corral de los venados,<sup>145</sup> se dice, que es allí donde tiene el dueño a sus venados para cuidarlos.

Revisemos la noción de los señores de los animales. Comencemos el análisis de los seres que muestran tener una concepción de gran complejidad, me refiero, particularmente, a *yumil kej* o “señor de los venados”. Aunque algunas veces se generaliza y se dice que el señor de los venados es el mismo que el señor del monte, el señor de los venados tiene características que lo distinguen. Debido a que se le llama a muchas entidades “vientos”, se pierde la identidad del ser al que refieren los relatos. No obstante, es posible identificar, por sus características, la particularidad del “señor o dueño” de los animales.

Los cazadores relatan haber visto la forma en que se presenta la dualidad del señor de los venados, lo describen, también, como personas de viento. En los testimonios de los cazadores notamos que la semejanza entre el colectivo humano y el de las entidades es muy estrecha. Los humanos pueden tener la capacidad de transformarse en animal, aunque de acuerdo con el relato de don Francisco también tiene un cuerpo animal. Con frecuencia se describe al señor de los venados como un venado más pequeño o más grande que el resto, pero siempre tiene cuernos más grandes. Lo significativo es que se describe a este ser como una persona a la vez que como animal. Los cazadores integran en lo animal a la humanidad constantemente. En las comunidades mayas de Campeche, particularmente, la concepción de señor de los venados encierra aspectos que involucran la noción de cuerpo y alma; persona y animal; dividido<sup>146</sup> y transformación. Comenzaré por presentar la descripción del señor de los venados que me ofreció don Gilberto Ek, cazador de Pucnachén, Campeche:

---

<sup>144</sup> El corral de los venados es un lugar mítico que se sabe que existe, pues está presente en la narrativa, pero nunca nadie ha llegado a verlo. Aunque algunos cazadores dicen que lo van a ver en sueños.

<sup>145</sup> Dicen los *j'meno'ob* que sí existe el corral de los venados, pero no cualquiera puede llegar allá. Don Beltrán, *j'men* de Yaxché asegura que es un lugar de viento que no se puede ver. Se dice que cuando un cazador deja mal herido a un venado, el señor de los venados lleva a animal a su corral para curarlo.

<sup>146</sup> Entiendo por dividido a los seres que no están conformados por un ser inseparable.

—¿El venado tiene su *yumil keh* (señor de los venados)?  
—Sí, sí tiene. Se dice *nukuchi lu'umo' yumil kejo'ob*<sup>147</sup> (señor de los venados de la tierra extensa) al señor de los venados. Lo hemos visto nosotros. Se parece a un viejito que sale, pero es venado. Es un señor con su sombrero. Se parece idéntico a un señor, tiene su ropa rota, desgastada. Cuando cruza ves que es una persona pero no conoces su cara, cuando está quedando lejos ves que es venado. Es venado grande no es chico, tiene tres, cuatro cuernos. Es *nukuchi lu'umo' yumil keho'ob*. Yo he visto eso como muchos de mis compañeros. Hay muchos que andan en la tiradera, hay muchos que ya lo conocen.<sup>148</sup>

La narración muestra dos aspectos relevantes en la conformación de los “señores de los animales”. El primero es la posibilidad de que una persona tenga dos esencias, esto identifica que es un ser con dos apariencias. Son dos formas de mostrarse, pues no hay transformación de venado a persona, sino que este ser tiene ambas esencias. Aunque su cuerpo siga siendo de viento. Para complementar la descripción que se hace del señor de los venados voy a citar lo que mencionan algunos cazadores.

Se ha llegado a ver que un anciano desconocido inclinaba su cabeza para tomar agua dentro de un cubo, lo hacía de la misma forma que lo hiciera un venado. A los hombres les pareció muy extraño, pero se dieron cuenta de que no era “persona” al ver que un venado se alejaba rápidamente. Los venados, en este relato, son animales que pueden verse también como humanos. Esta última narración reafirma el carácter dual de los animales. Ante esto, surge una pregunta, si en la concepción maya del señor de los venados, ¿es ambos seres a la vez, persona y venado? y ¿a qué modelo conceptual responde la capacidad del señor de los venados de poseer una apariencia humana? Posiblemente la respuesta sea que al señor de los venados se le ha humanizado conceptualmente para poder comunicarse y entablar una relación con éste.

Es posible, que en el pensamiento indígena, el venado sea visto también como persona debido a que es ambos a la vez, animal y persona. Pero no es el cuerpo material el que tiene ambas formas, sino que posee una interioridad que le permite el cambio de apariencia. Dándole al cuerpo físico una posición secundaria en la dualidad del señor de los venados. En otras palabras, es su interioridad la que tiene la esencia que identifica al venado con ambos colectivos —animales y humanos—. Recordemos que, en las características adjudicadas al *wayazba* se destaca que son almas que pueden poseer los

---

<sup>147</sup> La frase *nukuchi lu'umo'* refiere a un monte, terreno o tierra extensa. Este nombre define la diferencia con *k'áax* (monte), espacio donde se hace la milpa o se cría al ganado, es monte de menores dimensiones.

<sup>148</sup> Gilberto Ek es habitante de Pucnachén, Campeche. 2011.

miembros más fuertes de los colectivos ya sean de humanos, de animales o de entidades. En el caso del señor de los venados se muestra que su *wayazba* cobra una forma distinta a la del cuerpo que lo identifica con su colectivo, pero al cambiar su apariencia continúa teniendo actitudes propias del venado.

El *way*, entonces, señala la transposición de cuerpos o de apariencias. Es posible aplicar la interpretación que acabo de exponer, del caso del venado que proyecta la forma de humano, a la comprensión del ser humano, pues a él le sucede algo semejante. Para ambos colectivos, los venados y los hombres, los mayas aplican la misma noción de cuerpo, lo cual puede hacer posible que se identifiquen ambos colectivos. Sin embargo, al referirse a la transformación de los señores de los animales en persona no se le llama *way*, pues esta última capacidad es propia de los seres humanos.

En muchos casos, los animales se piensan como colectivos y es un animal mayor el que se encarga de cuidar y proteger a los demás animales. Es el caso de *yumil kej*, animal que se dice cuida a los venados cuando los cazadores los dejan mal heridos. Pero ¿qué pasa con el colectivo de los toros? El ganado llega a la península de Yucatán y, con la importancia que adquiere para los mayas, se configura todo el conocimiento que se tiene y se aplica a un nuevo colectivo: el ganado. Un ejemplo de esto, es la concepción del Juan Tul, señor del ganado. Con la presencia del Juan Tul comienza una historia originada en la época colonial, con la introducción de la ganadería a la región maya.

En las comunidades mayas de Campeche y Yucatán se considera a *Juan Tul* como el “dueño de los ganados”. Es decir, se piensa que el colectivo de los ganados tiene, así como los venados, a su propio dueño. Se considera en gran parte de las comunidades mayas que el Juan Tul es el señor de los ganados porque así es la organización de los colectivos animales. No obstante, en la región maya de Tulum se me relató un ritual que podría dar nociones sobre la presencia de los “Señores” creados por medio de ritual, nuevamente para darle al ganado un cuidador como el que se considera tienen los venados. Dada la complejidad de la concepción del colectivo de la ganadería, trataré este tema con mayor amplitud en el capítulo cuatro.

Volvamos nuevamente al ámbito de la cacería para revisar un aspecto que caracteriza a los animales en el monte, ya sea en el monte alto o en los terrenos de la milpa. Revisamos arriba que el *wayaz* concebido como un alma que modifica el cuerpo humano

mostrándolo como animal de caza (venado o jabalí), forma de transformación conocido como *wayazba* y que refiere a una condición de los humanos únicamente. En el caso de los animales encontramos que pueden transformarse también, pero estos se transformarían de un animal a otro, nunca se podrían transformar de animal a persona. A ese aspecto de los animales se le llama *u suutkuba* (su regreso o su cambio a sí mismo).

Se dice, en casi todas las regiones mayas, que durante el mes de septiembre, algunas versiones aseguran que específicamente el día quince, las serpientes del monte se transforman en otro animal.<sup>149</sup> Propiamente, se dice que la serpiente se puede ver como venado, jabalí, tepescuínle o algún otro animal de cacería. Si las personas llegan a cazar a ese animal van a encontrar en su cuerpo una evidencia del animal del que proviene. Por ejemplo, si este es el caso, el hígado del animal cazado va a conservar el tamaño del de la serpiente, también se dice que la carne del animal va a conservar el sabor de la serpiente, o el tepescuínle va a tener una costilla de más.

| Transformación de un colectivo a otro                                     |  |   |   |
|---|--|---|---|
| Humanos   | Entidades o aluxes   | Animales  |   |
| Transformación en animal ( <i>way</i> ), conserva una actitud de persona. | Transformación en distintos animales mostrando actitud de persona. | Transformación del colectivo en humanos con actitud de animal principalmente. Hecho restringido al Señor de los animales. | Transformación en animales de otra especie, lo cual se hace mediante la acción humana o de fenómenos naturales. Eso se llama <i>suutkuba</i> (se regreso o cambió a sí mismo) |

**Cuadro 3.** Relación de la transformación de los colectivos en otro colectivo

Debemos notar que la transformación en el caso de los animales no sucede de forma libre, sino que se presenta en un tiempo específico, en este caso, por influencia de la colocación de las pléyades en la bóveda celeste. Es decir, deben estar presentes acciones

<sup>149</sup> Por esa razón, dicen los cazadores que casi nadie va a cazar esos días. En el caso de Nunkini y comunidades cercanas, dicen que esta transformación de los animales, especialmente de las serpientes, ocurre durante semana santa. Esto debido a la importancia de los dogmas católicos que han sido establecidos a partir de la vida hacendaria.

que interfieran en la transformación. También sucede que los cazadores, en Nunkiní, llegan a hacer una serie de hechizos para conseguir a los venados durante su cacería. Se dice que los cazadores sí consiguen a venados o jabalíes durante la caza, pero por influencia del hechizo que se practicó. El hechizo, hace que las serpientes se transformen (u *suutkuba*) en venado. De manera que los animales que se transforman lo hacen por la acción humana y no de forma natural. Asimismo, los animales domésticos o los del monte nunca se transformarían en ser humano, y siempre lo harían en otro animal.

### **Cazar viento**

Muchas veces los cazadores dicen “cacé viento” cuando regresan al pueblo sin presa alguna. Aunque la frase puede entenderse como una metáfora, para ellos no lo es. En realidad, constantemente los cazadores salen a cazar y regresan sin presa, aunque tuvieron una constante actividad en el monte. Según se relata, los cazadores “tiran aire”, es decir, cazan viento. Se dice que los cazadores en el monte ven el animal que van a cazar —ya sea venado, jabalí, chachalaca o iguana—, lo asechan y le disparan pero al momento en que van a buscar a la presa, no la encuentran. En el lugar donde vieron caer a la presa únicamente se encuentra sangre. Es la sangre de un animal al que le dispararon, sin embargo, no se encuentra el cuerpo y ni el rastro de que haya escapado aún estando herido.

Ese tipo de experiencia no es extraña para los cazadores mayas ya que puede sucederles con frecuencia. Además, tienen una forma para explicarlo. Dicen que se trata de vientos que toman la forma de venado o de cualquier otro animal para no dejar que los cazadores cacen a los venados de carne. De forma que, para los mayas, los vientos tomaron la forma de animal para mandar el mensaje a los cazadores de que deben entregarles un ritual con comida y palabra (rezos) para que puedan tirar a los animales. El enigma mayor en este caso es que el viento, al ser impactado con la bala de la escopeta, muestra tener un cuerpo herido que también derrama sangre. Entonces, el viento también tiene sangre. ¿Cuál es entonces la noción de cuerpo sobre los vientos que tienen dominio sobre los animales? Difícilmente existe una respuesta que esté basada en el fenómeno en sí mismo, es posible pensar en una aproximación que no tiene que ver con los animales propiamente, más bien, alude a las características de los seres de viento con los que interactúan los cazadores en el monte. Seres con los que se formalizan relaciones a otro nivel, a un nivel de alianza.



Entonces, en el caso del viento que deja sangre al ser herido, refiere que aunque no se vea el cuerpo de las entidades, estas tienen un cuerpo. Con todas las implicaciones que de ello se desprenden, como la que tengan sangre pues de eso se alimentan. Implicaciones que indican que aunque no se vea el cuerpo o espíritu de viento, tiene materia. Una materia viva, que es capaz de sangrar, esto muestra que los seres de viento tienen un cuerpo vivo.

## **Principios mitológicos del cuerpo y el alma maya**

A partir de lo descrito en este capítulo intento encontrar los indicios de la noción de cuerpo y alma en la población maya y ver si esas características se encuentran en el colectivo de los animales para encontrar que tan cercanos o semejantes son los humanos a la naturaleza en las conceptualizaciones mayas. El cuerpo parece estar constituido, por el tratamiento que se le da, principalmente por un cuerpo material en el que se incluyen los huesos y por múltiples entidades anímicas —entidad vital (*pixán*); *k'ak'aas bal* (espíritu oculto) del cual se derivan: *wayaz* (coesencia), *way* (alma cuerpo), *ooch* (sombra)—. Dos espíritus que le permiten al ser humano la posibilidad de extender su actividad social a los ámbitos de la naturaleza y, más complejo aún, al de los Señores o seres que pueblan el espacio maya.

El cuerpo consta de tres entidades espirituales: el *pixán*, el *k'ak'as bal*, y *wayazba*. El *wayazba* puede mostrarse con forma de animal siendo que el cuerpo es humano, pero no siempre sucede así, pues el *wayazba* puede conservar la forma de su cuerpo material. Pero el sentido de esto no es que el cuerpo cambie de forma, sino que el cuerpo físico no determina la apariencia de su esencia sutil. En esta forma de conceptualizar al cuerpo, el *wayazba* o interioridad, se puede ver estando o no en el mismo lugar el cuerpo. En otras palabras, el *wayazba* puede mostrarse separado del cuerpo pero no podrá ser independiente a éste. La capacidad de mostrar la *sombra o el wayazba* con forma de animal no es exclusivo del ser humano, también es rasgo característico de los seres conceptualizados por los mayas. Característica que hace semejantes a los colectivos humano y sobrenatural.

Las creencias de las sociedades están marcadas por su cercanía con factores externos a su cultura. Por ejemplo en Nunkiní se presenta una sociedad que parece dirigir sus redes sociales con un grupo de entidades que adquieren mayor semejanza con la sociedad para interactuar con la naturaleza del monte y con las entidades. Por otro lado, Yaxché es una sociedad que tiende a darle una presencia destacada a la condición del ser

humano como animal o *way*. Esto podría plantear que existen grandes diferencias entre estos modelos sociales. Como primer acercamiento a la cultura maya es posible decir que lo anterior puede deberse a que la primera población estaba vinculada muy de cerca a la dinámica hacendaria, lo que provocó que se tomara como modelo de la organización de las entidades a la vida de los hacendarios, de alguna manera distante a los mayas pero con gran influencia en ellos. Por su parte, en Yaxché se presenta un alejamiento a la vida de los hacendarios por lo que las entidades tienen una dinámica muy independiente y poco relacionada entre ellos. Sin embargo, ninguno de los dos modelos planteados puede considerarse estable, ya que se observan contradicciones respecto a la forma de vincularse con la naturaleza a partir de su propia sociedad.



### Capítulo III

## Entre personas, animales y otros seres

Con relación a los seres que pueblan el espacio de acuerdo a la cosmovisión maya, la literatura antropológica e histórica disponible sobre el área de Campeche, Yucatán y Quintana Roo habla con mucha frecuencia de los diferentes “dueños” o “señores” de elementos de naturaleza. Principalmente, se habla el *yumil k'áax* (señor del monte), *yumil kej* (señor de los venados), *yumil kab* (señor de las abejas), etc.<sup>150</sup> A estos seres se les conceptualiza como los seres que controlan y protegen la “naturaleza”. Naturaleza que por medio de sus entidades y otras formas culturales es llevada a un plano social. Otros seres que tienen fronteras conceptuales entre “señores” y “cuidadores” son los aluxes. Aunque, de forma más aproximada a su sentido social, podemos entender a los aluxes como seres auxiliares en el sentido de que ocupan un lugar en el cosmos maya para ayudar a los mayas en sus labores cotidianas. Los aluxes tienen esta complejidad conceptual porque son seres de viento a los que se les fabrica un cuerpo, son seres producto de la actividad humana, son seres vinculados de forma muy cercana a las diversas actividades humanas y son compañeros de los campesinos en su trabajo diario. De manera que son seres fabricados con una intensión muy definida. Este problema será tratado a lo largo de este capítulo.

Antes de entrar en el análisis de la conformación simbólica de los aluxes y su función social es necesario tener en cuenta que la concepción que se tiene de estos presenta rasgos distintos entre regiones de la península. Es decir, en cada región en donde hice trabajo etnográfico la forma en que se conceptualiza a los aluxes varía ampliamente. Por decirlo de forma breve, en las comunidades cercanas a Nunkiní<sup>151</sup> se encuentra en la narrativa que los aluxes son las entidades predominantes y parecen tener una concepción de

---

<sup>150</sup> Alfonso Villa Rojas: *Estudios etnológicos. Los mayas*. México: UNAM, 1985, pp. 175-186.

<sup>151</sup> Tankuché es una comunidad maya cercana a la comunidad de Nunkiní, Campeche.

señores y de cuidadores a la vez. Por otro lado, en la región del norte de Yucatán nos encontramos que los aluxes son seres fabricados para ser cuidadores y ayudantes de los campesinos, y que están sujetos a su cuerpo de barro. Hecha esta aclaración, continuamos con la concepción de los aluxes entre los mayas peninsulares.

### **Algunos seres que pueblan el universo maya**

La tierra es conceptualizada por los mayas como un espacio habitado por vientos. Todos ellos tienen una clasificación que es necesario identificar para ordenarlos en nuestras categorizaciones. Para comprender cómo se identifican las entidades de viento y cómo son comprendidas, comenzaré por conocer mejor su relación con la naturaleza y las características por las que están relacionados con la sociedad. La palabra *iik'* tiene connotaciones muy amplias pues nombra a los vientos atmosféricos; a los *iik' winik* (señores viento); a los aluxes; al aliento de las personas; al principio vital que se desprende de los animales al morir; a la energía vital de los animales sacrificados; y a los vientos que se levantan en los terrenos, es decir, *mozono'ob* o remolinos. Intentar comprender las fronteras conceptuales de cada uno de estos vientos no es tarea fácil, no obstante, algunos tipos de vientos forman clases conceptuales muy claras.

Los vientos atmosféricos están muy vinculados con las entidades que cuidan los cuatro rumbos cardinales y estos vientos son llamados en la mayoría de los rituales oficiados por el especialista ritual. También, los señores de la naturaleza son *iik' maak* (personas viento). Se les llega a ver, pero por su naturaleza de viento nunca se sabe de su presencia en el monte, incluso se conocen sus caminos y se les escucha, pero pocas veces son vistos por los campesinos. En Nunkiní, estos seres son reconocidos como aluxes. Aunque en Yucatán los aluxes son seres con cuerpo de barro, maíz o cera, también se les conoce como seres caminantes y por ello se les puede escuchar. Asimismo, se le llama vientos al principio vital de los animales, pues así se pronuncia durante los rituales de entrega de animales, por ejemplo, las aves dejan su *iik'*. Observamos, entonces, que los vientos son una presencia con diversas características, pero que constituye el cuerpo de los seres que no son vistos, pero que están presentes en la dinámica social indígena.

Por un lado, las entidades que se encuentran tanto en el pueblo como en el monte rodean el pueblo “tiran sus vientos”, es decir, no son las entidades mismas las que tienen

contacto con el cuerpo sino sus vientos o los vientos que se encuentran libres en el monte. Si la persona llega a tocar esos vientos presentara síntomas de enfermedad. Se dice que los vientos se atan al cuerpo humano, según Boccara, de la misma forma que los cazadores atan a sus presas. Obteniendo progresivamente la energía vital. No es necesario que las personas tengan una deuda —falta de entrega de comida ritual— para que los vientos abrasen el cuerpo tomando la energía vital hasta obtenerla totalmente. Cuando una persona muere, se tienen que quitar los vientos que ha tomado durante su vida, vientos que han ido alojándose en el cuerpo humano y que quizá no enfermen a la persona hasta la muerte. De la misma manera los vientos del monte se les pegan a los venados. Aunque otras veces, estos vientos sí pueden matar a la persona. Así lo muestra el siguiente relato:

—Cuando llegan a matar a un venado, ¿tiene viento ese venado?

—Bueno, sí tiene, por eso cuando se mata al venado tienes que esperar a que muera para agarrarlo. Porque si está muriendo [el venado] lo cargas, todo el mal que tiene lo agarras, tú lo cargas. Según nuestros abuelos dicen que un animal que no está muerto no debes agarrarlo. No debes cargarlo porque el mal de donde anda, no ha salido. Cuando se muere, entonces, ya salieron todos los vientos que tiene. Sí no han salido se te pasan a ti porque ya lo agarraste.

—Un señor se murió. Murió porque [se] lo llevó el venado. Porque él vio que el venado estaba tirando sangre y siguió su huella, lo siguió hasta que llegó a un lugar donde estaba el señor de los venados. [Éste] estaba curando al venado. El venado no podía caminar, entonces [el señor de los venados] se le acercó y lo jaló. Como a las veinticuatro horas, el señor se murió. Es que fueron los malos vientos que tiene el venado. Por eso salió el cuento de que mientras el venado no ha muerto no lo debes agarrar porque los malos vientos se te pasan a ti.<sup>152</sup>

El relato deja ver que los animales y los seres humanos pueden tener vientos en el cuerpo que no son vientos enviados o que sueltan las entidades y entran al cuerpo. No es el alma del venado la que puede entrar en el cuerpo de la persona que se encuentra próxima a un venado moribundo, sino que el venado también “puede cargar los vientos”. Con este relato se esclarece un enigma de la cosmovisión, como el de cuáles son las entidades que provocan los síntomas de “la enfermedad de terreno”. En el monte se encuentran vientos que “abrazan” o atan al cuerpo de animales o humanos para obtener con ello su energía vital. Estos vientos pueden adquirir la energía vital de los venados y de los seres humanos. Los cuerpos de ambos seres vivos, las personas y los venados, pueden ser tomados por los vientos o pueden enfermar de mal viento (*k'as iik'*). A través de este relato es posible

---

<sup>152</sup> Conversación con Gilberto Ek Ávila, habitante de Pucnachén. Julio de 2011.

identificar que los vientos tienen la facultad de entrar en el cuerpo de otros seres vivos. Aproximarnos a la posibilidad que se les adjudica a los vientos de entrar al cuerpo humano o animal para atarlo, permitirá comprender la noción de enfermedad.

El remolino, por su parte, está asociado a los vientos que se levantan de la tierra, específicamente de los cerros o de los pozos. En Nunkiní se dice que son vientos que mandan los seres conocidos como aluxes para recordar que se les tiene que entregar la comida ritual. Aunque el remolino es muy conocido como portador de los malos vientos de las entidades, es decir, está muy vinculado a éstas, y en ocasiones encontramos a los remolinos con cierta independencia. Puede también pensarse como un ser con agencia, y se le tiene que ofrecer pozol para que ayude a los campesinos en la quema de la milpa, por ejemplo. De la misma forma, si las personas tuvieran contacto con éste pueden enfermarse gravemente. El remolino es una entidad conceptualizada como contraria a las personas y a su trabajo, y se considera como un ser con rasgos antropomorfos, pero que dejaron la condición humana para pasar a otra posibilidad de existencia.

Los vientos que hacen daño o “enferman” al cuerpo de los animales y humanos son los vientos del remolino y los vientos de los aluxes. Los mayas tienen identificada la hora en la que salen los vientos a recorrer su camino, y que muchas veces va entre el poblado y el monte. Aunque también los testimonios dicen que se escucha desde lejos cómo el remolino formado por los vientos recorre el camino entre un montículo y otro. El recorrido de los vientos es evidente para los pobladores. Los remolinos son también, el cuerpo de algunos vientos, y son conocidos como vientos malos. Es decir, son los cuerpos de los vientos que echan sus aires malos enfermando a quien pase cerca. Por tal motivo, la gente de la comunidad trata de evitar los caminos de los remolinos, ya que pasar por su camino es muy peligroso pues se “puede cargar aire”. También estos remolinos pueden ir directamente hacia la persona, pues se dice que lo mandan los aluxes cuando el milpero no ha cumplido con las normas de intercambio que la sociedad maya ha entablado con estos seres.

Para los mayas, los remolinos “son también vientos, pero ellos son los contrarios a los aluxes y a los campesinos”. Aunque también los aluxes pueden provocar “enfermedad”. De forma que los aluxes y los remolinos están dentro del mismo plano conceptual. Los pequeños remolinos se levantan en los pozos, en los cerros de piedra, en la milpa, en las

casas o en los cenotes. Se “levanta el *mozon* (remolino)” de los lugares considerados vivos o con energía vital. A continuación, cito el relato de don Juan, donde muestra la forma humana y la agencia con que se conceptualiza al *mozon* (remolino).

El *mozon* casi nadie lo cura, es difícil. Si te toca es muy malo. Hay [mozón] que quita tu vista, hay que da dolor de cabeza, hay que da dolor de cuerpo. El *mozon* es persona, tiene ojos, todo como persona. ¡Sí vive el *mozon*, es persona! Es una persona pero es mal intencionado. [En un tiempo antiguo] cuando estaba pasando el Cristo, estaba sembrando una mata y le dice [al *mozon*] —oiga señor, voy a pasar tomar aire y un poco de agua—, porque le estaba pegando el judío. Le dijo [el *mozon* a Jesús], no porque yo voy a tomar aire y a descansar. Entonces, le dijo Cristo [al *mozon*] —pues no, yo sembré esa mata y voy a tomar la sombra, y tú vas a ser *mozon* y nunca vas a descansar—. Eso pasó cuando *mozon* era persona.<sup>153</sup> Cuando murió, el Dios lo castigó. [Dios] le dijo —cuando tú te mueras no vas a descansar—, y a su *pixán* la hizo *mozón*. Cuando llega a las espinas se cruza, cuando pasa por la candela se quema sus pies, y no puede llorar. Eso le pasó al *mozón* por no dejar descansar a Cristo... ¡Es malo [el *mozón*]!<sup>154</sup>

Este relato muestra dos puntos que hacen evidente la noción de alma y la noción de persona. Se considera que las entidades de viento tienen una antigua vida humana. Aún sin cuerpo humano, los seres viento siguen viviendo con un cuerpo de viento. Siguen viviendo como personas de viento.

Los aluxes, por su parte, son entidades auxiliares y aliados de los campesinos y cazadores, con estos los mayas entablan relaciones formales de intercambio, aunque un sector de la población maya los identifica como *k'as iik'* “vientos malos”. La conceptualización de los vientos como “*k'as iik'*” o viento malo está muy presente entre la población maya debido al rechazo que el discurso católico genera hacia las creencias sobre las entidades.

En suma, los vientos dentro de la exégesis maya parecen estar constantemente buscando obtener la energía vital de los seres humanos. Sin embargo, la misma narrativa muestra que esto no se presenta sin control, pues las personas conocen las normas de conducta que les permitirá tener una buena relación con las entidades que tienen como intermediarios a algunos vientos. Son los humanos los que estarán empleando sus esfuerzos en continuar la relación que demandan las entidades: intercambio de alimento. La demanda

---

<sup>153</sup> Se dice que el *mozon* era persona porque tuvo una condición humana, ahora sin cuerpo se queda siendo un viento, aunque con poder.

<sup>154</sup> Don Juan ko, habitante de Nunkiní, Campeche.



de alimento por parte de algunos vientos y la entrega de éste por parte de las personas mantendrán estable la relación entre ambas partes. En el pensamiento indígena todos los seres demandan alimento ritual incluyendo, en ciertas condiciones, a los seres humanos. El dinamismo que se mantiene en las relaciones permite que el sistema cultural continúe en movimiento. Debido a las diversas implicaciones que éstas relaciones de intercambio tienen, estarán constantemente retomadas a lo largo de este trabajo.

## **Los objetos antiguos y sus vientos**

La conceptualización de los mayas en torno a sus antepasados se identifica en la mitología que explica la presencia de las edificaciones antiguas en los terrenos habitados. Edificaciones que no fueron construidas por la sociedad maya contemporánea, pero las que se piensa que fueron construidas por los seres que en éstas habitaban. Para los mayas, la presencia en su territorio de abundantes artefactos y edificaciones de piedra se debe a que fueron construidas por dos grupos de seres distintos. Uno de ellos son los *p'uses*, y el otro son los aluxes. Aunque en la mitología existen ambas versiones, ninguna de éstas contradice a la otra, pues parecen coexistir sin conflicto.

Restos materiales de manufactura humana se encuentran a lo largo del territorio maya. Estos consisten en edificaciones de piedra labrada y piedras pulidas. Los mayas afirman que estos artefactos fueron construidos por unos personajes míticos conocidos como *p'uses*. De acuerdo con los relatos, los *p'uses* fueron miembros de una sociedad que desapareció en algún momento no preciso, dejando únicamente restos materiales como evidencia de su existencia. Los artefactos de piedra, son considerados como un grupo de gente sin relación de parentesco con los mayas actuales.

Se dice que los *p'uses* fueron personas muy fuertes, de baja estatura con una habilidad extraordinaria para la construcción y para labrar la piedra. Se relata que toda la raza de los *p'uses* desapareció durante un diluvio. Se dice que “los *p'uses* eran tan tontos que hicieron sus balsas de piedra”, un material que no flotaba, provocando se que hundieran y ahogaran acabando con su existencia.<sup>155</sup> Se dice que ellos murieron dejando como única evidencia de su sociedad las construcciones de piedra que existen a lo largo de

---

<sup>155</sup> Narrativa de Nunkiní, Campeche.

todo el territorio maya. Incluso se dice que los *p'uses* construyeron la enorme y antigua iglesia de Calkiní, Campeche.

A la vez, la mitología maya de Nunkiní concibe a los *p'uses* como los constructores de las antiguas edificaciones. También considera a los aluxes como gente que vivió antiguamente y construyó múltiples casas de piedra y fabricó distintos utensilios de barro. El sentido histórico de los mayas mantiene presente la existencia de los *p'uses*, de forma distinta se presenta aquella mitología en la que están inmersos los aluxes. La mitología determina en parte la forma en que se conciben y realizan las actividades cotidianas, por lo que los aluxes están presentes en la mitología que explica el sentido de la práctica de múltiples actividades económicas, domésticas y rituales.

Para dimensionar la importancia de los aluxes en la mitología y vida cotidiana se debe considerar que en las diferentes regiones mayas, los aluxes están dentro de un sistema cosmológico variable que se vuelve muy significativo cuando está incidiendo en el modelo social que tiene cada comunidad. Asimismo, para comprender cómo se integran en la dinámica social los aluxes se debe, antes, establecer si son conceptualizados de forma semejante a entidades, a santos o animales domésticos. Tres formas de ser conceptualizados que, como veremos, están relacionadas con el tiempo de organización social y religiosa que la comunidad lleva a cabo. De manera que, en el desarrollo de los siguientes apartados, serán planteadas las diferencias existentes en la concepción de los aluxes tomando en cuenta la región.

## **Los aluxes y los objetos**

En el norte de Campeche se describe en la narrativa que los aluxes vivieron en una época anterior a la presente. Según esta versión, los aluxes fueron “personas” que habitaron en el territorio maya en una época anterior pero no muy lejana al presente, aunque, en un tiempo no muy antiguo.<sup>156</sup> Entonces, los mayas no refieren ser una comunidad descendiente de los aluxes, ni tener una filiación consanguínea con estos seres. Se dice que fueron personas que, aún, permanecen poblando la tierra, pero sin cuerpo físico. De alguna forma, a los aluxes se les piensa como entidades que continúan siendo un grupo étnico distinto al

---

<sup>156</sup> Algunas personas dicen que los aluxes vivieron en la época de Jesús. Seguramente se afirma esto porque se identifica que los aluxes existieron en algún tiempo de origen.

propio. Se les piensa, entonces, con una identidad definida con una organización de tipo social, lo cual permite a la sociedad maya una interacción determinada con estos seres. Los mayas identifican sus diferencias con el colectivo de los aluxes, lo que les permite formalizar su relación con estos seres.

Los aluxes son considerados por los mayas como una sociedad cuya “gente” tuvo un cuerpo humano o de tipo humano cuando comenzaron a vivir en la tierra. No obstante, los aluxes fueron un grupo de “personas” que habitaron el territorio que hoy ocupa la población maya. Asimismo, de acuerdo con esta lógica, los aluxes fueron los constructores de los *míulo’ob* o *kakab* (cerros de piedras) y utilizan su interior como sus casas, y utilizaron como utensilios los artefactos que se encuentran en torno a los cerros.

Vimos en el capítulo anterior el conjunto de elementos que conforman a la persona. En ese sentido, si los aluxes son pensados de forma muy similar a la sociedad maya, cabría la posibilidad de que sean conceptualizados con semejanzas al cuerpo e interioridad de los seres humanos. Se dice que los aluxes son malos vientos que tienen la capacidad de hacer enfermar, pero no se identifica con claridad si los aluxes son los mismos seres que enferman al entrar en el cuerpo humano o son los vientos que se envían a las personas para que se enfermen. Esto sugiere que la intención de los aluxes al enfermar con sus vientos es mandar el mensaje de que les sea entregado alimento. Lo que sí es claro es que son malos vientos que “abrazan” al cuerpo o que la persona “carga” (*kuuch iik’*) enfermando.

### **Personas viento entre los mayas peninsulares**

En este apartado pretendo exponer la forma en que la sociedad maya de Nunkiní se relaciona con las entidades sobrenaturales que concibe. Este grupo social cohabita con un colectivo no humano conceptualizado de forma muy semejante a una sociedad humana. Con este colectivo, la sociedad maya formaliza alianzas e impide que se termine su relación por medio de diversas acciones, puesto que de ello depende el equilibrio social. Debo insistir en que la forma en la cual los mayas conceptualizan a los aluxes está permeada por el proceso histórico y social en que se ubican. Cada región maya ha registrado distintas circunstancias históricas que se ven reflejadas en la forma de concebir a los seres de viento: los aluxes y en muchas otras concepciones sobre el mundo religioso.

En otras palabras, los modelos de organización e interacción entre personas humanas y personas viento son propios de cada comunidad. En cada región puede ser muy distinto el sentido que se le da a las categorías del campo conceptual asociado a los aluxes. Aunque la mayoría de estas categorías son manejadas por la población de todas las regiones mayas se distinguen en la forma de conceptualizar a sus entidades y, particularmente, a los aluxes. Por ejemplo, para los mayas de Campeche estos seres de viento son los más importantes. Entre las regiones del norte de Yucatán son objetos fabricados con una intención preestablecida por la sociedad o por los milperos.

En las siguientes líneas expondré con mayor amplitud las características que adquiere la concepción de los aluxes en las comunidades del norte de Campeche. Posteriormente trataré las diferencias que adquieren los aluxes dentro de un modelo social distinto como el que se presenta en el norte de la península de Yucatán, particularmente Tiholop, Yucatán y Yaxché, Quintana Roo.

La población de Nunkiní y muchas otras comunidades de la zona se conceptualiza a los aluxes con los mismos rasgos físicos y semánticos que le son propios al ser humano. Sin embargo, no son pensados como humanos, pero sí como personas de viento con apariencia de niños humanos. Dichos seres son descritos con rasgos de persona, usan vestimenta a la usanza de los mayas antiguos, es decir, visten ropa de manta desgastada por el arduo trabajo en el monte. Se dice sentir su presencia, incluso en ocasiones se refiere contacto con el cuerpo. También juegan, comen, hablan, huelen, entre otros actos que le son propios al ser humano, además forman familias compuestas por parejas e hijos. Incluso viven en grupo compartiendo su espacio con otras familias de aluxes. Son seres que transmiten a los especialistas rituales conocimiento por medio de sueños y les mandan mensajes a través de un objeto ritual: el *sáastun* (piedra clara).

De acuerdo con los testimonios de los especialistas mayas, los sueños refieren a un periodo en el que pueden ver o estar en una situación semejante a la de los seres con que interactúa, y esa situación puede tenerse al estar despiertos por medio del *sáastun*. Lo anterior es explicado claramente en el testimonio de un aprendiz de *j'men* entrevistado por Miguel Bartolomé:

En mis sueños aprendo muchas cosas, porque cuando estamos despiertos tenemos como un espejo de cristal en los ojos, cuando nos dormimos este espejo se retira y

podemos mirar a través de los objetos. Es igual que cuando se mira a través del *sas tun*, se puede ver todo lo que no se ve cuando estamos despiertos.<sup>157</sup>

Existen muchas referencias en las que se describe que al soñar los especialistas se encuentran en la situación ideal para interactuar con los seres con que reconocen los mayas. Siendo entonces el *sáastun* el objeto que les permite mantener contacto con estos seres.

La presencia de los *aluxes* puede ser percibida todos los espacios de interacción en la comunidad, ya sea el monte, la milpa y el pueblo. Los campesinos y cazadores constantemente escuchan y observan señales de la presencia de los también llamados *vientos* en los espacios frecuentemente recorridos por ellos.<sup>158</sup> Sin embargo, la comunicación con estos seres se restringe a los ritualistas. Los especialistas, a petición de las personas de la comunidad pueden realizar rituales domésticos pronunciando pequeños rezos dirigidos a los *aluxes*.

Así, a todos los integrantes de la comunidad maya les es posible ver y hablar a los *aluxes*. Sin embargo, solamente los especialistas pueden entablar una actividad dialógica con dichos seres. Los datos muestran que en la dinámica social de los mayas se integra ampliamente a los *aluxes*, no obstante, son los especialistas los que formalizan los vínculos entre los humanos y los *aluxes* por medio del ritual.

Las palabras con las que se denominan a las entidades son las mismas con las que se nombra a los miembros de la sociedad humana. Se le llama *winik'*, grupo de hombres o grupo étnico; *maak'* como a una persona ya sea hombre o mujer; *kole'* si es mujer; *chupa* si es una niña; o *chan xi'ipa* cuando se refieren a este ser con apariencia de niño. Notemos que las palabras que describen a los *aluxes* son las empleadas para llamar a las personas. Son conceptos mayas que remiten a las características de las personas que son empleadas para referirse a las personas *alux*, sino que, también, definen al grupo de estos seres.

---

<sup>157</sup> Miguel A. Bartolomé: *La dinámica social de los mayas de Yucatán...* Ob. cit. p. 227 y 228.

<sup>158</sup> Se puede decir que andar en el monte para los mayas es estar en contacto con los *aluxes*, pues los cazadores o milperos dicen escuchar sonidos o chiflidos creados por estos seres. La gente llega a ver huellas de un piecito de forma humana. En alguna ocasión un cazador aseguraba haber sentido las manos pequeñas de los *aluxes* intentándolo bajar del árbol en que se encontraba espionando al venado. También, algunas personas me han dicho en reiteradas ocasiones que en el monte han escuchado voces y tambores, y aunque no se entiende lo que se dice se identifica que tienen un lenguaje humano, no animal.

Es preciso ahondar en algunos de estos términos, por lo que recurriré a los señalamientos de Gabriel Bourdin<sup>159</sup> sobre la noción del cuerpo entre los mayas. El autor afirma que en la lengua maya la denominación de *winik* puede traducirse como “hombre” pero en un sentido de género humano, donde se incluye a ambos sexos. La palabra *winik* se caracteriza por no enfatizar el sexo de los integrantes del grupo referido, haciendo posible pensar que *winik* se refiere propiamente a un grupo étnico. En otras palabras, el término refiere a un grupo social en el que sus miembros tienen una identidad compartida. Siendo que los mayas hablan de los aluxes como *winik*, interpretamos que lo hacen con la connotación de sociedad o grupo endémico que se caracteriza por compartir, entre sus miembros, rasgos de identidad. Son rasgos que los hacen distintos a otros grupos sociales.

A los aluxes podemos entenderlos como un grupo étnico, pues se les nombra de la misma forma que a las personas de la sociedad. Esto deja ver que son conceptualizados con una estructura social semejante a la humana. Esta estructura del grupo de los aluxes es conformada a partir del modelo humano. Algunas categorías usadas para denominar a los aluxes distinguen las características físicas con que se les identifica. A partir de dicha confirmación es posible suponer que los aluxes posean, también, las características que le son conferidas a los seres humanos, como la de pensar de manera semejante a la humana. Precisamente, los mayas deben tener un comportamiento cordial con los aluxes pues de lo contrario éstos pueden molestarse provocándole al agresor síntomas de enfermedad. Lo que parece mostrar que son seres considerados con pensamiento e intensión, es decir, se les concede una perspectiva sobre el actuar de las personas. Asimismo, se dice que los aluxes hablan entre ellos, pero utilizan un lenguaje que no pueden entender los humanos, por ello la forma de comunicarse con las personas, si esa fuera su intensión, sería mediante sueños o por medio del *sáastun* (piedra ritual).

El grupo de los *chan winiko'ob* (de los pequeños hombres), como se les describe a los vientos, existen líderes o entidades dominantes. Se les llama *báalamo'ob* a las entidades dominantes. Son llamados comúnmente “jefes de los aluxes”. Los *báalam* son seres de las mismas características que los aluxes, son pequeños y visten con ropas de manta desgastada porque el trabajo del monte que realizan es muy pesado. Aunque, la mayoría de las veces a

---

<sup>159</sup> Gabrel L. Bourdin: *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*. México: UADY, 2007.

los *báalamo'ob* se les describe como personas de tamaño humano con cara de señor o de anciano. En Nunkiní, se ha asociado a los *báalamo'ob* con parte del colectivo de los aluxes, aunque en otras zonas de la península son seres míticos independientes, generalmente asociados al nivel infraterrestre.

*Báalam* proviene de la raíz *bal*, que refiere a lo oculto. Asimismo, *Báalam* es una raíz nominal que refiere a los jaguares que se encuentran en el territorio maya. El jaguar es conceptualizado como el más feroz de todos los animales que se ven en el monte; es dominante, liminal, peligroso y solitario. El jaguar transita entre dos niveles de existencia, entre lo mundano y lo sobrenatural. Es conocido entre los mayas como el líder de los animales del monte. Los rasgos característicos del felino se convierten en cualidades que pueden poseer ciertos individuos del colectivo humano y del no humano. De manera que algunos individuos de cualquier colectivo —animal, humano y no humano— que posean características de fuerza y dominio sobre los demás son considerados *báalamo'ob*.

Hasta ahora hemos visto que existen seres *báalam* entre los humanos y entre los *iik' winik* (hombres viento), los cuales tienen características de los animales *báalam* (jaguar). A continuación revisaremos las características de las personas *báalam*. Es muy común escuchar decir en la comunidad de Nunkiní que alguna persona es *báalam*. A quienes se les conoce como *báalam* tienen un carácter de fortaleza y capacidad para mostrar su *wayazba*. La gente *báalam* tiene capacidades que el resto de las personas no tiene, por ejemplo, hacer mal de ojo a personas y animales. Asimismo, su personalidad da muestra de tener sabiduría sobre las cosas del mundo, algunas veces muestra conocimiento sobre las plantas y el mundo sobrenatural. Así, las personas o entidades son nombradas *báalam* porque poseen las mismas distinciones que los animales *báalam*.

Con relación al colectivo de los *winik iik'* (señores viento), los mayas afirman ver con mayor frecuencia a las entidades con aspecto masculino. Son pocas las ocasiones que se dice ver a seres de viento femeninos. Sin embargo, los seres femeninos sí están presentes en la narrativa. Se llega a referir a las *báalamo'ob* como seres de viento con apariencia joven, se encuentran y se les presentan a las personas en las cuevas, espacios que parecen ser de su dominio. Esto es, las entidades femeninas son vistas en el interior de las cuevas o pozos en los rituales de iniciación de los especialistas. Se les llama *Kole* (mujer), palabra que traducida al español también denomina a una virgen o a la idea de la virgen católica,

por lo que en algunos relatos que refieren a aspectos de este contexto se sustituye la palabra *báalam*, como ser femenino de viento, por el de *kolebil* (virgen). Palabra compuesta por *kole*, mujer, y *bil* que funciona como reverencial, haciendo una traducción literal sería gran mujer. De manera que tanto *báalam* como *kolebil* hacen referencia a la esencia de una mujer sabia, de poder y mucho conocimiento. En este caso hubo un desplazamiento semántico en el que se dio las nociones de la *báalam* a la *kolebil*, pues son muy veneradas las vírgenes aparecidas en los cerros, y que “viven” en los pozos o cuevas.<sup>160</sup> Estas son las mismas características de la *báalam* que describe don Rómulo, *j'men* de Siho.

De acuerdo con lo visto hasta ahora, encontramos que existen elementos que nos permiten proponer que los mayas identifican a los aluxes como seres de viento con características humanas, no como humanos. Es decir, los aluxes tienen múltiples características que los definen, pero mi premisa principal es que la concepción que los mayas tienen de estos es de gran semejanza con la que se tiene de los propios humanos, no obstante que no son pensados como tal, sino como personas viento. De ser así, ¿cuál es la noción del cuerpo de los aluxes? Podemos preguntarnos también, si los aluxes tienen cuerpo ¿qué características tendría ese cuerpo? ¿Sería un cuerpo pensado semejante al humano con la capacidad de transformarse en animal?

Los aluxes son considerados personas aunque su cuerpo es de viento y en algunas ocasiones su cuerpo puede ser un objeto de distinto material. Un rasgo muy característico de los aluxes es que pueden tomar la forma de animales del monte, por ejemplo: ardillas, pavo de monte, entre otros.<sup>161</sup> En casos muy especiales se transforman en aves como *hats ju'* (águila blanca considerada un ave sobrenatural).<sup>162</sup> En la mitología maya los aluxes están vinculados a animales del plano infraterrestre como serpientes e iguanas, pero los reptiles son más bien sus animales compañeros que cuidan los espacios en los que se encuentran. Es decir, el encontrar una serpiente en el monte es interpretado como que está

---

<sup>160</sup> Ver el caso de la virgen de Chuiná en M. Carmen Orihuela: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná ...* Ob. cit. 2010.

<sup>161</sup> Las personas que se encuentran trabajando o recorriendo sus caminos en el monte, en ocasiones, llegan ver animales silvestres con un comportamiento distinto al que tienen habitualmente. Este es un indicio para los mayas de que se trata de los *aluxo'ob* que quieren jugar. Testimonio de Martín Huchim. Habitante de Tankuché, Campeche. Noviembre 2009.

<sup>162</sup> Los *aluxo'ob* tienen a las serpientes como animal compañero. La serpiente es un animal liminal que transita en los ámbitos infraterrestre, terrestre y celeste. Sin embargo, las culebras compañeras de los *aluxo'ob* únicamente se encuentran asociadas a los dos primeros espacios, infraterrestre y terrestre. La serpiente celeste más bien está relacionadas a otros fenómenos ontológicos.



cuidando el espacio donde se encuentran los aluxes.<sup>163</sup> Llama la atención que si la conceptualización de las personas alux es tan cercana a la de los humanos, ¿cuál es el modelo conceptual en donde existe la posibilidad de que las entidades puedan mostrarse como animales aunque se describan con apariencia humana? La respuesta puede darse al indagar en profundidad la naturaleza propia de aluxes en el pensamiento maya.

La sociedad de Nunkiní ha incorporado a los aluxes a diferentes espacios rituales, lo cual hace que estos seres estén presentes en diversas áreas de la vida social. Para los mayas, los aluxes son cuidadores de terrenos; son aliados de los campesinos y cazadores; son espíritus auxiliares de los especialistas; son dueños del monte y de los cerros de piedra; son señores que transitan por el mundo infraterrestre; además son los seres que participan en la iniciación de los especialistas rituales. Las personas entablan con los aluxes pactos que en otras comunidades están entablados con diversas entidades, es decir, para los mayas de Nunkiní los aluxes tienen un lugar dominante.

Asimismo, en Nunkiní se encuentra una sociedad que tiende en mayor medida a considerar a sus entidades de forma más social. Situación que no se observa en las comunidades mayas del norte de la península. En el modelo social que se tienen en estas últimas comunidades se observan relaciones con la naturaleza por medio de una mayor diversidad de entidades con ausencia de sociabilización entre éstas, a diferencia de los que sucede con los aluxes para los mayas Campeche. Esto será explicado más adelante pues es preciso conocer la forma en que se considera a los aluxes en un modelo social distinto al descrito hasta estas líneas.

### **Aluxes: personas fabricadas**

Entre otros grupos sociales se han registrado diferentes formas de producción de cuerpos, lo cual permite identificar algunas particularidades en la fabricación de cuerpos entre los mayas. Revisemos algunos casos encontrados entre los tepehuas orientales por Carlos Heiras, investigador que ha dirigido algunos de sus estudios a la noción de cuerpo y la forma de producirlos ritualmente. Heiras encontró que algunos de los cuerpos producidos

---

<sup>163</sup> Las serpientes cuidan los espacios donde se encuentran o habitan los aluxes, las personas utilizan las serpientes para cuidar sus terrenos, principalmente las milpas. Sin embargo, las personas solamente pueden tener serpientes cuidadoras en sus terrenos por medio de hechizos. Se dice que por medios mágicos los ritualistas hacen que los bejucos (varas cecas) se transformen en serpiente para atacar al ladrón que intentara entrar al terreno para robar algún fruto. Narrativa de Nunkiní, Campeche.

por los tepehuas son efímeros, como es el caso del pan de muerto, del papel cortado, de la corteza de árbol, incluso, las semillas. Según este autor, estos son objetos producidos para darle cuerpo a los que él llama existentes —los espíritus de los muertos, los vegetales, incluso los seres humanos—. Algunos de estos seres se encuentran en el mundo pero que carecen de un cuerpo.

Precisamente, en los señalamientos de Heiras los cuerpos son fabricados para otorgárselos a los que carecen de uno, no obstante, reconoce que también se pueden fabricar cuerpos a los que ya tienen uno como sucede con la *estrella*, una entidad anímica del ser humano cuya condición es corpórea.<sup>164</sup> Asimismo, el autor deja ver que el cuerpo otorgado a un ser o potencia es la condición con la que los humanos lo harán parte de su dinámica. Heiras afirma que los tepehuas son una sociedad productora de cuerpos, pero estos “son cuerpos para los vivos”<sup>165</sup>, en el sentido de que la intensión de fabricarlos responde a la necesidad de tratar con los seres que carecen de cuerpo. Heiras sugiere que la potencia “encorporada” tiene un sentido distinto para quien trata con ella, es decir, para el ego es una condición para mantener con ella un intercambio y para el chamán es una condición para que pueda ser vista por los humanos.<sup>166</sup>

Estos planteamientos nos dejan ver que fabricar cuerpos es una actividad ritual muy difundida en diferentes grupos sociales. Hacer presente o relacionarse con los seres o potencias de la tierra parece ser el interés de los productores de cuerpos rituales. Particularmente, la forma en que se fabrica a los aluxes y la forma en que los mayas se relacionan con estos son características culturales que abren dos puntos principales a analizar: los cuerpos fabricados de los aluxes y su construcción de su cuerpo social. Asimismo, al observar que en el discurso maya que el énfasis sobre estos seres está en el hecho de hacerlos vivir surge la necesidad de poner mayor atención en el análisis a este aspecto. Y, al no haber identificado hasta ahora si los vientos atados a los cuerpos de barro son seres ya conocidos por los mayas, puedo proponer que a los aluxes se les construye una identidad al fabricarles un cuerpo. Identidad basada en una compleja construcción social que va desde la forma de su elaboración ritual hasta la forma en que los milperos los

---

<sup>164</sup> Carlos Heiras Rodríguez: *Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, Tesis de maestría. México, ENAH, 2010, págs. 79-81.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 81.

incorporan a su cotidianidad. Los aluxes no son seres efímeros, son más bien lo contrario. Son seres que permanecen con la identidad de aluxes, aunque un cuerpo material no esté presente. Esto es debido a que una forma de darles cuerpo es por medio de la palabra. Así, por el sentido y tipo de relación que los mayas crean con estos seres me enfocaré con mayor interés la construcción de persona social que les es otorgada.

Se ha dicho antes que en la zona donde se encuentra Nunkiní y otras comunidades ex hacendarias son pueblos que no fueron desocupados por la población maya, son territorios habitados de forma continua. Quizá, esto tenga mucha relevancia al comparar el modelo social de esta comunidad con el modelo de una sociedad migrante, como es el caso de las comunidades de Tiholop, Yucatán y Yaxché Quintana Roo. La población de estas últimas comunidades se estableció ahí durante la década de los setenta. Después de los conflictos indígenas de mediados del siglo pasado, los pobladores de ambas comunidades provenían de la zona norte de la península, que son comunidades cercanas a Valladolid.

En ambos casos había mayas de zona cercana a Valladolid, Yucatán. A Yaxché, particularmente, llegó gente de Xocén, de forma que los nuevos pobladores de estas comunidades se enfrentaron a circunstancias parecidas. Tiholop habita un poblado desocupado, es decir, ocupan un territorio con construcciones coloniales abandonadas: casas con solares delimitados con evidencia de rituales antiguos y cementerio con restos de muertos no conocidos. Asimismo, como pasa en gran parte de la península de Yucatán, en esta zona existen en el territorio vestigios arqueológicos, pero estos no están asociados a los aluxes sino que lo están a los *p'uses*, seres mitológicos que trabajaban las piedras.

Actualmente, los habitantes de Tiholop no tienen *j'menes* o especialistas rituales que fabriquen a los aluxes, aunque sí existe una importante tradición o conocimiento sobre la forma en que son elaboradas las figurillas de los aluxes. En esta comunidad se dice que ya no quedan mucho aluxes, pues se piensa que los que se encuentran en los terrenos no fueron “matados” por los antiguos habitantes al abandonar el pueblo. Se considera que la permanencia de los aluxes se debe a que fueron elaborados por los mayas que habitaron y trabajaron antiguamente los terrenos. Sin embargo, para los milperos y cazadores los aluxes tienen una importante presencia en su dinámica de trabajo.

Por su parte, para los mayas que ocuparon la selva del poniente de Quintana Roo tenían vestigios arqueológicos esparcidos por su nuevo territorio, entre esos vestigios

encontraron figurillas antropomorfas que son consideradas aluxes, por eso se dice que son pocos los aluxes que quedan en las comunidades. Recordemos que las comunidades que poblaron la zona, quedaron mucho tiempo aisladas con muy poca comunicación con el exterior. Incluso, la evangelización fue muy escasa.

En cada una de las regiones que abordamos los aluxes tienen una situación particular y, sin duda, está de alguna manera vinculada al proceso histórico de cada comunidad. Aunque, de forma determinante, en las tres zonas mayas que se abordan en este trabajo los aluxes tienen en común principios semejantes que los definen: son cuidadores de solares y de la milpa; son entidades que ayudan u obstruyen la cacería; y cuando el grupo social tiene una buena relación con estos seres, son benéficos. Llevar una buena relación con los aluxes, es una prioridad para los campesinos, la cual se mantiene siempre y cuando las personas entreguen todo el alimento que dichos seres demanden. De no hacerlo así los aluxes pueden tomar su aspecto negativo y convertirse en los seres que provocan síntomas de enfermedad en el milpero, en su familia o en sus animales domésticos.

La forma de conceptualizar a los aluxes que se describirá a continuación, coincide en las comunidades de Tiholop, Yucatán, y Yaxché, Quintana Roo. Se ha mencionado que las entidades generalmente tienen como cuerpo viento (*iik'*), pero también se les considera seres con un cuerpo material, es decir, los aluxes son seres de viento a los que se les ata a un cuerpo fabricado. Pero veamos el contexto social en que se encuentra este fenómeno social. Cuando un campesino encuentra una figurilla de barro en su milpa, en el monte, en los montículos, en los cerros de *sáaskab* (tierra blanca) o cerca de los pozos, se le asocia a los aluxes. Esto tiene una razón histórica. Se dice que “los ancianos” que trabajaron los terrenos antiguamente enterraron o colocaron figurillas elaboradas por los *j'meno'ob* o ritualistas en los terrenos de las milpas, con la intención de que los aluxes cuidaran esos espacios de cualquier robo o daño que se le quisiera hacer a los cultivos. Además, los aluxes son concebidos como importantes colaboradores de los milperos en sus labores de cultivo, apicultura y cacería.

Uno de los aspectos sobre los aluxes más transparente en el pensamiento maya es que son objetos rituales fabricados por especialistas a solicitud del campesino y cazador maya. Esto con la intención de tener a estos seres como espíritus auxiliares en el trabajo de la milpa y del monte, incluyendo la cacería. En Yucatán parece que hasta hace pocos años

había más especialistas que conocían y practicaban la elaboración ritual de aluxes. No obstante, este quehacer ha ido disminuyendo realizándose hoy en día con poca frecuencia. Aunque, este hecho está muy presente en la memoria colectiva maya.

El cuerpo de estos seres se elaboraba con barro o cera conocida como *lokok*<sup>167</sup>. La cera de *lokok* es muy utilizada por los mayas para elaborar objetos rituales.<sup>168</sup> Michel Boccara registró que el cuerpo de los aluxes era elaborado, también, con masa de maíz, aunque el uso de dicho material en la elaboración de objetos rituales no es muy frecuente o, por lo menos, no se encuentra muy presente en la narrativa. Existen registros documentados y testimonios orales que afirman que los aluxes son fabricados con un hacha, un rifle y un perro, elementos necesarios en la labor que los aluxes desempeñaran como espíritus auxiliares de los mayas. Los aluxes son trabajadores que realizaran las labores similares a las que llevan a cabo los milperos: con su hacha, tumban el monte, con su rifle, cazan a los animales que entran a la milpa y se hacen acompañar por su perro siempre alerta.

El procedimiento ritual con el que “se hace vivir al barro” (*kuxkinsik le kato*)<sup>169</sup>. Es una de las formas más enigmáticas del conocimiento ritual maya, pues se fabrican los aluxes como objetos con vida. Actualmente, los campesinos llegan a encontrar con frecuencia figurillas de barro en su milpa, las cuales son identificadas como aluxes. Al encontrar una de esas figurillas los milperos asumen que fue un objeto fabricado por los antiguos y buenos ritualistas, y aseguran que el alux al permanecer ahí enterrado continúa dominando el terreno. Si el campesino destruye la figurilla, pues esa es la única forma de matarla, el campesino afirma que en el interior de la pieza había sangre. Se dice que “es la sangre que le dieron los j’menes cuando lo hicieron”.<sup>170</sup>

La narrativa expresa que las figurillas de barro son objetos fabricados por los *j’meno’ob* para hacerlos vivir. Se trata de un acto ritual en el que también se ata a un viento al cuerpo de barro para fijar el viento en su nuevo cuerpo. Es decir, se dice que los vientos ya viven en el monte sólo que al elaborar la figurilla se fija en ésta aquel viento del monte,

---

<sup>167</sup> *Lokok* es una cera pegajosa de color negro producida por las abejas silvestres de la península. Producen este material para tapar los agujeros de su colmena. Por ser una cera silvestre sin intervención del ser humano para su producción se le considera un material “del monte”: puro, no contaminado.

<sup>168</sup> Por ejemplo, se dice que solamente se puede matar a la Xtabay, espíritu femenino de la ceiba, con balas de *lokok*. Narrativa de Chumayel, Yucatán.

<sup>169</sup> Literalmente es hacer vivir al barro.

<sup>170</sup> Narrativa de Chumayel, Yucatán.

logrando tener, por medio de ese procedimiento, una figurilla en la que habita un viento y que, también, será fijada en el terreno al que se le encomienda cuidar.

En las últimas décadas, los aluxes han sido fabricados por medio de un acto ritual. Acto ritual que es sumamente privado, por lo que la mayoría de las veces, únicamente se tiene acceso por medio de la narrativa. Michel Boccara registró el relato del *j'men* Juan Kob de Yaxcaba, Yucatán, en la que se expone el procedimiento de fabricar o hacer vivir a los aluxes.

El *arux* se hace de barro, pero para que viva, hay que darle sangre en su cabeza en lugar de cerebro. Por ejemplo, si digo: voy hacer que viva un *arux*, lo hago de barro, como una mezcla, le doy forma de una persona. En su cabeza donde voy a poner la sangre, le hago ojos, nariz, boca, todo. Un cuerpo de persona, y en la cabeza va a ir la sangre. Saco sangre de aquí (muestra las venas de su brazo) y le doy. Cuando termino, empiezo a darle *saká* (agua blanca de maíz) diario. Lo voy a criar. Diario le voy a criar. En el lugar donde lo veo, le doy *saká* allá. Y voy a hablar, voy a hablar a los vientos, en las cuatro esquinas de la tierra, en las cuatro esquinas del cielo... bueno... Así es la cosa, así mañana, así pasado, así a los cuatro días, tengo que llegar hasta los trece días que lo estoy reviviendo. Lo crío. A los trece días, vive. Se va, pero regresa también, hum (silencio), así se hace vivir [...] Pero... hay otra clase que se hace de cera, de cera cruda. También vive, también se va.<sup>171</sup>

Entonces, el cuerpo de los aluxes es fabricado por el *j'men*. En la narración se identifica que el especialista hace un procedimiento en el que se ata<sup>172</sup> o fija una interioridad a la figurilla de barro o de cera. Se coloca sangre y se le da comida. En la narración y en algunas testimonios el *j'men* (ritualista) da su sangre para que viva el alux, cuando el campesino se hace cargo de la figurilla es él quien dará diariamente de su sangre para mantenerlo vivo. De acuerdo con pensamiento maya, sangre y comida son dos elementos indispensables para la conformación de un cuerpo con espíritu. En Yaxché se dice que el poseedor de un alux debe darle cualquier comida antes de comerla, si no lo

---

<sup>171</sup> Michel Boccara: *Los aruxes, captadores de antepasado: Mitología de la fabricación de los dioses*. Enciclopedia de la mitología Yucateca. Los laberintos sonoros. Tomo VII. Francia: EDITIONS DUCTUS & "Psychanalyse et pratiques sociales" (CNRS- Universités de Picardie et de Paris 7), 2004, pp. 35-39.

<sup>172</sup> La acción ritual de los *j'meno'ob* al "hacer vivir al barro" (*kat kuxtal*) tiene como mecanismo principal atar a un viento o un principio vital. Afirmando esto porque se menciona que con una espina se le hace una vuelta con sangre en la cabeza del objeto. En los rituales que requieren la presencia de los vientos, se les llama y se atan o amarran a la mesa ritual para que no se vayan antes de que termine el ritual. Tomando en cuenta estos dos datos, he interpretado que el viento se ata en el objeto ritual para que, de forma permanente, el viento se interiorice en el objeto.

hiciera así, el alux lo castigaría fuertemente.<sup>173</sup> De manera que cuando un campesino destruye la figurilla que encuentra en su terreno el campesino comprueba que estaba viva por la sangre que ve en su interior. Ante esta descripción nos damos cuenta que en la composición de los aluxes existen dos elementos claramente diferenciados: el cuerpo y el espíritu. Pues se trata de un cuerpo fabricado y un espíritu ya existente.

Existen otros seres fabricados por los j'menes en la que utilizan un procedimiento semejante al utilizado en la fabricación de los aluxes. Un *j'men* de Chumayel relató la forma en que algunos otros ritualistas fabrican un colibrí capaz de volar. Se le reza al tiempo que se pone sangre en su cabeza, en poco tiempo el objeto de cera comienza a volar dando vueltas, en ese momento se le dice la encomienda para la que fue creado. El objeto ritual es fabricado para ser enviado como portador de un mensaje, para que entierre su pico en el corazón de una persona a la que se le desea mal.<sup>174</sup> Generalmente la persona a la que se desea el mal es otro *j'men*.<sup>175</sup>

En otro contexto temporal y espacial fue elaborado un perro de cera. Se elaboró con *lokok* (cera del monte)", sangre y comida.<sup>176</sup> Fue un perro que cobró vida para ser cuidador de las personas en el bosque de árbol de chicle. Los casos de la fabricación del colibrí y el perro de cera muestran corresponder a un mismo modelo ritual que implica la fabricación de objetos rituales vivos. Son objetos a los que se les adjudica una encomienda, que tienen la finalidad de colaborar con sus creadores en un aspecto social particular.

En la forma de pensamiento maya tiene un fundamento destacado la creación de seres con vida a partir del barro. Así lo deja ver el mito de creación de los animales y las personas narrado por don Rómulo, *j'men* de la comunidad de Siho, presentado en el capítulo anterior.<sup>177</sup> El relato muestra que aunque se haya insertado nueva información sobre el creador de los animales, estos, los animales siguen pensándose como seres vivos creados a partir del barro. Es decir, en el pensamiento mítico maya los animales y los

---

<sup>173</sup> También se dice que es tanta la demanda de atención, comida y cuidados que el campesino llega a sentir la carga de hacerlo muy pesada, por eso llega un momento en que prefiere "matar al *alux*".

<sup>174</sup> Narrativa de Chumayel, Yucatán.

<sup>175</sup> En Nunkini se dice que anteriormente había j'menes que podían hacer vivir a las espinas de mantarraya. De igual forma que se enviaban a los colibrí de cera a perforar el corazón de alguna persona, las espinas eran enviadas por los j'menes con un elemento mágico en el pico para ser clavadas en el corazón de la persona enemiga.

<sup>176</sup> María del Carmen Orihuela Gallardo: "Memoria y sentido en la narrativa de *Lokok Peek*" en *La palabra en la vida*, José Alejos García (Ed). México: IIFL, UNAM.

<sup>177</sup> Ver relato de fabricación de los animales en el capítulo II de esta investigación.

hombres fueron creados por Jesucristo utilizando el barro como elemento constituyente de dichos seres. De la misma forma en la ritualidad actual los especialistas fabrican a los aluxes como seres vivos. Otra semejanza entre el creador de los animales y los ritualistas que fabrican a los aluxes es que ambos son *k'ank'abiok* —dios, hombre y maíz— como fue expuesto en el capítulo I.

## El cuerpo de los aluxes para los mayas de Campeche

A diferencia de los mayas de Yucatán, los mayas de Nunkiní no tienen en la memoria histórica si los aluxes fueron en algún tiempo fabricados por los *j'meno'ob*. Ellos consideran que los aluxes pueden ser figurillas (arqueológicas) provienen de épocas pasadas. Quizá se les asocie a la época en que existieron los aluxes como humanos. Es común encontrar testimonios que refieren a las figurillas mostrando tener vida. Así se relata en el siguiente fragmento de un testimonio.

Tenemos un kuyo (cerro de piedras) en la entrada, ahí hay un hueco como pozo. Adentro está así de ancho, pero arriba está un hueco así [de pequeño]. Mi madrastra se asomó y vio que ahí estaba el *alux*, pero en forma de muñeco. Pero se movía. Ella tuvo miedo y entramos. Pero [el alux] era de piedra o de barro. No todas las personas lo pueden ver.<sup>178</sup>

Antes, se había mencionado que los mayas de Nunkiní habitan en un territorio en el que predominan las construcciones arqueológicas. Tanto las casas, los solares, las calles, el pueblo, los terrenos de cultivo y el monte tienen restos materiales de los mayas antiguos.<sup>179</sup> Incluso, se dice que la iglesia está construida sobre un cerrito de piedra. Esto cobra un sentido determinante en la construcción simbólica de los aluxes, pues a partir de la ubicación de estos montículos se rigen múltiples actividades rituales de la comunidad. Estos montículos y todos los artefactos que le son asociados entran en el mismo campo semántico de los aluxes, pues se piensa que los cerros son sus casas. Así lo explican las palabras del *j'men* de Siho, Yucatán, don Rómulo, en la conversación que sostuvo con don Vidal:

---

<sup>178</sup> Conversación con Gilberto Ek Ávila habitante de Pucnachén. Julio de 2011.

<sup>179</sup> Se dice que las edificaciones antiguas desde siempre están así, pues ningún humano las construyó. Se les llama *múul* a los cerros formados por piedras labradas bien acomodadas. Tienen forma muy distinta a las piedras comunes del monte. A estos cerros también se les llama *kuyos*.



**Don Vidal:** [...] Le lugaro'[ob] je'elo'oba', le ka'anal lu'umo'oba', o sea ¿Ba'ax u importancia ti' teech? ¿Ba'ax ku significartik ti' teech?

**Don Rómulo:** Pues leti'e' le je'elo'oba' ku, ku meyajto'on, bey mencionartik ich meyajo'[ob] de kuxa'ano', yaan u yumilo'[ob], bix a[ali]kteche', te'ela' ku meyajto'on ti' ich meyajo'[ob] tia'a[l] u meyji meyaji[l] kool, le ba'axak meyajo'[ob] tia'a[l] [a]pícola, que ganadería, ta beeta[j]be'ex ka[aj] que tu beeta[j] u koole' way k'áat podere'.

**Don Vidal:** Entonces le Báalano'obo', teche', según a tuukul como meenile' ¿Way kajakbalo'obe'?

**Don Rómulo:** Si je'el u jool yaan te'elo', pero lóob le ba'alo'.

**Don Vidal:** Teche' juntéen, yaan wa jump'ée[l] téen a wilma[j] [l]e mejen Baraxo'obo' way te' lugara'.

**Don Rómulo:** Way ku yila'ale' yéetel le tolo'.

**Don Rómulo:** Jaa[j], le ula' wits yaan tolo'.

Ula' wits yaan tolo', nojoch xan le je'ela', leti' ku yila'ale', lae, le, le xi'ipala' ku ya'ai[k]ten jump'ée[l] tiempoe' –Papi in ts'on ti' [l]e ch'íich'o'– yóok'o[l] le punta pak', tolo' tu'ux tin beeta[j]tech lo'obaltak, kin wa'aikti'e' –Ma', bix ken a ts'one[j] ma' ta[n] wilik u yuumi[l] le múulo', u yúulmo'[ob], u yalak'o'obe' yuumil le múulo'obo'– ma' ts'ooke' ka[aj] tu ts'one[j] donbila', pero ma' tu kinsi' xan. Le ka[aj] ts'ook u taal le Ja' Tsuj ¿Jaytúule'ex ka[aj] taalexe'?

**Eloy:** Cincalo'on, 15 años yaanten, te' taala', pero ka[aj] t'uya[j] ka[aj] tia'ale' ¡Fshhhh! Kalik, bika'aj taal. Cruzart [l]e waya'.

**Eloy:** [Ts']ook u cruzar tia'an u xi' múul yaan te'elo'.

**Don Vidal:** ¿Ma' t'uuch waye'?

**Eloy:** Ma', ma' t'uch waye' leti' yaan u xi' múul yaan tol[o'], le tu'ux ma'ach sak ook yaan jaale' plantelo'. Le ba'ax taalo' yaan buka'aj desde tak te'elo' tak waye', boox, nojoch pero nojoch, ja'asak'ojan, le ka[aj] k'uch tu tooji[l] le nuxi' múulo', jump'ée[l] huec[o] tu'ux ku ts'íik [l]e rone' ku k'amkubaobo' ¡Fshh! Jala.

Ti' ts'ank'aji[j], lelo' jaa[j] leti'e' Ja' ts'uuj'o'.

**Don Rómulo:** Toda la vida, hasta kimba[l] xan añosoli', Dios kun u pul u bendición ts'o'oko[l] tuláaka[l] ts'o'oko'obi'.

**Don Vidal:** [...] Estos lugares, los montículos altos, ¿qué importancia y qué significado tienen para ti?

**Don Rómulo:** Pues estos, nos sirven, como menciono en trabajos vivos [ceremonias], tienen su yuumil, cómo te diré. Acá nos sirve en trabajos [ceremonias] para el trabajo de la milpa. [También], en cualquier trabajo, como el apícola, que ganadería, [los cuales] los hacen para su[s] milpa[s]. Aquí pedimos poder.

**Don Vidal:** Entonces, los Báalames, según lo que tú piensas como j'men, ¿aquí viven?

**Don Rómulo:** Sí allá está su agujero, pero pueden hacer daño esas cosas.

**Don Vidal:** Tú, en alguna ocasión, viste a los pequeños Barax en este lugar.

**Don Rómulo:** Aquí son vistos y allá, [también].

En el otro cerro que está allá, enorme como éste, allí se ven. El muchacho me dijo en una ocasión –papi, ¿cazo ese pájaro?– [Estaba] sobre la punta de la pared, allá donde te enseñé, y le dije –no, cómo lo vas a cazar, no ves que es el yuum del montículo. Son sus pavos, son sus animales [domésticos] del yuum (señor) del montículo–. Entonces le disparó, pero no lo mató. Cuando llegó el Ja' Tsuj ¿Cuántos eran en que vinieron?

**Eloy:** Éramos 5, yo tenía 15 años, aquí llegó, pero cuando pegó el grito dijo ¡Fshhhh! Ves, va a venir. Cruzó lo de acá.

**Eloy:** ¡Ya cruzó! Estaba su enorme montículo por allá.

**Don Vidal:** ¿No se posó acá?

**Eloy:** No, no se posó acá, él tiene su gran montículo, está [por] allá donde agarraron al pie blanco<sup>180</sup> que está en la orilla del plantel. La cosa que vino tenía el tamaño desde allá hasta acá. [Era] negro, grande muy grande, espantador. Cuando llegó a la dirección del gran montículo, en un agujero donde se pone el ron para que se [ofrende y] acepte, ¡Fshh; Allá.

Allí se metió. Eso es en verdad el Ja' Tsuj

**Don Rómulo:** Ja' Tsuj, Ja' Tsuj se llama, hasta hoy [en día] están allí. Toda la vida, hasta que se mueran los años, Dios dará su bendición para que se acabe todo.<sup>181</sup>

La conversación muestra que los cerros o montículos son las casas de los aluxes y Báalam, aunque después veremos que parecen ser el mismo los seres de viento, los cerros y sus animales domésticos, que según este texto oral son los pavos de monte o aves llamadas *Ja' Tsuj*. En la siguiente foto se observa a don Rómulo en un montículo mostrando el cerro donde se inició y vio al ave domestica de los aluxes: el Ja' Tsuj (*foto 5*).



*Foto 5.* Don Rómulo†, *j'men* de Siho, en uno de los montículos de los báalames

<sup>180</sup> El pie blanco se refiere a una pieza arqueológica.

<sup>181</sup> En la conversación participaron el *j'men* de Siho, Yucatán don Rómulo Herrera y su hijo Eloy, y don Vidal Pat. Realizada en marzo de 2010. Transcripción y traducción de Eli Casanova.

Los aluxes habitan en el interior de los cerros. Incluso se piensa que en sitios más grandes como Uxmal, los aluxes tienen su pueblo principal en el que viven varias familias de tales seres. Los platos y otros objetos antiguos son tomados como utensilios de los aluxes, pero las figurillas y algunas de las piedras pulidas cobran un sentido de mayor complejidad. Aunque se considera que dichos artefactos tienen un viento, a las piedras pulidas se les toma como cuerpos de los vientos, lo cual se tratará a continuación.

Es posible identificar a través de la narrativa que los aluxes pueden tener otro tipo de cuerpo que no es precisamente el fabricado por los ritualistas. Es decir, los aluxes o vientos que vive en los montículos son pensados poseedores de un cuerpo no ritual. Tales piedras labradas se encuentran abundantemente en el monte, con más frecuencia, en lugares cercanos a los *múulo'ob* o cerros de piedra. Son piedras desgastadas por el trabajo de molienda, aunque parecen tener trabajo humano, me refiero a los *ka'*, brazos metates. Entonces, a los *ka'* se les piensa con forma de *maak* (persona), incluso, para acentuar su forma antropomorfa se les coloca de forma cruzada. El *ka'* es considerado el cuerpo del *alux*.

Las piedras *ka'* provienen del monte y están asociadas a los cerros de piedra tallada o *kakab* (cerros de piedra). El cerro es el lugar en el que habitan los aluxes. Incluso, cada piedra del cerro tiene parte de los vientos que ahí habitan. El cerro mismo es el cuerpo de los aluxes, en este contexto simbólico. Entonces, la piedra como una parte más pequeña del cerro se traslada a la casa familiar. Creando así una red conceptual compleja y de mayores dimensiones entre el monte y el ámbito familiar.

A los aluxes se les conceptualiza como caminantes dado que son pensados como persona, son seres que se encuentran en movimiento constante, pero al pensarlos como seres con cuerpo es posible fijarlos en un espacio, en este caso se coloca en el centro de la casa en construcción como protección. Se dice que “es para asentar la casa”. Esto refiere a que es para que los vientos que provienen del terreno no “jalen”<sup>182</sup> la energía vital de las personas que ahí habitan, principalmente la de los niños.

Pensar a los vientos como cuidadores con un cuerpo da a los mayas la posibilidad de dejarlos atados a los lugares específicos. El uso ritual de dichos objetos y la forma en que se

---

<sup>182</sup> Esta palabra es usada con el sentido de que los vientos no surjan del terreno enfermando al niño, pues ello derivara en su muerte.

les incorpora a las actividades cotidianas dan muestra de la concepción que se tiene de estos. Por ejemplo, las familias entierran en el centro de las casas como protección de la rapacidad de las potencias de la tierra, lo cual muestra que los vientos se incorporan al ámbito privado o familiar como seres protectores; otro ejemplo lo da el hecho de que los *j'menes*, aún siendo niños, deben encontrar las piedras *ka'* en las esquinas de la casa, puntos en donde la madre las había enterrado. Son lugares estratégicos de la casa. Esto se realiza como prueba de la relación de los especialistas con los seres que dominan el espacio.

Otro de los objetos asociados a los cerros de piedras son los *sáastuno'ob* (piedras claras, también conocida como *sáasil*, claridad). Piedras de características distintas a los *ka'*, pero que responde a una construcción simbólica, aún, de mayor complejidad. Al igual que los *ka'*, el *sáastun* tiene un origen vinculado a los *miulo'ob* (cerros). También, es el cuerpo de un viento o de los vientos, como colectivo, esto hace que la piedra esté vinculada a los seres del monte. Las únicas personas que utilizan los *sáastuno'ob* son los ritualistas, pues sólo ellos tienen la capacidad de manejar el viento de la piedra.<sup>183</sup> Las actividades rituales en que se utiliza como medio de comunicación entre los especialistas con los vientos, permiten generar una propuesta de análisis sobre las relaciones que tiene la sociedad maya con sus entidades.

La piedra es un objeto que se obtiene al iniciarse el especialista ritual, pues sólo con tal condición una persona puede poseer la piedra. El *sáastun* contiene un viento que, de acuerdo al trato que se le da, es un espíritu aliado del especialista que permite el vínculo entre los humanos con los seres del monte, colectivo al que el viento pertenece. El *sáastun*, entonces, es el objeto ritual que le da al especialista la posibilidad de comunicarse con los vientos que convoca durante el ritual de entrega de alimento.

En la narrativa de los mayas de Nunkiní no se registra que los aluxes puedan ser matados o desaparecidos por las personas pues se les piensa como seres de viento. Esto a diferencia de otras comunidades en las que sí se pueden matar dado que son de barro. Para la población de Nunkiní los aluxes habitan en los cerros, y los pozos funcionan como sus sitios de acceso al plano inferior a la superficie terrestre, ya que son seres que ahí viven, y en ese nivel hacen sus caminos. Para los mayas, los aluxes se encuentran en todas partes

---

<sup>183</sup> Es común escuchar entre la población que alguna ocasión una persona encontró la piedra y la guardó sin decírselo a alguien, enfermándose poco después gravemente hasta morir. Se dice “le hizo mal el viento que tienen esas piedras”. Narrativa de Nunkiní, 2010.

pues sus caminos están tanto en el pueblo como en el monte. Esos caminos están conectados por los cerros en los que habitan.

En la memoria histórica de la gente de Nunkiní se registró que un antiguo *j'men* hacía trabajos utilizando un muñeco. Quizá trabajaba con aluxes de cuerpo. Pero para ellos los aluxes son los seres predominantes y su cuerpo ya no está en objetos materiales, sino que cobra forma en la palabra ritual como veremos en adelante. Por lo revisado en el caso de comunidades como Tiholop, en alguna época los aluxes fueron fabricados, permitiendo que en el pueblo y monte sigan existiendo como parte de estos. Esa situación nos deja ver que los vientos que viven en los terrenos fueron llevados ahí en algún tiempo histórico, por lo que la gente asegura que una vez que se le haya dado comida a los vientos de un terreno es suficiente para que siempre se le tenga que dar. Aunque nunca se hayan hecho rituales en algunos terrenos, los aluxes pueden estar viviendo ahí, por lo que los nuevos habitantes del terreno se ven obligados a continuar la relación con los vientos por medio de la entrega de alimento ritual. El acuerdo establecido consiste en que el alux habite y cuide el terreno de la milpa, solar o rancho a los animales y las personas, en cambio, entreguen periódicamente alimento ritual. Es el *j'men* quien llama y fija en el terreno a los aluxes con sus rezos o su palabra ritual.

### **La concepción de vientos depredadores: el mozon y los aluxes**

En cualquiera de los modelos sociales de los que he hablado, los campesinos y cazadores entablan una relación de intercambio con los aluxes. Entonces, ¿cuál es el sentido que le dan los mayas a la relación que establecen con las entidades no humanas?

Los aluxes son cuidadores de los terrenos, también, son objetos rituales que se entierran en los terrenos de la milpa. Se dice que se les entierra en el centro o en una de las orillas del cuadro de la milpa, aunque se les puede colocar sin que se les entierre, construyéndoles una pequeña casa. Otras veces, los mayas aseguran que el alux puede ser sustituido por una cruz enterrada en cada una de las cuatro esquinas que tiene la milpa. En estos casos, el ritual es acompañado de rezos (de los cuales no se cuenta con su registro). Durante el ritual, se convoca a “los vientos”, que solo el *j'men* sabe dónde se encuentran, se los ata en la figurilla y, por ende, en la milpa que van a cuidar.

En el caso de Nunkiní, comunidad en donde no se fabrica el cuerpo de los aluxes sino que se les conceptualiza como entidades predominantes. Aunque también se les fija a los terrenos, pero con la palabra ritual, es decir, se les llama para que habiten en los terrenos con los rezos. La actividad ritual de la comunidad de Nunkiní consiste en convocar a los aluxes al terreno para pedirles que pasen a habitar ahí, se les pide que cuiden el terreno de la milpa, del solar (terreno de la casa) o del rancho donde se crían ganados (**cuadro 4**). A continuación presento un fragmento del rezo con el que se llama a los *báalam* y aluxes a habitar un terreno.

|  |   |
|--|---|
| <p><i>Tu mesa Dios Yum bi, tu mesa Dios mejen bil, Dios espíritu santo.<br/>U Santo Báalam.<br/>Tamatáan chan tu mesa Dios Yum bi, tu mesa Dios mejen bil, Dios espíritu santo Nojoch yumile solare.<br/>Cristo Santo, yumi solar,<br/>Yumil kaaj taal li.<br/>Yumil solare, yumil k'áax tumben tu mesa espíritu santo.<br/>Kin santo Báalam, kin santo xímbal'o Espiritu santo u kalaan teech chan Nojoch Yumil solaré, yumil terreno Helo Hach ha.<br/>Santo dios báalam,<br/>¿Ma'ax xolta tu chuna<sup>184</sup> mesa?<br/>Yumil solar cada dos años<br/>ku ts'a'aj le janla<br/>Nemesio Haas kantú<br/>xolta ti tu chuna mesa.<br/>Dios Yumbel, Santo Báalam<br/>belahe Kalaan tech tuláakal u yaala balcheo'ob.<br/>Tu mesa Dios Yum bi, tu mesa Dios mejen bil, Dios espíritu santo<br/>Santo Báalam.<br/>Amén.<br/>Dios Yumbil, Dios mejen bil,<br/>Dios espíritu santo.<br/>Kalaan tu yaan balcheo'ob,</i></p> | <p>Su mesa Señor Dios, su mesa Dios Hijo, Dios espíritu Santo.<br/>Su santo <i>Báalam</i>.<br/>Pequeño rezo a su mesa Señor Dios, su mesa Dios Hijo, Dios espíritu Santo.<br/>Viejo Señor del solar.<br/>Santo Cristo Señor del Solar,<br/>Señor ven a vivir aquí.<br/>Señor del solar, Señor del monte<br/>Tu mesa nueva Espíritu Santo.<br/>Santo <i>Báalam</i>, Santo caminante,<br/>Espíritu Santo te cuida.<br/>Viejito Señor del solar, Señor del terreno.<br/>Eso es cierto.<br/>Santo Dios <i>Báalam</i>,<br/>¿Quién se arrodilló ante las raíces de su mesa?<br/>Señor del Solar, cada dos años te dio la comida.<br/>Nemesio Haas Kantú<br/>se arrodilló aquí en las raíces de su mesa.<br/>Señor Dios, Santo <i>Báalam</i><br/>Hoy cuidas todos los animales que tiene.<br/>Su mesa Señor Dios, su mesa Dios Hijo, Dios espíritu Santo,<br/>Santo <i>Báalam</i>.<br/>Amén.<br/>Señor Dios, Dios hijo,<br/>Dios Espíritu Santo.<br/>Cuida los animales que tiene,</p> |
|--|---|

<sup>184</sup> *Chun* se traduce como raíz u origen. Se relaciona con las siguientes acepciones: pie de árbol o mata, lo que está al ras de la tierra, raíz de árbol; también, causa de origen u ocasión. Cristina Álvarez, *Diccionario etnolingüístico...* Ob. cit., 1997, p. 529. He traducido aquí la palabra *chuna* como “raíz” porque así fue traducida en contexto oral por Isabel Moo. Habitante de Nunkiní, Campeche. Abril 2010.

|   |  |
|---|--|
| <p> <i>yaala k'áaxo'ob.</i><br/> <i>Ku Kalamo'ob solare'</i><br/> <i>Ku ti man.</i><br/> <i>Yáax lak'in,</i><br/> <i>yáax xaman,</i><br/> <i>yáax chik'in,</i><br/> <i>yáax nojol,</i><br/> <i>yáax kamayamúul.</i><br/> <i>Santo Báalam ka yaan costumbre</i><br/> <i>ka'pel haab.</i><br/> <i>Santo Kalaan</i><br/> <i>Yáax múul de chan San Diego lak'in</i><br/> <i>Yáax Báalam</i><br/> <i>tene Chan pool yáax lak'in</i> </p> | <p> Tiene gallinas.<br/> Sus cuidadores del solar<br/> Que por aquí pasan.<br/> El primero del oriente,<br/> el primero del norte,<br/> el primero del poniente,<br/> el primero del sur,<br/> el primero de Kamayamúul.<br/> Santo <i>Báalam</i> tienes costumbre<br/> cada dos años.<br/> Santo cuidador,<br/> el primer cerro de San Dieguito del oriente,<br/> Primero <i>Báalam</i><br/> Yo, pequeña cabeza del oriente. </p> |
|---|--|

**Cuadro 4.** Rezo para entregar el alimento ritual en la ceremonia de *janli kool* pronunciado por *j'men* Nemesio Haas Kantú †. Nunkiní, Campeche.

Como vemos en el rezo, el *báalam* es llamado a vivir al terreno de la familia que ofrece la comida ritual. No es colocado un cuerpo fabricado en el terreno, sino que es llamado por medio de la palabra ritual a habitar un terreno para que cuide a los animales domésticos que ahí se crían. Asimismo, se hace el acuerdo del período de tiempo en que se entregará nuevamente la comida ritual, elemento en que se basa la relación entre la familia y los aluxes.

En este caso, se trajo a habitar a los aluxes en los terrenos del pueblo, por lo que, en la cosmovisión de los mayas de Nunkiní, los aluxes se encuentran viviendo en todas partes, pues los aluxes son caminantes, lo que, conceptualmente, les permite andar por todo el pueblo y el monte. Mientras que en otras regiones los aluxes se les mantienen fuera del pueblo, habitando únicamente en la milpa y el monte. Sin embargo, el ritual de colocar o llamar a habitar en un terreno tiene el mismo sentido, pues de igual manera se fija al *alux* como vínculo con los vientos de los cuatro rumbos cardinales. El *j'men* llama a los vientos que habitan en los *kabab* (cerros de piedra) ubicados en los cuatro lados del mundo.

¿Qué implicaciones trae consigo hacer habitar a un alux en un terreno? y después de realizado el ritual ¿qué parte de las costumbres de la sociedad descansan en esa tradición? Costumbres que se ven formalizadas con ese acto ritual, y de muchos otros rituales menores que se desprenden de ese ritual mayor, me refiero a las pequeñas entregas de alimento ritual

que los agricultores dan a los aluxes. Actividad ritual que se realiza sin la intervención del especialista. Entregas de alimento que deben presentar con mucha frecuencia.

El testimonio de don Juan nos ayuda a comprender el sentido en que descansa el saberse cuidado por un alux. Dice nuestro colaborador: “tú le debes de hablar, pedirle que te cuide, que te ayude en tu trabajo”.<sup>185</sup> Los aluxes entregan a los humanos principalmente su trabajo, tanto en la milpa como cualquier terreno de trabajo. El *alux* es conceptualizado como “amigo del campesino”, pues le ayuda en sus trabajos. Aunque el trabajo del *alux* no es físico, sino que él se encargará de controlar a los elementos de la naturaleza que no pueden controlarse por los humanos. Como ejemplo de lo anterior, citaré lo que explica don Juan

cuando los campesinos van a tumar el monte, los aluxes pasan primero por el terreno y le dicen a las espinos que no nos maten, porque nosotros nada más hacemos el trabajo para poder comer. Lo mismo [hacen] cuando quemamos el terreno. [Ellos] nos cuidan.<sup>186</sup>

Los peligros que los campesinos tienen al entrar a trabajar el monte son muchos. Para evitar los peligros requieren tener un compañero capaz de protegerlos del daño que les puede hacer el monte o la naturaleza. Por tal razón, los campesinos tienen como cuidador al *alux*, que funge como un intermediario entre los agricultores y la naturaleza. De forma que los aluxes son conceptualizados como un ser dual —con un cuerpo y una esencia—. Pero dejamos de ver al *alux* como un ser surgido de la naturaleza como lo son los señores del monte. El *alux* es un ser producto de los intereses de la sociedad y es creado como un ser auxiliar que funge como intermediario entre los seres humanos y la naturaleza, con agencia, a la que es necesario controlar. No obstante, no es posible perder de vista que los aluxes son seres de viento que se encuentran en la naturaleza pero de alguna manera son adaptados a las necesidades de la cultura para interactuar en la naturaleza. Así, los vientos antes de ser aluxes están en una interface entre la naturaleza y la cultura.

---

<sup>185</sup> Juan Ko, Nunkiní, Campeche. Conversación realizada en julio de 2011.

<sup>186</sup> *Ídem.*



## La actualidad de los aluxes en Tiholop y Yaxché

Los aluxes cobran una situación particular al ser fabricados para colocarse en las milpas y funcionar como colaboradores de los campesinos. Los cuerpos de barro o de piedra de los aluxes no se encuentran en todas partes, se encuentran en sitios específicos, donde los dueños de las milpas lo colocaron. También se encuentran en los lugares abandonados, donde se sabe que hubo campesinos mayas anteriormente, los cuales al abandonar o morir dejaron sus aluxes. En esos lugares las personas que intenten entrar a cazar no podrán hacerlo porque “son lugares cuidados”. De tal manera que, los cazadores, al pasar por los terrenos con evidencia del trabajo humano, van a tener que ofrendar un poco de *saka'* para pedir permiso a los aluxes de que los dejen entrar a cazar en esos terrenos “cuidados”.

En esos pueblos se relata, al igual que en todas las comunidades de la península, que los aluxes se perciben en el monte porque chiflan. Se dice que es un chiflido particular. Pareciera, según dicen, que lo hacen para espantar a los venados, impidiendo con ello que los animales se aproximen al cazador. Es decir, evitan que el cazador pueda cazar algún venado porque no se les pidió permiso antes de entrar al monte. Algunos cazadores relatan que al llegar a un pueblo abandonado, se topan con la presencia de los aluxes, pues siguen cuidando sus terrenos. Los aluxes permanecen después de la muerte de sus creadores. Se vuelven independientes, aunque siguen atados a los terrenos. La presencia de aluxes está siempre asociada a la actividad ritual maya. Son producto del trabajo humano ligado a los terrenos de cultivo. Esto refiere a que la vida maya no puede desprenderse de su historia, que es la que le da sentido a su actualidad.

A diferencia de lo que encontramos en la comunidad de Nunkiní, en las comunidades del norte de Yucatán, los aluxes son o fueron fabricados por los j'menes.<sup>187</sup> Eso cambia el sentido de los aluxes en la cosmovisión de estas comunidades. Desde dicha perspectiva, los aluxes son seres solitarios. De ninguna manera son asociados a un ser femenino y, menos aún, a hijos. Aunque algunas veces se dice haberlos visto en parejas de varones. En este tipo de sociedades, diversas entidades son el eje de las actividades rituales. La relación con la naturaleza no está centrada en los aluxes sino en múltiples entidades conocidas como *Yumzilo'ob* (Señores), los cuales son el vínculo entre la sociedad y la

---

<sup>187</sup> Hoy en día está desapareciendo la tradición de fabricar a los aluxes, la población maya afirma que el cambio se debe a que los j'menes poderosos ya murieron, y los que ahora existen no están tan bien preparados.

naturaleza. En este modelo de sociedad, los aluxes son figurillas hechas por los ritualistas, pero al ser ya fabricadas en sus comunidades la única forma de tener una figurilla de *alux* es encontrándola en alguna cueva de *sáaskab* (tierra blanca) o cerca de un cenote.

Para este tipo de sociedad el *alux* no tiene ningún rasgo social, ni son pensados con autonomía pues están sujetos a la relación directa con el campesino. Para esta sociedad los aluxes piensan, suponen y pueden creer en cosas, por lo cual un poseedor de una figurilla de aluxes debe tener mucho cuidado de que su comportamiento no inquiete a dichos seres. Parecen tener dominio sobre el comportamiento de las personas y una supremacía sobre ellos. Son objetos rituales auxiliares en las labores del campo de los campesinos y cazadores.

Por su parte, en Tiholop, Yucatán, se dice que los *j'meno'ob* les fabricaron a los aluxes un rifle, un hacha y un perro. Es decir, todos, elementos necesarios para la labor que desempeñara como espíritus auxiliares. La escopeta, además de servir para cazar a los animales de la milpa, puede servir también para que los aluxes ayuden al cazador a cazar. También, se le elabora un rifle al alux para proteger la milpa de las personas que entran a robar, pues se dice que el *alux* llega a disparar (tirar) a las personas que entran a terrenos que no les corresponden. Los aluxes cazan a los infractores, como se les caza a los animales. Al ser cazada la persona se dice que cargó viento y llega a casa presentando síntomas de enfermedad, aunque el disparo puede ser tan dañino que la persona no podrá continuar solo el camino de regreso a casa. El infractor se quedará herido por la bala de viento. Permanecerá tumbado hasta alguien llegue a auxiliarlo. De manera que hay una forma de cacería del *alux* a las personas. También se dice que los aluxes disparan la escopeta para espantar a los animales que se meten a la milpa a comer los productos del cultivo.

Un alux en esta sociedad es considerado *u yalak* (su animal doméstico) del milpero. Es un ser que ayudará y protegerá en todo al milpero que le entregue comida. Entonces, el alux es un *alak* porque el campesino le da de comer, igual que a los animales domésticos. Así, se le entrega al *alux* comida con la intención de alimentarlo pues éste trabaja mucho

cuidando la milpa. Cuidar la milpa implica también procurar que ésta tenga todos los recursos para que crezca —agua, viento, lluvia, sol—<sup>188</sup>.

El cuidado y protección del *alux* consiste en proveer a la milpa del viento necesario para la quema, y de la lluvia necesaria.<sup>189</sup> Además, el *alux* evitara que la gente robe los productos de la milpa, y ayudará a cazar a los animales que se acerquen a comer los elotes o las hojas tiernas de las plantas que ahí crecen. El *alux* es creado para ser un auxiliar a los campesinos mayas. Dado que al campesino no le es posible estar pendiente en todo momento de la milpa, él necesita un ser auxiliar que tenga facultades no humanas para completar el trabajo que se requiere para lograr una cosecha exitosa. Un *alux* es un cuidador de la milpa, también considerado un Ah Canul (señor principal), una persona de viento protectora. Al *alux* se le adjudica gran poder, que también se emplea en “castigar” a las personas que agredan a la milpa que cuidan.<sup>190</sup>

Por lo que hemos descrito del *alux*, éste podría ser pensado como un ser que ofrece únicamente beneficios. Sin embargo, el trabajo que realiza este ser debe ser mantenido con la entrega de comida constantemente. Incluso, en Yaxché se le debe dar la comida que el campesino va a comer antes de que este último la pruebe. Por esa razón, para los mayas puede convertirse en un ser muy difícil de mantener ante tantas demandas. Cuando el poseedor del *alux* llega a sentirse agobiado por las demandas del *alux* puede decidir matarlo.

Los *aluxes* son matados de una forma muy difundida en las comunidades donde estos seres son objetos materiales. Según se explica, un *alux* es tan poderoso que si se diera cuenta de la intención de matarlo, él mataría a la persona primero. De forma que la única manera de acabar con él es poniéndole una trampa.

Aunque se llega a enterrar al *alux* en la milpa, la mayoría de las veces la figurilla es colocada dentro de una pequeña casita construida en un costado de la milpa. Se dice que “él

---

<sup>188</sup> Se dice que el *alux* procurara que nunca le falte la lluvia a la milpa. Por ejemplo, cuando hay escases de lluvia, el *alux* traerá una nube únicamente para la milpa que cuida, dejando que los otros cultivos se sequen. Algunos campesinos comentan que es mucho el trabajo e inversión de recursos empleados en cultivar la milpa para que todo se perdiese por diversos factores. Por lo que les es más fácil tener un *alux* que los ayude a cuidar la milpa obteniendo con ello una producción satisfactoria.

<sup>189</sup> Se dice que el *alux* siempre esta regando.

<sup>190</sup> Si alguien entrara a la milpa a robar, por decir algo, una sandía, el *alux* castigara a la persona enfermándola gravemente con su mal viento. Enfermedad que dejará de afectarle cuando el ladrón acuda con el dueño de la milpa a disculparse y reconociendo que él fue quien robo la sandía.

no debe darse cuenta de que lo vas a matar porque primero él te mata a ti”.<sup>191</sup> Por eso, los campesinos que quieren matar a su *alux* colocan sobre la pequeña casa una laja sostenida por un bejuco que, aunque es resistente, con el tiempo se secará y se romperá. Se deja al *alux* por un tiempo colocado en su pequeña casa, cuando el bejuco se rompe dejara que la laja caiga sobre la figurilla destruyéndola. El *alux* no esperará que la laja se desprenda y mucho menos que caiga sobre él “matándolo”. De esa forma, “el *alux* va a pensar que fue un accidente y no va a vengarse”. Al morir el *alux* su aire desaparecerá y no quedaría nada de él. Si no se matara su viento quedaría en ese lugar por siempre ocasionando enfermedad a las personas que se acerquen al lugar. Los campesinos procuran matarlo para que no quede su aire haciendo maldad, así ya no sería alimentado.<sup>192</sup>

No obstante, la mayoría de las veces los poseedores de los *aluxes* mueren sin haber matado a su *alux*, entonces, el *alux* se queda en el terreno cuidándolo y esperando que se le entregue comida. Hasta recibir el alimento, el *alux* impedirá que otras personas trabajen en aquellos terrenos. Pero si esto no ocurriera, el *alux* se quedaría obteniendo el alimento de las mismas personas que intenten entrar al terreno.

Es posible que ésta sea la lógica que se encuentra en Nunkiní. Los *aluxes* están habitando los terrenos y aunque ya no se fabricaron sus cuerpos materiales, se les da un cuerpo de persona que cobra forma por medio de la palabra de los *j'meno'ob*. La única manera de solicitarles que cuiden los terrenos es por medio de la palabra enigmática, es decir, la palabra ritual.

## Los *aluxes* para los mayas de Yaxché

En otro contexto social, el de Yaxché, los *aluxes* toman una concepción de objetos rituales, similar a la de los “santos”. Aunque en esa región se dice que antes se hacían a los *aluxes*, no lo piensan como en un tiempo conocido por ellos. Más bien, explican que los *aluxes* son muñecos de tamaño pequeño, fabricados en un tiempo anterior al suyo. Estos objetos de barro, se encuentran en los cenotes y en las cuevas de *sáask'ab* (tierra blanca), se dice, que

---

<sup>191</sup> Narrativa de Tiholop, 2012.

<sup>192</sup> En ocasiones, cuando se es poseedor de un *alux* y ya no se quisiera tenerlo más, el campesino puede vender la figurilla.

ahí los dejaron los antepasados mayas.<sup>193</sup> Una vez que un campesino encuentra un *alux* de barro, puede tenerlo bajo las mismas condiciones que se han descrito para entender el modelo de Tiholop, incluso la figurilla del *alux* puede ser matada. Para la gente de Yaxché, la forma de conceptualizar a estos seres es distinta pues no toman la situación de los animales domésticos, sino que se les consideran Santos. Este cambio de concepción sobre los *aluxes* es inquietante, por lo que nos podemos preguntar ¿qué aspecto social puede interferir en el cambio de percepción que se tiene de los *aluxes*?

Bien, los *aluxes* son considerados como “santos” entre los mayas de Yaxché, pues el trato que se le da a su *cuerpo objeto* nos refiere a ello. Aunque hoy en día son pocos los *aluxes* que existen, quienes lo tienen colocan la figurilla en el altar de la casa: el lugar donde se colocan a los Santos. Incluso, se dice que

... los *aluxes* son más poderosos que Dios. Los *aluxes* te traen la lluvia hasta tu milpa, mientras que Dios no siempre. Además, si a Dios no le cumples una promesa no te pasa nada, no te castiga. En cambio, si no cumples dándole la comida al *alux*, [él] te castiga, hasta te puedes morir [...]  
Es un compromiso muy fuerte [el que se hace] con el *alux* porque él te cumple con todo. Cualquiera cosa que le pidas te la da. Por ejemplo, si le dices que quieres comer sandía, él [*alux*] va por ella a donde haya, pero tú tienes que darle de todo lo que tú comas antes de que lo pruebes. De todo lo que comas aunque sólo sea agua, le tienes que dar.

En Yaxché los *aluxes* no se hacen. Los pocos *aluxes* que quedan son los que se han podido encontrar en los cenotes y cuevas de *sáask'ab*. Es decir, ahí se busca a los *aluxes* que dejaron los mayas de generaciones anteriores. Precisamente, por el contexto histórico de Yaxché la población le da trato de santo a las piedras que encuentran en el monte o en la milpa, y tienen forma antropomorfa. Se les llama *Itzá Santos*. Incluso, a estas piedras se les coloca en pequeñas casas a las que llaman iglesias (**fotos 6**).

---

<sup>193</sup> Dicen los mayas de Yaxché, el barro con que se hacían los *aluxes* es de esa tierra que se encuentra en los cenotes, aseguran es una tierra pegajosa que al secarla se hace dura. Aquí llama la atención que la materia *sujuy* (pura y sagrada) con que se elabora el *alux* provenga del lugar donde se piensa que habitan estos seres, esto es de acuerdo a la narrativa.



*Foto 6.* Altar de un *j'men*, entre otros santos se encuentra su Santo Itzá y figurillas de barro.

La población considera que las piedras eran “Dioses” de los antiguos mayas, por eso tienen poder. Los *aluxes* no son “Itzá Santos” pues se les reconoce una condición distinta. Más bien, se piensa que eran como los santos de los antiguos, que los hicieron más poderosos que los de ahora. A continuación se presenta un cuadro que muestra las diferencias en la conceptualización de los *aluxes* entre regiones (*cuadro 5*).

Hemos visto que los *aluxes* son seres creados por las generaciones anteriores. Ahora cabe preguntarnos sobre los factores sociales que influyen para que en una comunidad se considere a los *aluxes* como animales domésticos, y en otra se les piense como Santos. De forma, que al no ser los *aluxes* las entidades propias de la naturaleza sino que son seres producto de la acción humana, que suponen la intermediación para crear relaciones estables con la naturaleza. Con los *aluxes* no se entabla una relación de intercambio para formalizar una relación entre iguales, sino que con estos seres se formaliza una alianza que involucra la entrega de comida por trabajo, que no se queda en una entrega sino que responde una compleja red de intercambio.

| Concepción de los <i>aluxes</i> de acuerdo a la sociedad  |   |  |
|---|---|--|
| Nunkiní, Campeche   | Tiholop, Yucatán  | Yaxché, Quintana Roo   |
| Algunos objetos de contexto arqueológico como figurillas son tomadas como el cuerpo de los <i>aluxes</i> .                                  | Son objetos fabricados por los j'menes de forma ritual.<br>Son fabricados principalmente de <i>lokok</i> (cera), aunque también se hace de barro.<br>Su cuerpo tiene sangre<br>Se fabrican con un rifle, un hacha, un silbato y un perro. | Son objetos antropomorfos adjudicando su manufactura a los antiguos mayas.<br><br>Existen algunos vestidos y algunos desnudos  |
| Se les considerada entidades con una organización de tipo social entre los miembros de su colectivo (familias con interacción entre ellos). | No tienen organización social.<br>Son considerados <i>alak</i> (animales domésticos) que ayudan al campesino y al cazador en su trabajo.  | Son considerados Santos o Dioses muy poderosos y fueron fabricados por los antiguos mayas  |
| Habitan en los <i>kakab</i> (cerros de piedra).<br>Se les puede llamar a vivir en los terrenos de la milpa y de la casa (solar).            | Habitan en los lugares en los especialistas los entierran: los terrenos de la milpa.  | Se encuentran en las cuevas de <i>sask'ab</i> (tierra blanca) y en los cenotes.<br>Al tener un poseedor, al <i>alux</i> se le coloca sobre el terreno de la milpa.   |
| Son caminantes, forman caminos tanto en el pueblo como en el monte teniendo un dominio completo del territorio de la comunidad.             | Aunque son caminantes, permanecen en el lugar donde fueron colocados.   | Aunque no son caminantes que recorran todo el territorio de la comunidad, se encuentra teniendo dominio en los lugares en donde se les colocó.<br>Sin embargo, dejan las huellas en la tierra por la cual caminaron.<br>Huellas que corresponden al tipo de pie que tenga la figura de su cuerpo fabricado, es decir, pie cubierto, si está hecho con zapato, y pie desnudo, si la figurilla tiene el pie desnudo. |
| No mueren, ni se les mata   | Es posible matarlos   | Es posible matarlos y venderlos  |

**Cuadro 5.** Relación de tres formas distintas de conceptualizar a los *aluxes*

## **Alianza, intercambio y parentesco entre diferentes colectivos**

En los siguientes apartados buscaré acercarme a la relación que mantienen los mayas con los seres del entorno, y los alcances que tienen las acciones de la vida cotidiana para mantener dicha relaciones. Por ejemplo, diversos rituales para parecen promover el intercambio con las instancias sobrenaturales y están cargados de principios mitológicos, además de normas impuestas por la cultura y que tienen la finalidad de conservar dicha relación. Revisemos las características de las formas de alianza propuestas por Roberte Hamayon para el modelo siberiano de cacería, el cual puede darnos pistas para aproximarnos a la comprensión de las formas de relación en la sociedad maya. Siguiendo a Hamayon “[l]a alianza es, en efecto, uno de los modelos convencionales de relación que los humanos se atribuyen genéricamente con las instancias sobrenaturales, ya sea colectiva o individualmente: entonces como aliado se asegura la mediación con ellas”.<sup>194</sup> Dice la autora que de acuerdo con un registro religioso, alianza “es de carácter metafórico”, desde esta postura se justifica la alianza a partir de una noción sociológica. De forma que la alianza supone una relación de equivalencia entre diferentes grupos. En nuestro caso particular nos centramos en la relación de grupos mayas con los seres que conceptualmente tienen dominio sobre el territorio.

Para Hamayón la alianza tiene algunas características dentro de las sociedades cazadoras de Siberia que pueden dar pistas para entender la relación de los mayas con los *báalames* o aluxes. Además, la autora explica que, si bien, la alianza puede ser escenificada también puede ser únicamente verbal. “Así, el uso del término “esposo” o el carácter nupcial de un ritual pueden igualmente “representar”, hacer simbólicamente presente, la idea de “alianza” con los seres imaginarios. De modo que el carácter de la alianza puede variar de acuerdo al tipo de sociedad que hace la representación o la que simplemente se limita a evocarla.”<sup>195</sup>

La investigadora encuentra una especificidad en las sociedades que llevan una vida ligada a caza. Tienen una lógica de alianza en las relaciones de la sociedad, en las que se

---

<sup>194</sup> Hamayón hace una aclaración sobre “las instancias sobrenaturales” que es igualmente importante para precisar el concepto de alianza. La autora menciona que la expresión usada es cómoda pero insatisfactoria, y es referente a espíritus, divinidades y Dios. Además, intenta enfatizar que por su medio se establece una relación con “la naturaleza vista como fuente de subsistencia, directa o indirectamente”. Robete N. Hamayon: *Chamanismo de ayer y hoy...* Ob. cit., p. 62.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 62.



llevan a cabo con la naturaleza y con las instancias sobrenaturales. De forma distinta a las sociedades ligadas a la ganadería que mantienen relaciones de filiación en la sociedad y con las instancias sobrenaturales.<sup>196</sup> Así, la autora afirma que

[e]n la base de esta construcción reside la concepción de instancias que gobiernan estos recursos —imaginadas para servir de aliadas con las cuales negociar para extraerlos. Se manifiesta así el rol de la “alianza” con esas entidades, es decir, con los espíritus de los animales que son cazados. Esta alianza —al igual que el intercambio que es su corolario— hace posible vivir de la caza, ya que integra la toma de las presas en un contexto que la legítima y permite su reproducción.<sup>197</sup>

Levi-Strauss en *Las estructuras elementales de parentesco* apunta que la alianza es un medio de intercambio que escapa a las reglas de determina la descendencia. En ambas posturas, la de Hamayon y la de Levi-Strauss, el intercambio es entendido como el motor que da impulso a las relaciones sociales. Así, lo refiere este último autor:

[p]ero consideremos ahora la alianza: la naturaleza la exige tan imperiosamente como la filiación pero no de la misma manera ni en la misma medida, ya que en el primer caso sólo se requiere el hecho de la alianza, pero —dentro de los límites específicos— no requiere su determinación. La naturaleza asigna a cada individuo determinaciones transmitidas por sus padres reales, pero no decide, en modo alguno, quiénes serán estos padres.<sup>198</sup>

Ante esto habría que preguntarnos si las relaciones de intercambio que la sociedad maya mantiene con las instancias sobrenaturales están basadas en la alianza establecida por medio del matrimonio o si, más bien, tales relaciones se mantienen por otras variaciones de alianza o por un sistema de descendencia. Revisemos entonces lo que nos refieren los datos que sobre las relaciones que promueven un intercambio en la sociedad y los seres del entorno maya.

La sociedad maya de cualquiera de las regiones de la península de Yucatán que aquí he referido, entabla vínculos de forma constante con los *aluxes* por medio de la entrega de elementos de intercambio. Esto nos hace apartar a tales seres de un modelo social en el que se cree una alianza por medio de relaciones de parentesco. Como se mencionó antes, en las comunidades de Yaxché y Tiholop, los *aluxes* únicamente cumplen con la función para la

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 62 y 63.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>198</sup> Claude Levi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós. 1969, p. 66.

que fueron creados: ser cuidadores y proveedores de la milpa. En esas comunidades no existe la intención de establecer vínculos de parentesco entre humanos y entidades. Tampoco se piensa en los *aluxes* como un grupo social en el que entre ellos mismos haya relaciones basadas en el modelo humano. Entre los mayas, al no tener una relación de parentesco, se establecen alianzas por medio del matrimonio. Así lo muestra el ritual de “concieto”<sup>199</sup> llevado a cabo en Yaxché cuando las familias de los novios aceptaron la relación de los jóvenes novios. En ese evento se entrega comida y ropa para la mujer, pero el signo más destacado es la formalización de la alianza entre familias. Esto se muestra a las imágenes (*fotos 7 y 8*).

Sin embargo, en la narrativa de Nunkiní he registrado relatos que muestran que puede convivir la creencia de emparentar por medio del matrimonio con estos seres. Este aspecto social de parentesco, entre humanos y *aluxes*, se presenta en dicha sociedad, pues tiene una concepción más social de los seres de viento. A continuación precisaré en qué medida se incorpora a los *aluxes* a un modelo social, incluso con algunos ejemplos se explorarán las relaciones de parentesco e incorporación de los humanos al colectivo de los *aluxes*. En particular trabajaremos con formas de relación con las entidades de la población de Nunkiní.

Los elementos que permiten a los mayas establecer relaciones de intercambio entre los humanos y los *aluxes* no son siempre del mismo tipo, más bien, tienen importantes variaciones. Dichos elementos o dones son de gran complejidad, por lo que para abordar el problema retomaré el análisis sobre el intercambio ritual en el capítulo seis de esta investigación. Por ahora seguiremos estudiando las formas en que los humanos pueden pasar a ser parte del colectivo de los seres de viento, que parecen nutrirse de la energía vital de las personas o en casos más complejos parecen necesitar de las almas humanas para conformar su colectivo.

---

<sup>199</sup> Se le llama *concieto* a la ceremonia que antecede al matrimonio. Consiste en la visita a la familia de la novia por parte de todos los familiares del novio para pactar la fecha del matrimonio de los muchachos.



*Foto 7.* Ambas familias hincadas rezando frente al alimento



*Foto 8.* Todos los miembros de ambas familias chocan sus manos formando un signo de cruz como señal del establecimiento de la alianza

Comencemos por revisar la condición que adquieren las almas humanas al ser vinculadas con los *aluxes*. Al morir una persona por enfermedad sobrenatural, es decir, enfermedad provocada por la acción de los malos vientos en el cuerpo, su alma es tomada por los *aluxes*. El alma en esa situación parece encontrarse en una situación liminal, en la que no se identifica la condición que adquiere al pasar a ser parte del colectivo de los vientos. Pero, ¿en qué medida se puede incorporar el *pixán* o alma humana al colectivo de los *aluxes*? De acuerdo a lo que he identificado en la narrativa, cuando los *aluxes* toman las *pixáno'ob*, o sea las almas humanas, no pasan a ser parte del colectivo de los *aluxes*, aunque habiten con tales seres por un tiempo. Hasta que se les entregue un *k'eex* o cambio por el alma, la dejarían ir. Si, a los *aluxes* no se le entregará nada a cambio por el alma que poseen, estos seres seguirían tomando otras almas provocando la muerte de las personas por mal viento. Pareciera, en este caso, que los *aluxes* se nutren de la energía vital o alma de las personas y, también, de los animales.

No obstante, la persona viva sí puede ser parte del colectivo de los *aluxes*, es decir, con la condición de tener un cuerpo el ser humano puede convirtiéndose en uno de estos seres. En las siguientes líneas contextualizaré los casos en que puede transformarse el cuerpo humano en *alux*, transición que es posible por medio de dos procedimientos distintos.

El cuerpo es lo que permite a un individuo identificarse como miembro de un colectivo determinado. La condición del cuerpo cobra suma importancia cuando encontramos datos que muestra que es posible mostrarse con una apariencia distinta a la humana. También encontramos que en el pensamiento maya no siempre es posible estar en un lugar con el cuerpo material que posee, si no que existe una entidad anímica, que puede separarse del cuerpo físico con la capacidad de estar en un lugar sin su cuerpo físico. Hemos visto que en el pensamiento maya existe una entidad humana que puede ser independiente al cuerpo material: el *k'ak'as bal* —así conocido entre los mayas del norte de la península—. Entidad que al ser inmaterial adquiere la posibilidad de entrar a los cerros, por ejemplo. Estas formas mayas de entender el cuerpo humano, nos ayudaran a comprender las posibles formas de vincularse con los *aluxes* o seres de viento.

Existe la posibilidad de que una persona sea llevada por los *aluxes* a los cerros, pero en este caso, las personas no entran a los cerros, se quedan en los alrededores. Los *aluxes*

solo buscan jugar o bromear perdiendo a las personas en el monte, jugar con ellas o enseñarles los saberes propios de *j'men*. El signo que da evidencia de lo anterior es que la persona dice haber estado varias horas o quizá días inconsciente, lo que supone que la persona ha estado recibiendo enseñanza por medios oníricos. En esos casos, es el *k'akas bal* o segundo espíritu que ha estado en contacto con los *aluxes*.

Con frecuencia los miembros de la población maya relatan que han sido “llevados” o raptados por los *aluxes* al lugar en el que estos habitan: el *kakab* (cerro). Se cuenta que al tener tal experiencia vieron dentro del cerro abundante comida. Se dice que “hay *pib'*, sandias, melones, *saká*, pavo, de todo, ahí hay de todo”.<sup>200</sup> También se dice que si la persona llegará a probar esa comida se quedaría por siempre con los *aluxes*; llega a decirse que si come esa comida la persona se convertiría en uno de ellos. Se dice que por esa razón, las personas no deben comer la comida de los *aluxes* aunque se antoje mucho comerla.

El discurso maya contiene elementos para explicar que si la persona come la comida sería su propia decisión, pues no se le obliga a hacerlo por las implicaciones que esto tiene. La narrativa maya deja ver que una vez que los *aluxes* llevan a la persona al cerro o la “roban”, y ésta come la comida de los *aluxes* será suficiente para transformarse en uno de esos seres. En la comunidad maya de Nunkiní, entonces, está latente la posibilidad pasar a ser un *alux*. En la siguiente conversación el *j'men* de Siho, don Rómulo, y su hijo Eloy contestan a la pregunta, ¿es posible que una persona se convierta en *alux*?

**Don Vidal:** *Le, le, le Baraxo'obo', esté[n], juntúu[l] máak ka sa'atak, esté[n], ti' jump'ée[l] kaakab ¿Je'el u suut Baraxile'?*

**Eloy:** *Pues, pero ma' jach enseguida, yaan u, yaan u yooksa'alo' te' míulo', entonces ts'ook u yooksa'alo' te' míulo' ku, ku transformaratal pero ma' túun u ts'a' cuenta bix, bix kun...*

**Don Vidal:** *Bix kun sutbi[l].*

**Eloy:** *Yaan u suut, su'utlo' xan igual yéete[l] leti'e' le, le nukuch yuumilo'[ob] le míulo', le beetik le máako' ka[aj] sa'ato'obe', ka[aj] bisa'abo'obe', ka[aj] utskinta'abo'ob men [l]e meeno' ¿Ba'ax ka crejtik tu xeajo'[ob]? Leti'obe' k'ool tu jaanto'[ob] pero le ka[aj] chu'uko'[ob] bey kex ma' tu k'áato'obo' le máako'obo', ka'a[jo'o]p u meyajta'alo'[ob], le k'ool tu sen jaanto'obo' tu[n] transformarta'alo', tu[n] su'utlo'[ob] del mismo...*

**Don Vidal:** *De k'aati[j].*

**Eloy:** *...je'ex le máako'[ob] le yaano'[ob] te' le míulo'. Le ka[aj] jo'op u yutskinta'alo' biine' puro tso'ots tu xeajo'[ob], bey kun u jóok'o[l] túuno' Báalam, Báalam ken lu'usak beya', jaa[j]. Entonces bey keno'[ob] suuto'[ob], leti'o[ob] ku*

<sup>200</sup> Narrativa de Nunkiní.

*p'aat[a]lo'[ob] túun jump'éli, jump'élili' aniko'[ob] te'elo', le cuerpo yaanti'obe' yaan u lu'usa[al] ti' le baak' le ba'axi'ilo'[ob] beya' yaan u transformarta'a[l].*

**Don Vidal:** *Sí, yaan u su'utlo'[ob].*

**Eloy:** *Yaan u su'utlo'[ob] beyo', bey ka'ach kun úuchukti'obo', je'el u yúuch[u]le'.*

**Don Vidal:** *Juntuu[l] máak ka okla'ak bey men [l]e Báalamo' ka bisa'ak pero ma' u ka'a sutbi[l] Aruxili' u ka'a sutbi[l] meen, ku ya'ala'ale yaan biin máak ku bisa'a[l] ¿Jayp'ée[l] tiempo ku durar u bisa'a[l]?*

**Don Rómulo:** *Ma' tu[n] xanta[l] u su'utu[l] Báalami[l].*

**Don Vidal:** *Ma' tu[n] xanta[l].*

**Don Rómulo:** *Ma' tu[n] xantali', si le xi'ipala' ka úucho' úucho', todavía tres días bija'ano'[ob], bisa'abo'[ob], k'ala'ano'[ob] biin, le ka'[aj], ka'[aj] pat u alcanzartal u su'utlo'[ob] u ma'achlo'[ob], leebi[l] beeta'[ab] tumen vaqueroso'obe', leti'e' ka[jo]'op u ts'ao' túun, ka'[aj] beek'ab u ts'ao' vuelta te'elo' a[l]revés beya', pirinsujta'alo'[ob] beya' ka[jo]'op u xejko'[ob] túun leti'e' le ba'ax...*

**Eloy:** *Ba'ax ts'a u janko'obo'.*

**Don Vidal:** *Pero lelo' nika'aj sutbi[l] Barax ka'achi[j].<sup>201</sup>*

**Don Vidal:** Si una persona se pierde en un montículo, los *barax*<sup>202</sup> lo pueden convertir en *barax* [también].

**Eloy:** Pues, pero no tan pronto, tienen que meterlo en el montículo. Entonces, cuando ya lo han metido lo transforman pero no se da cuenta cómo, cómo lo...

**Don Vidal:** ¿Cómo lo van a convertir?

**Eloy:** Los *nukuch yumilo'ob*<sup>203</sup> del montículo lo van a convertir, convertir igual que él. Por eso cuando se perdieron las personas, cuando las llevaron, cuando las curaron por el j'men ¿Qué crees que vomitaron? Ellos comieron *k'ool*. Pero cuando atraparon a las personas, aunque no querían, las empezaron a trabajar [para curarlas], [y después vomitaron] el *k'ool* que comieron. Para transformarlos, para volverlos igual...

**Don Vidal:** ¿De barro?

**Eloy:** [No], igual que a las personas que están en el montículo. Que cuando los empezaron a curar vomitaron puros pelos, [si no] cuando les quiten [la carne] se iban a volver *báalam*. En verdad. Entonces así los iban a convertir, para que ellos se quedasen en el montículo iguales al cuerpo que tienen [los Báalam]. Les iban a quitar la carne, las cosas [músculos], los iban a transformar.

**Don Vidal:** ¿Sí, los iban a convertir?

**Eloy:** Los iban a convertir, así les iba a pasar. Sí sucede.

**Don Vidal:** Si a una persona la roban los *báalam*, y se lo llevan pero no lo convierten en *arux*: lo convierten en *j'men*. Se dice que hay personas que las llevan. ¿Cuánto tiempo los llevan?

**Don Rómulo:** No tarda en que lo convierten en *Báalam*

**Don Vidal:** Entonces, no tarda.

**Don Rómulo:** No tarda. Si el joven, cuando ocurrió en el pasado, tres días hacia que lo llevaron. Estaban encerrados cuando pudieron alcanzarlos.<sup>204</sup> Los vaqueros que los habían lazado. Cuando le empezaron a dar vueltas al revés así, le dieron vueltas así y empezaron a vomitar esa cosa...

<sup>201</sup> Don Rómulo Herrera, Eloy y don Vidal Pat. Siho Yucatán, marzo de 2010. Transcripción de Eli Casanova.

<sup>202</sup> La región del norte de Campeche, *barax* es otra forma de llamarle al *arux*.

<sup>203</sup> Grandes dueños o grandes Señores.

<sup>204</sup> Se refiere a rescatarlo.

**Eloy:** Lo que les dieron para comer.

**Don Vidal:** Pero de eso, lo iban a convertir en Barax.

Encontramos en la narración un aspecto revelador para nuestro análisis. La comida del otro grupo es el elemento que propicia la transición de un ser a otro. Con la comida comienza el proceso de transición, al comerla el cuerpo humano es transformado. El cuerpo de la persona adquiere otra forma que lo identifica con el colectivo no humano. Aunque, es preciso notar que en la narración parece que se habla de dos cuerpos: uno que se transforma y otro que se queda dentro del *míul*. Se menciona que el cuerpo “original” se queda en el interior del cerro, es decir, deja de ser parte del mundo humano.

Se le preguntó a Don Rómulo si era posible que una persona se convirtiera en *alux*. Él contestó que “sí, pero tiene que ir al cerro de allá y que se le quite toda la carne y los huesos para que sea como ellos”.<sup>205</sup> Es decir, el cuerpo debe dejarse en el *míul* o en el cerro para poder ser *báalam*, un espíritu con cuerpo de viento. De acuerdo con este relato, el cuerpo humano es el elemento que hace ser diferente a los seres humanos de los *aluxes*. Aunque tener un cuerpo humano es una condición necesaria para que pueda suceder. Como vimos antes, parece ser que en la concepción maya sobre los *aluxes*, estos tienen un origen común a los seres humanos, aunque para que haya una transición de humanos a *báalamo’ob* los primeros deben tener un elemento que les es propio a los segundos: la comida. La narración habla sobre los seres que habitan en los cerros o cuevas, y que se coincide en todas las comunidades mayas de la península, como seres que parecen tener un origen humano; me refiero propiamente a los *báalamo’ob*.

Ahora, expondré el segundo caso de transición de humano a *alux* registrado en la narrativa. Don Rómulo, relata que en un tiempo no muy lejano una persona de la comunidad se perdió en el monte, a los pocos días de haber desaparecido, lo encontraron con pelo en el cuerpo. Al darle comida comenzó a vomitar bolas de pelo “lo estaban haciendo *barach (alux)*”, dijo. La persona estaba en proceso de transformación de humano a *alux*. Sin embargo, este caso muestra que el cuerpo tiene un proceso de transformación de humano a un *báalam* animal (señor de los *aluxes*), por el pelo en el cuerpo. No solamente, las almas son las que permiten el cambio entre los humanos y los *aluxes*. Es el cuerpo el que se transforma también, pero esta vez como jaguar (*báalam* de los animales).

---

<sup>205</sup> *J’men* Rómulo Herrera Colli. Habitante de Hool, Yucatán. Noviembre de 2010.

Con estos testimonios vemos, por un lado, que el *pixán* de una persona muerta no puede ser *alux*, más bien, la interioridad pasa a darle energía vital, o a ser acompañantes del colectivo de los *aluxes*. Por otro lado, encontramos que las personas que pueden convertirse en miembros del colectivo no humano deben estar vivas, es decir, tener un cuerpo que les permita la transformación, y, en consecuencia, la identificación con el otro colectivo. También se dice que el cuerpo humano es comido por los *aluxes*. Al respecto, presento el siguiente caso. En Nunkiní se menciona que los *aluxes* sí comen a las personas que se llevan a sus cerros, pero, según el testimonio, antes de comerse a la persona la cuecen en *pib* (horno en la tierra) elaborado por las mismas entidades, “ellos se quedan con el espíritu y el cuerpo lo hacen *pib* para comerlo”.<sup>206</sup> Es importante destacar que los *aluxes* comen alimento cocinado, no lo comen crudo, al igual que lo hacen los seres humanos.

A lo largo de este trabajo hemos distinguido entre dos tipos de sociedades. En una se destaca que los *aluxes* han sido incorporados al grupo de deidades principales, siendo conceptualizado este colectivo mucho más social. En esta región, los *aluxes* se encuentran en todas partes adquiriendo un dominio del medio ambiente. En esta sociedad las personas pueden convertirse en *aluxes* o *báalames*. O sea, las almas o *pixán* puede pasar a ser parte de ese colectivo pero despojándose de su cuerpo humano, es decir, no se llega a la muerte para que suceda la transición, sino que se transforma el cuerpo. Así lo dejan ver los relatos presentados.

Por otro lado, basados en la narrativa es posible que entre los mayas de Nunkiní, donde se ha conceptualizado a los *aluxes* como un colectivo organizado de forma social, también, se registran algunos casos en los que puede pasar a ser parte de los *aluxes* a través de parentesco. Sin embargo, este es un caso muy extraño en la narrativa o menos frecuente que el resto de los casos que he expuesto antes. Me remitiré al relato que alude a ese aspecto social. En Nunkiní registré el caso de una niña que al jugar en el monte se perdió en varias ocasiones mientras su mamá se ocupaba de recoger leña.

La niña se alejaba, cuando su mamá notaba que la niña no estaba cerca, la buscaba durante horas, aunque en la percepción de la niña sólo habían pasado unos momentos. La mamá por más que la buscaba no la encontraba. Hasta que en cualquier momento la niña aparecía muy contenta y llevando sobre la cabeza una corona de flores amarillas.

---

<sup>206</sup> Narrativa de Nunkiní. Junio de 2013.



Posiblemente estas flores son las conocidas como *k'anlol* (flor amarillas), “son las flores de los *aluxes*”. Se dice que cuándo hay muchas de estas flores en el monte es signo de que va a haber buena cosecha.<sup>207</sup> Al preguntarle la mamá a la niña dónde había conseguido las flores, ya que era tiempo sequía y en ningún lado se podían encontrar, la niña no respondía que se la habían dado. En repetidas ocasiones sucedió lo mismo, y al preguntarle nuevamente qué había sucedido, la niña aseguraba que se iba con unas personas muy pequeñas: “eran chiquitos”, decía.

La ahora joven relataba que la llevaban a un lugar en el que había grandes piedras labradas. Las piedras estaban colocadas en forma de círculo. Ahí se sentaban todos los *aluxes* y ella a platicar y jugar. Así ocurría todas las veces que ella se iba con aquellas personitas. Pasado el tiempo, la niña comenzó a quejarse de que tales personas, los *aluxes*, la lastimaban por lo que ya no quería seguir yendo al lugar donde era llevada. Entonces, la madre de la niña la llevó con una especialista ritual, que les aseguró que los *aluxes* querían casar a la niña con uno de aquellos seres. La señora decía que la buscaban porque les había gustado mucho “como es güerita de piel y cabello”, pero la especialista decía que podía evitarlo haciendo algunos rezos, baños y entregándole a los *aluxes* comida como cambio. De manera que se iba a presentar un intercambio de algo comestible por la niña, y así la dejaran de buscar. Aquí también debemos observar que el matrimonio sigue una lógica de alianza por medio de la alimentación, en la que se deja a la niña a cambio de comida humana. (Veremos en el capítulo seis las relaciones de intercambio a través de la comida).

Al comenzar a hacer el cambio, la niña empezó a sufrir mucho pues los *aluxes* iban a molestarla. En una ocasión, relata la joven, le mordió un murciélago, situación que todos interpretaron como que era el *alux*, que en forma de murciélago quería matar a la niña en venganza por no haberse quedado con ellos. Así, pasó el tiempo hasta que poco a poco la familia dejó de hablar de esa experiencia.

Existen versiones obtenidas por Michel Boccara en que el *alux* es pensado como un ser capaz de mostrar emociones humanas como la de enamorarse. Seguramente de muchachas humanas. Esto se apoya con la norma que se sigue en Nunkiní que impide a las niñas ir al monte ya que los vientos pueden echarles mal de ojo, en especial, a las muchachas bonitas. Incluso, Boccara registró un relato en que el *alux* tomaba la forma de

---

<sup>207</sup> Isabel Moo, habitante de Nunkiní, Campeche. Junio de 2013.

un señor para tener relaciones con una mujer, hasta embarazarla. Sin embargo, el *alux* fue matado por el *j'men*.<sup>208</sup> El relato no menciona qué sucedió con el embarazo. Además, al ser éste un relato sin contexto es difícil interpretar la configuración social o sistema cosmológico en la que se inserta esta creencia.

En estos casos, se reconoce la influencia de la vida en las haciendas de los mayas de la región de Nunkiní, pues se habla de que los *aluxes* pertenecen a una sociedad distante a la maya, que tienen preferencia por las personas bellas y blancas, rasgos físicos identificados más valiosos al ser vistos en los hacendados. Personas distantes a los mayas pero involucradas por medio del trabajo. Difícilmente los hacendados creaban vínculos de parentesco formales con los mayas, pero, entre la población indígena, se recuerda con pesar que durante la época conocida como de esclavitud los primeros hijos de las familias mayas eran hijos de los hacendados.

### **El rapto de humanos por los *báalam***

En la sociedad de Yaxché existe una narrativa que alude a relaciones descritas en el apartado anterior, pero no establecidas con los *yumzilo'ob*, señores de la naturaleza. En Yaxché, se piensa a los *aluxes* como seres solitarios sin relación de parentesco alguna, ni entre ellos ni con las personas. Existen como figurillas desde tiempo antiguo y fueron creados por los seres humanos con la finalidad de cuidar las milpas y otros terrenos asociados a ellos, como lo es el solar de la casa. De manera que para la comunidad de Yaxché, no son los *aluxes* los que buscan obtener los cuerpos humanos, sino que son los *yumzilo'ob*, los señores. Estas entidades raptan a los humanos para obtener comida a cambio, de no conseguirla se convertiría a las personas raptadas en seres semejantes a tales seres.

Este proceso fue descrito por el *j'men* de Yaxché, Quintana Roo, Beltrán Canul. El especialista relata que son los *yum maak* los seres que “roban” a los humanos para llevarlos al lugar donde habitan. Según dice el *j'men* los *yum maak* roban a las personas para que les den comida a cambio. Es decir, que les entreguen los familiares su *k'eex* (cambio). Si es que no les entrasen el *k'eex* entonces sí comerían a las personas robadas. Después de que

---

<sup>208</sup> M. Boccara: *Los aluxes mitología de la fabricación de los dioses. Enciclopedia de la mitología...*, Ob. cit. 2002, p. 89.

las come, las personas, se quedan con las entidades como uno de ellos. Pero, dice don Beltrán, después de un tiempo se convierten en *yum maak*, no es rápido el proceso.

Se han presentado varios casos que muestran la existencia de otra forma que permite establecer un vínculo con las entidades que pueblan el mundo maya. Además de la alianza, que puede ser establecida por medio del intercambio, encontramos la posibilidad de adquirir identidades a través de comerse el cuerpo de las personas. Pongamos por caso, que para convertirse en una de las entidades que rigen en mundo en que se habita, ellas comerían el cuerpo de las personas. En el caso de Yaxché se busca comer al cuerpo de la persona para que el alma sea la que se quede en el espacio habitado por las entidades, siendo uno de estos seres.

Entonces, cuando una persona es robada por los *yum maak*, estos esperan a que se les entregué su comida ritual, si no la entregan las entidades se comerán el cuerpo de las personas que fueron raptadas para hacerlas parte de su colectivo. Es posible comparar esta situación con la que sucede en el ritual del *ikin* que vimos en el capítulo anterior, en donde se cambia un cuerpo de animal en sustitución al cuerpo humano. Pero, ¿qué sucede, entonces, cuándo el *ikin* come un ave para cambiar el cuerpo de la persona que es comida anímicamente? El ave comida está siendo sustituida por el cuerpo humano, sin embargo, debemos preguntarnos: ¿si esta ave está siendo cambiada por un igual al cuerpo del ser humano?; ¿será posible que el modelo que se presenta en estos casos se encuentre también en la cacería o en la agricultura? Este planteamiento es de difícil aproximación. Dar respuesta a estas preguntas implicaría conocer en profundidad el sistema de cacería y de la agricultura. A través de eso se podrá identificar si este modelo está basado en la actividad ritual de la cacería y agrícola. Quizá a partir de su comprensión puedan dar luz sobre la forma de intercambio que se establecen por los raptos humanos. Con la conformación de la alianza se dejaría de ver al rapto como una situación estéril, sino que mostraría tener una gran importancia en las relaciones que los humanos entablan con las entidades y el mundo natural.

En suma, con los datos presentados encuentro que los *aluxes* no son los antepasados mayas por filiación, sino que son unas entidades con las que se entablan relaciones de alianza por matrimonio. Además, la conformación simbólica de los *aluxes* está tomada del modelo humano pero no son pensados como humanos sino como un grupo

étnico semejante pero con cuerpo proveniente de los espíritus humanos o de vientos: elemento abundante en la naturaleza. Es decir, los *báalames* puede provenir del espíritu de los humanos pero su cuerpo requiere ser consumido como alimento para ser transformado con uno de estos seres.

### **La participación de los *aluxes* en la cacería**

Hasta ahora hemos visto que, conceptualmente, el colectivo de seres auxiliares como los *aluxes* tiene características que lo hacen muy semejante al colectivo humano. El colectivo de *aluxes*, para la población de Nunkiní, muestra tener una organización de carácter social muy semejante a la de los mayas. Esa semejanza con la que los mayas conceptualizan a los *aluxes*, no deja de lado las características de su propia noción de cuerpo y, por ello, se le adjudica al colectivo de seres de viento la capacidad de tener apariencia de persona y de animal. Algunos campesinos afirman ver a los *aluxes* jugando en forma de ardillas u otros animales del monte.

Al realizar actividades cinegéticas y agrícolas, los mayas se involucran de forma un tanto distinta con el medio ambiente. Sucede que durante el acto de la cacería, los individuos se encuentran inmersos en una dinámica de interacción con la naturaleza y con todas conceptualizaciones concebidas socialmente, las cuales se manifiestan en espacios como el monte. La cacería es quizá la actividad que hace experimentar a los mayas su particular interacción con los seres que habitan en el monte. Los cazadores, que en su mayoría, también son agricultores y describen haber visto manifestaciones de las entidades. Experiencias que les hacen tener contacto con las personas de viento.

Lo anterior permite plantear que los cazadores son los que recrean de forma dinámica parte importante del conocimiento sobre las entidades “no cristianas”, es decir, no humanas o personas de viento. Los cazadores conocen profundamente el medio natural en el que realizan tal actividad: identifican los sonidos y características de la naturaleza —dirección del viento, canto de las aves, movimiento de los animales terrestres, accidentes geográficos, la presencia de árboles y plantas, y la posición de las estrellas en el cielo. Elementos que son considerados por ellos como marcas del entorno que les funcionan como rasgos para orientarse en el monte.

Las entidades que los cazadores mayas identifican en el monte son las mismas que se mencionan en los ámbitos doméstico y agrícola, es decir, son los *aluxes*. No obstante, la narrativa muestra distinciones propias de dichas entidades en ámbitos cinegético, agrícola o doméstico. En las siguientes líneas expondré las características de las entidades para los cazadores. En particular, la problemática es identificar la frontera entre humanos, entidades y animales. Tres colectivos que guardan características que los relacionan. A través de los datos que hemos venido estudiando es posible tener indicios de la naturaleza del colectivo humano y la de las entidades a partir de que son entendidas como poseedoras de una dualidad animal.

En la narrativa de cacería se identifican diversos tipos de seres, principalmente el “Señor del monte” al *báalam maak’* (persona *báalam*). De todas las entidades es la más fuerte o poderosa. Cada rumbo cardinal tiene su *báalam*, conocido también como *báalam iik’* (viento *báalam*). En otras palabras, cada una de las cuatro direcciones es resguardada por un *báalam iik’*. Los cuatro rumbos cardinales —*lak’in* (oriente), *nojol* (sur), *chik’in* (poniente) y *xaman* (norte)— tienen su propio señor *báalam*. Antes de salir a cazar, las personas ofrecen alimento ritual al *báalam* del oriente principalmente, aunque también se les ofrece a los *báalamo’ob* de los montes a los que se va a ir a cazar. Es decir, cada monte tiene un *báalam* principal.

Los cazadores muestran tener mayor interacción con el sector masculino del colectivo de los *báalamo’ob*, lo cual no impide que los cazadores consideren la necesaria presencia de las “señoras” como esposas de los *báalam*. Aunque se dice que sí existen las mujeres *báalam* pero nunca se les ve, ellas no salen porque se quedan en la casa. Así se expresa en el siguiente diálogo.

—*Báalam maako’* (hombre *báalam*) es el señor del monte. Sí tiene una esposa es la que le dicen Xtabay.

—¿La Xtabay es viento?

—Sí es viento. La Xtabay es esposa de *Nukuchi lu’umo’ báalamo’* (*báalam* del monte grande). Así lo dicen los antiguos abuelos.<sup>209</sup>

Al ser el *báalam* conceptualizado como hombre se dice que debe tener una esposa e hijos, pero nunca se les ha visto.<sup>210</sup> Sin embargo, en el anterior relato se menciona a la

---

<sup>209</sup> Conversación con Gilberto Ek Ávila habitante de Pucnachen. Julio de 2011.

Xtabay como la esposa del *báalam*, pero ésta es un ser femenino que figura en la narrativa maya como *wayazba* (espíritu) del ceibo y el nopal. Generalmente, se menciona que la Xtabay es una entidad solitaria, no obstante, en el relato aparece asociada al *báalam maak* (persona *báalam*).

En el mismo colectivo de los *báalam maako'ob* (personas *báalam*) se encuentran los *aluxes*. Para los cazadores, los *aluxes* parecen tener actitud de juego o engaño. En la actividad cinegética generalmente se identifica a los *aluxes* como los seres que silban en el monte para distraer a los cazadores, a los perros y a la misma presa de caza. Según la narrativa, a los *aluxes* les gusta jugar y algunas veces cuidar a los venados. Parte de los aspectos característicos de los *aluxes* los muestra don Gilberto Ek al relatar que

[él vio] a los *aluxes* cuando estaba andando. [El *alux*] es un niño que anda con su sombrero. Por ejemplo, tú ves a un niño que cruza, y te quitas [de ese lugar], el señor que viene atrás [cazando] es el que tira al venado. [Los *aluxes*], no más, te quitaron para que no tires al venado. Muchos dicen que el *alux* nada más es para asustarte, quiere jugar contigo. Por eso los cazadores siempre andan con su cigarro. Uno de mis compañeros dice que cuando le tiró el cigarro vio que lo levantó encendido y se lo llevó.<sup>211</sup>

La apariencia con la que se identifica a los *aluxes* es de niños pequeños, quizá como niños juguetones. En la cosmovisión maya los *aluxes* son caminantes. Se les puede encontrar andando en cualquier lugar del monte y si no se le entrega la comida ritual o un presente no deja cazar el venado o cualquier otro animal de caza como el jabalí o la chachalaca.

## **Cuerpo social de los vientos**

Al observar el uso de la palabra ritual notamos que en éste se presentan muchos actos que parecen ajustarse a lo que conocemos, pero no nos damos cuenta de que con la palabra se expresan concepciones complejas que dan estructura a lo que se comprende como real. En ese sentido, entre los mayas, propiamente, existen formas muy sutiles de relacionarse con seres sobrenaturales. En general, en las comunidades mayas peninsulares se ha creado una

---

<sup>210</sup> La forma en que considera al ser femenino del colectivo no humano es similar a lo que se tiene para la sociedad maya. La mujer permanece en la casa realizando trabajos domésticos a diferencia del varón que sale al monte y a la milpa constantemente.

<sup>211</sup> Conversación con Gilberto Ek Ávila habitante de Pucnachen. Julio de 2011.

relación con un ser conocido como *alux*, el cual tiene una construcción social de difícil aproximación. Uno de los aspectos más enigmáticos de los *aluxes* es la fabricación de un cuerpo material, sin embargo, también posee un cuerpo social. Los mayas crean al *alux* con un doble cuerpo: uno material y otro por medio del lenguaje. A continuación lo explicaré.

En algunas comunidades mayas al *alux* le es fabricado un cuerpo de barro o de cera. “Se le hace vivir” con un procedimiento ritual que consiste en atar en el cuerpo de barro fabricado un viento para crear con éste una relación que podríamos catalogar como pacto. Al fabricar el cuerpo del *alux*, los humanos buscan que realice un importante trabajo, cuidar la milpa y los terrenos de crianza de animales domésticos. Sin embargo, la mayor importancia que la sociedad le da a este ser no está en el cuerpo material, sino que está en las capacidades que tendrá. Podrá tratar con la naturaleza para obtener una adecuada producción agrícola y una buena cacería, con todas las implicaciones que de ello se derivan. Como son que la milpa tenga suficiente lluvia, vitalidad, energía solar, y que produzca suficiente maíz, por ejemplo. Además, que los animales que se acerque a comer el maíz puedan ser cazados y no se transformen en serpientes. De forma que todas las situaciones que dependen del *alux* son designadas por los campesinos mayas a través del discurso ritual.

Los *aluxes* son objetos rituales que se entierran en la milpa maya. Se dice que principalmente en el centro o en una de las orillas del cuadro de los terrenos de cultivo. También se les puede colocar a un costado, construyéndoles una pequeña casa. Otras veces, los mayas aseguran que el *alux* puede ser sustituido por una cruz enterrada en cada una de las cuatro esquinas que tiene la milpa. En estos casos, el ritual es acompañado de rezos. El discurso ritual es el medio por el cual se convoca a “los vientos”, que solo el *j'men*, como especialista ritual, sabe dónde localizarlos en la geografía simbólica. Los vientos son atados a la figurilla y, por ende, en la milpa o espacio que van a cuidar.

Lo anterior refiere al trato ritual que se le da a los *aluxes* cuando tienen un cuerpo fabricado, lo cual es importante para identificar la diferencia con el trato que se le da a los mismos seres cuando no lo tienen. Veamos, en Nunkiní, particularmente, los *aluxes* tienen una importante presencia en la estructura social. Se les tiene en una posición predominante. Aunque en Nunkiní no se fabrica ni se tiene un cuerpo para los *aluxes*, sí son fijados en los terrenos de los agricultores. Es decir, se les llama y ata a los terrenos por medio de rezos, lo

cual puede mostrar la forma en que la palabra cobra un sentido material en las formas rituales. La actividad ritual de la comunidad de Nunkiní consiste en convocar a los vientos para que uno de estos pasen a habitar un terreno, se le pide al ser que cuide el espacio de la milpa, del solar (terreno de la casa) o del rancho donde se crían ganados. Ó sea, se le designan lo que serán sus actividades primordiales. En este caso no existe un objeto material, el cuerpo se fabrica a través de la palabra o discurso ritual.

Ante esto, es importante preguntarse qué sucede cuando se trabaja de la misma manera con el mismo ser pero sin la figurilla u objeto ritual que funciona como cuerpo. Es decir, ¿cuál es la forma en que se logra manipular a los seres que carecen de cuerpo? ¿Será la palabra como cuerpo lingüístico la que le da forma? En las siguientes líneas revisaremos este problema.

Para responder a los cuestionamientos plantearé algunas reflexiones sobre el uso de la palabra ritual dado por la sociedad maya contemporánea. En particular pretendo destacar la capacidad de ésta, la palabra, para hacer existentes a los *aluxes* o seres de viento. A través del discurso ritual, la sociedad maya de Nunkiní, Campeche da forma y presencia a los *aluxes* como seres de viento. En la actividad social que aquí vamos a tratar, no existe objeto ritual que los haga presentes, sólo existe la palabra que les da un cuerpo social. Según mi propuesta, es la palabra la que convoca a los seres de viento dándoles existencia ante la sociedad. La palabra, en sí misma, no sólo es la portadora de cuerpos rituales, ya que es por su uso que los *aluxes* pueden ser fijados en el espacio ritual al ser que han sido llamados a habitar. En otras palabras, quiero decir que para los mayas de Nunkiní es posible que los *aluxes*, como seres de viento, cobren presencia a través de la palabra. Convirtiéndolos a través de ésta en seres tangibles como lo son los seres que tienen cuerpo material. Por ello los *aluxes* pueden recibir el mismo trato ritual que se les da a las figurillas. Sin embargo, hacer presente a los *aluxes* no es el único uso que se le da al discurso ritual, también se le da cuerpo.

Para comprender mejor lo anterior revisemos un fragmento del discurso ritual con el que se llama a los *báalam* y *aluxes* a habitar un terreno. He mencionado antes que en la lógica ritual de Nunkiní, la forma de hacer presentes y fijar a los *aluxes* en el terreno es por medio de la palabra ritual. En esta comunidad los seres llamados a vivir en el terreno son de viento esencialmente. Sin embargo, en el ritual surge una situación que hace notar que no



sólo es el manejo del viento lo que permite atarlos a los terrenos, es, más bien, el contenido y manejo del discurso ritual lo que les construye un cuerpo.

Al pronunciarse el rezo anterior se determinan las características que el *alux* deberá tener como esencia: apoyar al milpero y cazador con el cuidando el terreno y hará vivir de tal forma al terreno que los animales, plantas y niños podrán crecer adecuadamente. Mostrando que lo que importa de estos seres no es el cuerpo material, si se tuviera, sino que es la configuración que se hace de este ser y su capacidad de colaborar en el trabajo con los milperos, lo cual es configurado en el discurso ritual.

El manejo del discurso pronunciado para hacer habitar un *alux* en el terreno o espacio ritual reúne diversos signos. Un símbolo determinante en el cuerpo construido del *alux* es que posee los códigos de la geografía simbólica al delimitar para él la frontera del espacio de la comunidad. En el discurso se incorporan cada uno de los sitios en que viven los vientos de los cuatro rumbos.<sup>212</sup> Con esto se configura el espacio en el que el *alux* tendrá dominio, dándole derecho de transitar por todo el espacio. De forma que el discurso ritual crea en el terreno el centro del espacio simbólico. Es decir, por medio del lenguaje todo el territorio de la comunidad se contiene en el nuevo cuerpo social del *alux*. Al nombrar y convocar a los vientos dominantes de cada sitio simbólico, los *aluxes* formarán parte del ser construido por el discurso ritual. Pareciera que todos los vientos que son parte de los lugares mencionados conforman uno solo, que finalmente queda habitando el terreno designado.

Como se observa en el rezo presentado, el *báalam* o *alux* es fijado en el espacio ritual por medio de los códigos de la palabra. Los vientos que habitan en el monte son llevados a habitar en el pueblo creando una unión entre ambos ámbitos. En este caso, se lleva a habitar a los *aluxes* a los terrenos del pueblo, lo que les permite tener dominio del pueblo y el monte a la vez. Esto es porque los vientos habitan originalmente en los *kabab* (cerros de piedra construidos en épocas pasadas), que se encuentran tanto en el monte como en el pueblo. De forma que los *aluxes* se encuentran en todas partes, pues son construidos como caminantes que pasan por todos los terrenos. Los *aluxes* son seres que tienen presencia en los espacios del cultivo, de la crianza de animales domésticos y de la cacería,

---

<sup>212</sup> La narrativa asegura que son más de cincuenta sitios del espacio de la comunidad en donde viven los vientos.

por ejemplo. La palabra entonces configura a los *aluxes* con los códigos del espacio, que la comunidad reconoce como esenciales para su dinámica ritual. Siendo el dominio del espacio esencial para llevar a cabo el segundo elemento atribuido al cuerpo social del *alux*: su trabajo.

Otro signo que se atribuye el cuerpo lingüístico del *alux* es la capacidad de realizar las labores encomendadas por la sociedad, como cuidar la milpa con todo lo que implica. El ser trabajará para el milpero. Además de ser un cuidador que dará al terreno fuerza y vitalidad, procurará llevar al espacio ritual lo necesario para mejorar la producción. El *alux* debe propiciar que le llegue todo lo necesario para obtener una cosecha exitosa, es decir, llevará la lluvia a la milpa, ayudará a cazar los animales que comen las hojas verdes y las mazorcas de maíz.

Por medio del discurso ritual se construye la imagen del *alux*. El cuerpo social construido a los *aluxes* da equilibrio a la estructura social. Se le da un cuerpo social al viento. Al darle cuerpo por medio del lenguaje se vuelve posible interactuar con él. Este cuerpo del *alux* no es un cuerpo que funciona como contenedor del ser, como algo material, sino que es un cuerpo construido para integrarse a la sociedad. Construido para apegarse a lo que la sociedad necesita de él, pues en la cotidianidad estos seres son llamados vientos, como un nombre genérico, pero al ser llamados *aluxes* o *báalames* tienen ya una carga conceptual específica, otorgada ritualmente. Es decir, deja de ser cualquier viento, pues se le ha conformado como un ser social con capacidades propias que escapan a lo que el ser humano puede hacer por sus propios medios. Se forma un ser aliado al pronunciar en el discurso con los signos que le permitirán generar redes de interacción entre el ámbito humano y la naturaleza.

¿Qué implicaciones trae consigo hacer habitar a un *alux* a un terreno después de realizado el ritual?, ¿qué parte de las costumbres de la sociedad descansan en esa tradición? Son múltiples las costumbres que se ven formalizadas con la construcción ritual del *alux*. Se realizan otros rituales menores como pequeños rituales de entrega de alimento ritual que los agricultores dan a los *aluxes*. Los campesinos les entregan alimento con frecuencia, además de seguirles diciendo lo que se espera de ellos. Así lo muestra el testimonio de don Juan: “tú le debes de hablar, pedirle que te cuide, que te ayude en tu trabajo”.<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> Juan Ko, Nunkiní, Campeche. Conversación realizada en julio de 2011.

Nuevamente se construye la forma de este ser de acuerdo a las indicaciones que le son dadas por los agricultores o cazadores. No debemos perder de vista que en la cotidianidad, la sociedad en su totalidad continúa dando sentido y forma a los *aluxes*.

Debo señalar que no sólo se hacen presentes a los *aluxes* en la actividad ritual. Se les hace presentes con toda su carga social antes dada en diversos contextos y en distintos espacios. En situaciones en las que se debe evitar la presencia de los vientos está prohibido mencionar su nombre, pues si se hiciera, el viento se haría presente. La palabra usada con contenidos sociales es la que les da corporeidad a los vientos. Esto genera relaciones permanentes entre humanos y *aluxes*.

El cuerpo de los *aluxes* es histórico pues son seres que continuaran habitando en los terrenos del monte y del pueblo a pesar de que sus creadores hayan muerto. El contexto social en el que los *aluxes* se hacen presentes refiere a la acción del ser humano en diferentes tiempos y espacios.

En resumen, los *aluxes* son entidades conformadas en equivalencia al ser humano. Las personas conceptualizan a los *aluxes* tomando el modelo humano, pero se les identifica como seres de múltiples formas. Los *aluxes* conceptualizados como entidades se les llama de la siguiente forma, a partir de la característica que los distingue, *báalam*; *winik* (los hombres), *maak'* (persona), *chupa* (la joven) y *nukuchi lu'umo' báalam maako'* (la persona *báalam* del gran monte). Estas últimas categorías difícilmente pueden traducirse en alguna de las concepciones occidentales sin que pierda parte de su sentido conceptual maya. Se considera que los hombres y otros seres con capacidad de dominio (los *báalamo'ob*) son seres supremos. Es decir, hay una equivalencia entre los colectivos humano y el de otros seres. Asimismo, hay mujeres *báalam* pero éstas tienen espacios propios: las cuevas como espacios de iniciación de los especialistas (*j'meno'ob*).

Los *aluxes* objeto son fabricados a semejanza del modelo humano. Incluso con las mismas herramientas que utilizan los trabajadores del campo. Son seres fabricados con la intención de hacerlos ayudantes espirituales del humano. Esto no cambia al tratarse como animal doméstico, un ser alimentado y, por lo tanto, dependiente del ser humano; o al ser considerado o tratarse como un santo con gran poder sobre la naturaleza y para castigar a las personas. Entonces, podríamos pensar en otra forma que no corresponde a los seres humanos. Más bien, se le piensa tomando con semejanzas al humano, pero no igual.

La posición de cada comunidad respecto a los *aluxes* parece estar marcada por la ideología religiosa y social de ésta. Por ejemplo, en Nunkiní, donde las comunidades tenían una fuerte restricción por parte de las haciendas, de usar objetos rituales que no fueran las imágenes católicas, desarrollaron el manejo de los *aluxes* a través de la palabra maya. Generando seres no visibles pero existentes como deidades. Por su parte en Tiholop, donde se venera a las Tres Cruces mayas, se piensa en los objetos rituales sembrados en los terrenos, considerados, también, como persona pero con cuerpo. Y en Yaxché los *aluxes* son considerados santos que aunque son de material, su cuerpo también es de aire.

Asimismo, en la cosmovisión maya se encuentran semejanzas entre los colectivos —humanos, animales y entidades—. La animalidad y la humanidad son los puntos en que coinciden estos tres colectivos. Los tres tienen un cuerpo y una interioridad susceptible a transformarse en otro colectivo. Es decir, lo muertos por ejemplo, dejan de estar en la dinámica de la transformación, aunque los *pixano 'ob* sigan participando en la dinámica de la sociedad.

Por otro lado, la concepción de los *aluxes* está modelada de acuerdo con la forma en que está estructurada la sociedad maya. Al estar hechos a semejanza de las personas, los *aluxes* participan en todas las actividades domésticas, agrícolas, cinegéticas y de recolección que realizan los trabajadores. El viento del *alux* le permite también tener las mismas capacidades que tienen los espíritus de las personas como soñar, transformarse en animal, y salir de su cuerpo. Las características propias de los *aluxes* los integran a la dinámica social de la comunidad, así que, la concepción que se tiene de los *aluxes* tiene como referente la propia organización social maya. La diferencia entre *aluxes* y humanos es potencial pues tienen un poder en el que el ser humano no tiene alcance; puede ser contextual y esencial, pues su cuerpo es una metáfora del ser humano.

Sin embargo, los *aluxes* no se mezclan con los humanos. Es decir, no forman relación de parentesco entre humanos y *aluxes*, o por lo menos no es la principal forma humana de relacionarse con dichos seres. Es posible que este modelo de relación entre ambos colectivos haya tenido como influencia la dinámica que vivía en las haciendas, particularmente en cómo se percibía la familia del hacendado. Se piensa que las familias *alux* conforman poblaciones que habitan en los cerros, apartados de la población maya, de acceso sólo para algunos. Se llega a decir que los *aluxes* son como los trabajadores de las

familias. Ellos entregan su trabajo y, por su parte, la familia humana les entrega la comida ritual para que sigan trabajando. Manteniendo así una relación de patrón y trabajador. Esta conceptualización habla de la convivencia de la población maya con un grupo dominante. En la dinámica social durante la vida en torno a las haciendas, la cual duro más de tres siglos, los mayas establecieron rasgos de identidad a partir de lo que observaban.

Los campesinos mayas requieren de seres auxiliares con los cuales han establecido una relación regida por el intercambio que formaliza un pacto entre los humanos y los *aluxes*. Relación que puede convertirse en depredación. Sin embargo, hay mecanismos que detienen el proceso de depredación para mantener permanentemente la entrega de dones. Sin embargo, el rapto de las personas o la enfermedad presentada por los *aluxes* y otras entidades son para su consumo, lo que indica que los seres de viento tienen un origen devorador y son los humanos los que tienen la responsabilidad de controlar dicha capacidad por medio de una alianza. Es posible que las entidades entreguen a uno de sus vientos para que habite en el cuerpo del *alux*, o *sáastun* (objeto ritual del *j'men*), y de esa forma se estará equilibrando la relación de intercambio formal de energía vital. A pesar de que contamos con algunos datos al respecto, debe explorarse aún más, pues la etnografía maya en general carece de información que permitan afirmar dicha interpretación.

Por último, las narraciones en que se describen aspectos de transposición de la coesencia, tanto humana como animal, no provienen exclusivamente del ámbito de los cazadores.<sup>214</sup> A pesar de que las narraciones provienen de diferentes ámbitos de acción humana, de ninguna forma se pueden considerar distantes pues todas las actividades están entrelazadas conceptualmente. La narrativa en la que se basa este trabajo, por ejemplo, proviene de narradores que realizan diversas actividades a la vez, como la agricultura, la cacería, la recolección, y algunas veces, también la ganadería. De modo que aunque se diga que los *aluxes* son enterrados en la milpa para que trabaje en ésta, así como las personas, los *aluxes* trabajarían en todos los otros ámbitos de actividad de los campesinos. Es posible decir, que la milpa es el referente en el monte del resto de las otras actividades, a partir de ésta se organiza el espacio, el alimento y se completa la dinámica de los mayas.

---

<sup>214</sup>Roberto Martínez G: “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz de animismo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, núm. 2, 2010, p. 262.

Finalmente, los *aluxes*, como seres no humanos, son conformados con un doble cuerpo, uno material que pudiera ser la figurilla o, en el caso de Nunkiní, el viento únicamente. El otro es el cuerpo social. Un cuerpo construido socialmente a través del lenguaje. Los *aluxes* son vientos a los que les construye un cuerpo discursivo con las características que la sociedad necesita de sus intermediarios con la naturaleza.



## Capítulo IV

### El ganado y su construcción en el sistema cosmológico

#### Algunos aspectos del ganado a partir de la cosmovisión maya

Con el establecimiento de las haciendas en el territorio maya, se generaron cambios culturales bruscos no sólo por la presencia de los hacendados, sino por la dinámica que se imponía con la nueva organización social. La población maya estuvo involucrada en esa dinámica por lo que familiarizarse con todos los elementos traídos por los hacendados fue muy generalizado en la región, aunque las comunidades fueron parte de la dinámica hacendaria en diferentes niveles de relación. Por ejemplo, algunas comunidades fueron formadas en torno a las haciendas, teniendo relación en la mayor parte de las actividades laborales que imponían los patrones. Los trabajadores de las haciendas se trasladaban de pueblos cercanos para emplearse eventualmente, pero no vivían en los centros hacendarios.<sup>215</sup> Esta situación generaba una cierta libertad para los indígenas. Sin embargo, independientemente de su situación laboral, todos los pueblos mayas participaban en las festividades religiosas impulsadas por los hacendados.

La mayor parte de los elementos asociados a las haciendas y estancias ganaderas,<sup>216</sup> desde su establecimiento, tuvieron un fuerte impacto en la vida maya. Santiago Domínguez Aké, al referirse a lo dicho por Robert Patch, menciona que las primeras estancias ganaderas se establecieron en la Península en 1630.<sup>217</sup> Se establecieron con gran auge porque, según señala Cristina García Bernal, debido al fracaso de las primeras

---

<sup>215</sup> Ver en M. Carmen Orihuela G: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná...* Ob. cit. 2010.

<sup>216</sup> Las estancias eran unidades de explotación ganadera mientras que las haciendas eran unidades de producción mixta, agrícola y ganadera. M. Cristina García Bernal: *Desarrollo agrario en el Yucatán Colonial*. Mérida: UADY, 2006, p. 286.

<sup>217</sup> Santiago Domínguez Aké: *La milpa en Mxupip*. México: Dirección General de Culturas Populares, 1996, p. 133.



explotaciones agrícolas en la península, y a que en las encomiendas la ganadería representaba una oportunidad de prosperidad económica.<sup>218</sup> Piedad Peniche Rivero menciona que fue a finales del siglo XVI cuando la población indígena ya estaba en decremento cuando se establecieron las estancias ganaderas alrededor de las grandes ciudades dando abastecimiento de carne a la población española y a los mercados urbanos, incluso producían cuero, cebo y productos de henequén como cuerdas y sogas para la vaquería y la navegación. Las estancias ocupaban terrenos baldíos que les eran innecesarios a las comunidades mayas. Se convirtieron en estancias maicero ganaderas hasta el siglo XVIII. Esto por las razones que explica Peniche Rivero:

[h]acia 1750, la situación cambió drásticamente cuando la tendencia poblacional se invirtió de manera sostenida hasta 1847: el maíz comenzó a escasear haciendo imperioso su cultivo e incluso su importación de Nueva Orleans. Así, entre 1813-1846, su precio se cuadruplicó y los gobernadores ordenaron que cada campesino sembrase por lo menos 60 mecates de milpa anuales, mandato que llegó a hacerse extensivo a los españoles. Entonces, bajo el dominio hispano, las estancias se fueron convirtiendo en haciendas milperas de maíz, pero sin abandonar la ganadería. Esta vez, el cambio agrario se realizó a costa de las tierras de las comunidades, las que también tuvieron que expulsar población hacia esas haciendas que transformaron el paisaje rural yucateco.<sup>219</sup>

El florecimiento de la industria henequenera fue posterior a las haciendas maiceras, el cual comenzó a partir de 1880. Mostrándose un incremento en la siembra de agave y perfeccionamiento de las maquinas desfibradoras.<sup>220</sup>

Todos los animales, caballos, cerdos y toros, traídos por los españoles, fueron intensamente utilizados en las dinámicas económicas, alimentarias y rituales los mayas. Aunque, quizá, uno los animales que incursionó con una serie de signos propios y asignados en la cosmovisión maya fue el ganado vacuno. El ganado incursiona en la zona maya con la llegada de los españoles. Con el establecimiento de las estancias ganaderas se comenzó a tener una familiarización con el ganado.

Bracamonte, basado en Patch, menciona que el desarrollo agrario de la Península tuvo una secuencia que comenzó con la estancia regional, después la hacienda ganadero-maicera y finalmente la hacienda henequenera.<sup>221</sup> Con la transformación de dichas unidades

---

<sup>218</sup> M. Cristina García Bernal: *Desarrollo agrario en el Yucatán Colonial...* Ob. cit., págs. 14-15.

<sup>219</sup> Piedad Peniche R: *La historia secreta de la hacienda henequenera de Yucatán...* Ob. cit., p. 23.

<sup>220</sup> *Ídem.*

<sup>221</sup> Pedro Bracamonte y S: “La hacienda y el ganado...” Ob. cit. p. 97.

económicas también se modificaron la propiedad, el uso de los terrenos y los asentamientos. Así lo asegura Cristina García Bernal cuando dice que “buena parte de las estancias habían dejado de ser meras unidades económicas y se habían convertido en auténticas unidades sociales”<sup>222</sup> La población maya establecida en derredor a las haciendas comenzó a desarrollar una dinámica cotidiana que giraba en torno a las reglas establecidas por los hacendados. Se estableció una dinámica de privatización de las tierras y uso de los recursos dentro de sus terrenos como fuentes de agua, además de la prohibición de la caza.<sup>223</sup>

Todo lo anterior propició una dinámica social que modificó profundamente la estructura social y concepciones de identidad, pues la población resaltó su condición de milpero y ocultó su actividad de cazador. Además, señala Cristina García Bernal que

el desarrollo ganadero acabaría afianzándose en Yucatán, de tal modo que las estancias iniciarían la transición de la economía tributaria a una economía de mercado. Esto acarrearía, a su vez, un profundo cambio en la estructura laboral y, en consecuencia, en el mundo indígena, al corromper su cohesión interna mediante la creciente incorporación de los indios a las estancias.<sup>224</sup>

Por la diversificación del trabajo, el cultivo del henequén<sup>225</sup> y la crianza del ganado vacuno tuvieron un fuerte impacto en la vida social maya, así como en sus creencias. Las costumbres festivas que los hacendados implementaron entre los trabajadores mayas, principalmente las religiosas, se continúan practicando con un importante arraigo en las comunidades. Los hacendados implementaron festividades que solían realizar en Europa. Obligando a la población indígena a participar en el festejo a los santos, festividades que incluían procesiones y corridas de toros.

En la época del establecimiento de las haciendas en la península, el ganado fue asociado a los patrones y a la riqueza. Con el tiempo y después de la caída de las haciendas el ganado dejó de ser vinculado a los ricos hacendados únicamente, pues las familias mayas

---

<sup>222</sup> M. Cristina García Bernal: *Desarrollo agrario en el Yucatán colonial...* Ob. cit. p. 250.

<sup>223</sup> P. Bracamonte: “La hacienda y el ganado...” Ob. cit. p. 97

<sup>224</sup> M. Cristina García Bernal. *Desarrollo agrario en el Yucatán colonial...* Ob. cit. p. 250.

<sup>225</sup> En algunos testimonios se afirma que dentro de las haciendas el cultivo oficial era del henequén, aunque también se cultivaba maíz. No obstante, los trabajadores, en sus tiempos libres, seguían cultivando sus propias milpas para el sustento familiar, lo que permitió que los mayas no dejaran sus actividades tradicionales como la cacería, rituales agrícolas y de caza, por ejemplo.

tenían algunas cabezas en sus terrenos con una dinámica particular. Estos terrenos generalmente estaban cerca de los pueblos, pero fuera de estos.

Santiago Domínguez Aké comenta que el ganado es uno de los animales que se alimentaba de la milpa. Esto porque se acostumbraba a tener a los animales libres en el monte. Del conflicto que se originaba entre los ejidatarios por dicha causa surgieron diversos problemas comunitarios, pues el ganado llegaba a dañar los cultivos. Por ésta y otras razones el gobernador de Yucatán Carlos Loret de Mola Medíz (1970-1976) decretó la ley ganadera en 1973 que obligaba a los ejidatarios ganaderos a cercar los montes para el pastoreo de sus animales. Al verse reducidos los terrenos de pastoreo, los campesinos se vieron obligados a vender sus animales.<sup>226</sup> Así, actualmente no son muchas las familias que poseen ganado y éstas cuentan con pocos animales. La manera en que se organiza al ganado está condicionada por el manejo dado a los terrenos de dominio de la comunidad. En el caso de la comunidad maya de Maxupip, como debió ser para la mayoría de la población maya, a las personas que solamente trabajan la milpa les resultó benéfica la ley pues los daños a sus cultivos se redujeron considerablemente.<sup>227</sup>

En la actualidad, muchas veces son ranchos o *kaajtali*, lugares que cuentan con una fuente de agua donde se tiene al ganado, cuando éste es numeroso. Es frecuente encontrar a familias que se han trasladado a vivir en los ranchos apartados del pueblo para tener control del ganado y la milpa. En otros casos como Chumayel, Yucatán, el ganado se deja libre en el monte ejidal, así como se encuentran los venados. Se deja vivir como animales del monte por semanas y después de un tiempo regresan solos a buscar agua y comida. Aunque también pueden ir los ganaderos a buscarlos. Según Boccara, no se sale a buscarlos sin antes pedirle autorización al “señor de los ganados”.<sup>228</sup> Al señor del ganado se le conoce como Juan Tul: Juan es un nombre utilizado con mucha frecuencia para nombrar a los seres que aparecen en la cultura maya en una época relativamente reciente. *Tul* debe distinguirse de *t’ul*, pues en lengua maya este último refiere al conejo, mientras que *tul* no tiene una referente claro en el idioma.

Algunos principios mitológicos que dan sentido al ganado y pueden distinguirse al hacer una revisión histórica sobre el Señor del ganado que es su dueño y su cuidador. Por lo

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>227</sup> *Ídem.*

<sup>228</sup> M. Boccara, Ob. cit. p. 56.

que para comprender mejor el proceso de histórico de la conformación conceptual del ganado entre los mayas es preciso remontarnos al tiempo en que se hizo presente la figura del ganado en el territorio maya. En otras palabras, el contexto social en que incursionó el ganado a la vida maya puede mostrar con qué valores sociales y cosmológicos se insertó ese animal a la realidad social que planteaba la colonia. El ganado pudo entrar en la dinámica maya a través de la imagen que se tenía de los animales antes conocidos, pero también en una nueva realidad social. En la Colonia se introdujeron elementos como el diablo, animales, el dinero, festividades religiosas, santos y diversos valores sociales que, pudieron haber sido interpretados a través de su propia concepción del mundo.

El ganado no sólo incursionó en la cosmovisión maya adaptándose a los rituales tradicionales, sino que generó una ritualidad propia, por ejemplo con la corrida de toros y las festividades traídas de Europa. De forma que seguir los aspectos culturales, simbólicos, rituales y cosmológicos en que se incluyó al ganado puede ser un problema muy amplio. No obstante, muchos de esos aspectos pueden ser abordados a través de la figura que surgió con el contacto del ganado con la población maya. La figura es un ser conocido como el cuidador o señor del ganado y se le llamó Juan Tul. Este ser es descrito por la mayor parte de la población maya como un ser de viento; y en su conformación simbólica muestra una fuerte asociación al señor de los venados. Siendo la incursión del ganado en la península en el siglo XVI con las estancias ganaderas, época relativamente temprana en referencia a la época colonial.

El ganado vacuno nos puede conducir hacia la comprensión de elemento que conectó formas rituales y tradicionales de forma congruente. El Juan Tul, señor del ganado, forma parte de los personajes que se conformaron con elementos propios de la cosmovisión de la cultura ibérica y de la cultura maya. Aunque, de forma contraria, el ganado podría ser el elemento que origino la interrupción de las concepciones tradicionales para generar un configuración distinta sobre el mundo. Vayamos pues, a conocer algunos datos que nos permitan identificar mejor el problema de la construcción conceptual del ganado entre los mayas.

Para explorar la relación que se generó con dicho animal nos basaremos en el género narrativo apegado a la ganadería. Éste muestra la forma en que se integraron dos aspectos culturales, el maya y el español. En relación con el ganado, la población maya

cuenta con una compleja mitología. En ésta se encuentran elementos entremezclados de ambas culturas de contacto. La complejidad del problema supone identificar cuáles son los rasgos simbólicos que se vieron adoptados y cuáles fueron sustituidos. Buscaré sostener esta afirmación con la información que se presenta a continuación.

Al parecer, desde la llegada del ganado a la tierra maya se le relacionó con animales con una gran carga significativa, tales como el venado y la serpiente. Boccara menciona que a la llegada del ganado vacuno se le identificó como una especie de venado, de tal forma que se le llamó *kastelan kej* (venado castellano) en alusión a su procedencia; o *ah xulub kej* (venado del demonio), por sus cuernos.<sup>229</sup> La relación del ganado con el venado se mantuvo fuertemente vinculada a la vida cotidiana. Ésta se muestra en distintos rasgos de la cultura. Por su parte, la asociación del ganado con la serpiente se cristalizó en la mitología más antigua, de un uso no habitual pero igualmente significativa.

Como lo identifica Michel Boccara, el ganado y su cuidador tienen una fuerte asociación con la riqueza y, por ende, con el diablo.<sup>230</sup> Debido a esto, Juan Tul, su dueño, es conceptualizado como un ser animal y humano. Dualidad que caracteriza a otros seres de la mitología maya. Por ejemplo, el mismo señor de los venados.

El señor o dueño del ganado lleva el nombre de Juan Tul. Particularmente el nombre de Juan es coincidente con otros seres relacionados con aspectos del monte. Este es el caso del famoso Juan del Monte, un ser con forma humana que surgió en la época de mayor extracción de chicle y que es identificado como el cuidador de los bosques de chicle. Aunque ya terminó esa época, Juan del Monte sigue estando muy presente en las narraciones mayas como un cuidador de la selva o del monte. Volviendo al caso de Juan Tul, éste es un ser que se configura de forma excepcional. Si bien, el nombre es el mismo en toda la región maya la narrativa lo refiere con formas muy diversas. Veamos algunos casos.

En Santa Cruz Exhacienda en Campeche, encontré una de las versiones menos difundida sobre Juan Tul. En esa comunidad nuestro personaje es pensado como el cuidador del ganado. Se le llegaba a ver muy cercano a sus corrales. Se le describía como

---

<sup>229</sup> Michel Boccara. *H-Juan Tul metnal. Mitología del ganado y del dinero*. Enciclopedia de la mitología yucateca. Los laberintos sonoros, Tomo 4. Paris: Anthropos, 2002, p. 55.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 55.

La relación del ganado con el dinero y el diablo no será abordada en este trabajo, pues en el trabajo etnográfico que realicé no encontré narrativa en la que ocupara una posición central dicha problemática

un animal apenas imaginable. Decían que era como un caballo de cola larga y peluda, así como una hoja de palma de coco. En Nunkiní se dice que es un ganado grande y negro. Más grande que el resto del ganado. En ambos casos es un animal de viento. En el caso del cuidador del ganado no tiene un lugar particular en donde habitar, aunque también anda en movimiento por lo que también tiene sus caminos.

Existen otras versiones narrativas que provocan la reflexión en cuanto a la forma en que el ganado se incorporó coherentemente a la conformación cultural establecida en la población maya. En la lógica mesoamericana los animales tienen un cuidador o dueño así como lo tiene el resto de los elementos de la naturaleza. En el área maya surgió un ser con aspecto de animal y, a veces, de humano, que es cuidador y protector del ganado. Este cuidador de los ganados se ha incorporado a la mitología maya. Así lo muestra un ritual descrito en Yaxché, Quintana Roo. En dicha comunidad se explica que se escoge un ganado fuerte y joven para hacerlo Juan Tul (el cuidador de los ganados) por medio de un ritual. Ese *wakax* (ganado) será escogido para ser el líder de sus animales que lo obedecerán siempre.

Veamos cómo se escoge a uno de los toros para ser el cuidador. A este se le otorga ritualmente la capacidad de ser el más hábil de los animales. Éste es Juan Tul y será un ayudante de los propietarios del ganado.

Dicho ritual y algunas de sus características se describen en las siguientes frases:

*... [Se] agarra una mata de sipiche<sup>231</sup>, es un árbol. Se amarran las jícaras llenas de saka', se amarran de la mata del árbol.*

*Se dice así, que, wakp'éel; que estén wakwakp'éel; waxakp'éel; óox, óoxlajun, que...*

*Hasta que llegar hasta donde se dice ¡Jay! Bolonp'éel.*

*Es 9, allí donde llega de los nueve que están atendiendo empieza ya a bajar otra vez, de lo que sea dentro de los 9, 9 veces como bendición empiezan a bajar otra vez; junpúul<sup>232</sup>, ja'aka'achóol<sup>233</sup>, óoxchóol<sup>234</sup>, kanchóol.*

*Entonces luego dice, y al terminar de eso [dices]: ts'o'oki[l] tuláak[a]l [l]e k'ubko'on ti' teech ti ka'a sutko'on ta wook'ol ba'ax tik meeto'ona', teche' kanant [l]e beya', kanant tuláak[a]l [l]e je'ela', teche' kanant u yuumil le alak'o'obo', kanant le alak'o'obo' mun bino'[ob] ti' áaktun, mun bino'[ob] ti' jomch'e'en, mun*

<sup>231</sup> Tsipché es un árbol al que se le atribuye la capacidad de sacar los vientos del cuerpo. Es una planta utilizada constantemente en los rituales.

<sup>232</sup> 1 vez [se hace algo], púul es el clasificador para contar veces.

<sup>233</sup> Dos vueltas, chóol es el clasificador para contar vueltas como para amarrar algo.

<sup>234</sup> 3 vueltas.

*bino'[ob] ti' esque, mun k'a'al u jaanlo', mun taasalo'[ob] ich kajta[l]; tuláak[a]l le je'elo' ki[k] k'ubik ta cuenta teche', a walak'o'obo' ki[k] p'atiktech a kanante[j]. Entonces, ti' je'[el] túuno' pues kia'ako' biine' "Pues ya". Esque, leti'obe', le, [l]e, le ku encargarta'al como nojchil le alak'o'[ob] beyo', leti' laj kanantik tu ba' paach biine' [l]e tu'ux ku k'a'al le alambres beyo' leti' u laj, u yalak' leti' ku usartik, pero wa ku k'u'ubu[l]ti'o' k'as ka a'alak –Teche' ma' cha'ak u bin– yaan horae' yaan u ka'a suut ich kajta[l], le beyo' túuno' ma' utsi'.*

*Entonces [l]e túun kia'ala[l] beyo': –Teche' kananten xen tu ts'ook a meyaj'e'ex ka taale'ex tuláak[a]le'ex in k'aam[i]k a alak'e'ex, tuláaka[l] ich corral ka bent a na[j], in pa'ako'onech yéet[el] a walak'o' tuláak[a]lo' beyo'. Ya está.*

*[L]e beyo'[l]e, pero u meyaj túun [l]e jmeeno', le te' jmeen meetik [l]e beyo'. Entonces [l]e beyo' túuno' estén, kia'ako' biine' [l]e Juan Tuul ku ts'aablo' ku encargarta'a[l] yéet[el] u bo'oy, [l]e bo'oy ku ts'aaba[l]ti' le te' xya'ax che'o', lo que es el mata de ceibo. Entonces le te' xya'ax che' ku ts'aaba[l]ti'o' tia'a[l] biin u, u juntar biin u yaalak'o'[ob] beya', ti' biin ku bo'oyt[i]kuba'ob leti' más apare[cer] ciencia leti' yaanti'e', le te' bo'oyo'. Pero leti'e' esquen, u encargarkuba[j] yéet[el] u yalak'o'obe' yo'osal beyo' mix tun bin le alako'[ob] áaktuno' tumen leti' u ts'amubaj u kanante[j], pero u k'aaba' beyo' Juan Tuul ¿Ta na'ata[j]?<sup>235</sup>*

... [Se] agarra una mata de *sipiche*<sup>236</sup>, es un árbol. Se amarran las jícaras llenas de saka', se amarran de la mata del árbol.

Se dice así, que 6, que 7, 8, 13<sup>237</sup>, que...

Hasta llegar a donde se dice 9.

Es 9, allí donde llega de los nueves que están atendiendo empieza ya a bajar otra vez, de lo que sea dentro de los nueve. Nueve veces como bendición empiezan a bajar otra vez; *junpúul*<sup>238</sup>, *ja'aka'achóol*<sup>239</sup>, *óoxchóol*<sup>240</sup>, *kanchóol*.<sup>241</sup>

Entonces luego, al terminar de eso, se dice ya te entregamos todo a ti para que nos retribuyas lo que estamos haciendo. Tú cuida así, protege a todos estos. Tú cuida al dueño<sup>242</sup> de los animales [domésticos]<sup>243</sup>. Cuida que los animales no se caigan en cuevas, no se caigan en pozos profundos, no se caigan en estén, no se les atore la comida, no se los lleven al pueblo. Todo eso lo encargamos a tu cuenta, te dejamos a cuidar a tus animales. Entonces es eso lo que dicen: –Pues ya–.

Es que, ellos, se lo encargan como el principal de los animales domésticos. Él cuida los alrededores donde se cierra con alambres. Así él cuida todo. Él usa a sus animales, pero si se encargan mal. Se dice –tú no dejes que se vayan– en ocasiones regresan dentro del pueblo, y eso no es bueno.

<sup>235</sup> Narración de Francico May† habitante de Yaxché, Quintana Roo. Mayo 2012. Don Francisco murió en el enero de 2015. Transcripción y traducción de Eli Casanova.

<sup>236</sup> Tsipché es un árbol al que se le atribuye la capacidad de sacar los vientos del cuerpo. Es una planta utilizada constantemente en los rituales.

<sup>237</sup> El narrador utilizó el numeral óoxlajun, trece, aunque después explicaba que se llegaba hasta nueve. Posiblemente, se deba a que no se conozca el numeral pero se utilice en la forma ritual.

<sup>238</sup> 1 vez [se hace algo], púul es el clasificador para contar veces.

<sup>239</sup> Dos vueltas, chóol es el clasificador para contar vueltas como para amarrar algo.

<sup>240</sup> 3 vueltas.

<sup>241</sup> 4 vueltas.

<sup>242</sup> En este caso, el dueño o señor del ganado es humano.

<sup>243</sup> En el idioma maya se utiliza *alak* como clasificador para animales domésticos o que son criados por un dueño.

Entonces lo que se dice es así –tú cuidame que vayan a terminar su trabajo para que después vengan todos y yo reciba a sus animales. Todo en el corral es tu casa, te esperamos con tus animales y así todo. Ya está.

Eso, así, es el trabajo del *j'meen*, el *j'meen* hace esas cosas. Entonces, así se dice. Así, el Juan Tuul se pone para que le encarguen [los animales] en la sombra. La sombra que se le pone es la ceiba, lo que es la mata de ceibo. Entonces el ceibo se pone para que se junten los animales [domésticos], pues allí se hacen sombra [se esconden del sol]. Él parece como que tiene ciencia, y que es la sombra. Pero él se encarga de sus animales [domésticos] para que no se caigan en las cuevas. Porque él se pone para cuidarlos, pero su nombre es Juan Tuul. ¿Lo entendiste?<sup>244</sup>

Además, don Francisco agrega que

[...] cada tres años se cambia el ganado [Juan Tul], así como va creciendo se cambia. Se cambia cada cierto tiempo como a las autoridades. Hace tiempo cuando lo hizo mi papá, el Juan Tul se amarró en el centro del corral en una mata de ceibo. Después vino el *j'men* bendiciendo. Después de todos los trabajos que hicieron, como a las cuatro de mañana, se deja ir a los ganados y al Juan Tul. Es una enseñanza. Se va un kilometro para que conozca el camino y regresa. Y así regresa por el mismo camino. El Juan Tul es un encargado, entonces nada más grita y todos lo obedecen. Haz de cuenta que es un mayordomo de todos los ganados. Él manda más que nadie.<sup>245</sup>

La narrativa de Yaxché describe que el Juan Tul “se hace”. Es decir, el Juan Tul es creado por medio de un ritual que consiste en elegir a uno de los toros más grandes del corral para que sea éste el que se encargue de cuidar al resto del ganado. El toro elegido para ser Juan Tul, será el que manda más que cualquier otro. A este toro también se le llama “Juan *yum maak* (Juan Señor persona) de los ganados”. Durante el ritual se entrega bebida de maíz en nueve jícaras pequeñas colgadas en un árbol de *tsipché*, y se le pronuncian rezos al *yum maak*. Por medio del mensaje ritual se le explica al toro, o al viento que tomara el cuerpo de toro, lo que estará encargado de hacer. Posteriormente, se le dan a comer las nueve jícaras de alimento. Es importante señalar que este toro se tiene amarrado de un Yaxché (ceiba). A partir del ritual se convertirá en un “*yumil wakax*, Señor de los ganados”. Ese toro durará tres años siendo Juan Tul. Al cabo de ese tiempo se repetirá el ritual para hacer otro cuidador del ganado como relevo.

---

<sup>244</sup> Texto recopilado en Yaxché, Quintana Roo en marzo de 2012. Francisco May. Transcripción y traducción de Eli Casanova.

<sup>245</sup> Texto recopilado en español. Francisco May, habitante de Yaxché, Quintana Roo. Marzo de 2012.



Después de que el ganadero hizo la ofrenda, el ganado elegido como cuidador “grita para llamar a los toros” para que no se pierdan en el monte o que no brinquen el alambrado de su corral. Todos los toros obedecen. Es como un “mayordomo”.<sup>246</sup> Al toro elegido le toca ser el principal de los ganados, pues durante el ritual se le dice lo que debe evitar que le pase al resto de los animales del corral. Juan Tul cuida y protege al ganado. Se dice que ayuda a los ganaderos a cuidarlos, pues se encarga de mantener el orden entre los otros toros del corral. Así lo hace cuando el ganadero le pide al animal que llame al resto del ganado para reunirlos alrededor del ceibo. Se dice que una vez que se tiene a Juan Tul se puede observar como éste junta rápidamente al resto de los toros.

En la comunidad de Yaxché, es necesario hacer ritualmente un “dueño” espiritual de los ganados que cuide de éstos tomando como modelo al señor de los venados. A pesar de que se le concoe a Juan Tul como un mayordomo, haciendo referencia al modelo hacendario, éste es un ser que cumple la función de ayudante del ganadero. Es decir, el trabajo del animal será hacer cumplir las indicaciones del ganadero.

El mensaje que se envía muestra que la forma en que se construye la organización de los toros es muy semejante a la organización social maya. Esto hace haciendo muy semejante a los toros con los seres humanos en el sentido de la organización basada en una estructura social hacendaria. Asimismo, se menciona un dirigente como mayordomo al igual que sucedía en las haciendas. Haciendo referencia también a la dinámica señalada, el ganado deberá tener como centro a la gran ceiba de la misma manera que sucedía entre los mayas antiguamente.

El Juan Tul es uno de los mismos animales del corral al que se le otorgan cualidades de persona, tales como la agencia. El ritual para hacer a un Juan Tul deja ver que el ganado requería un cuidador con las mismas características que los animales del monte. Las encomiendas al Juan Tul designadas por medio de los rezos son claras, cuidar al ganado, llevarlo a la aguada, reunirlo alrededor de la ceiba. Notemos, también, que la ceiba<sup>247</sup> es el

---

<sup>246</sup> Se le llamaba mayordomo a los trabajadores de los hacendados que hablaban maya pero eran los que hacían llegar a los *macehuales* las ordenes de los patrones, de igual forma propinaban los castigos a los trabajadores.

<sup>247</sup> La ceiba es un árbol de importantes significados en la tradición maya. En todos los pueblos se tiene una gran ceiba en el centro. El árbol es representado desde época ancestral como eje del universo por sus grandes raíces y ramas. Asimismo, la ceiba es pensada como un cuerpo humano porque sus grandes ramas muestran ser los brazos, es por ello que ha sido referida en diversos relatos como la representación de Jesucristo. Narrativa de Nunkiní y pueblos aledaños.

lugar de reunión del ganado de la misma forma que los poblados mayas tenían como centro de los poblados a una ceiba. También, la ceiba marca el centro de la escenificación de la corrida de toros, como veremos adelante. Después de cierto tiempo el Juan Tul deja de cuidar al ganado y los animales empiezan a morir por lo que se tiene que renovar el ritual de *siiskunt u óol* (literalmente es enfriar el ánimo, pero la frase tiene el sentido de calmar o refrescar por medio de una bebida a los vientos que empiezan a enfermar a los animales).

El ganado, conceptualizado por los mayas como un animal semejante al venado, se piensa como salvaje. Son animales que no son dominados, ni tienen dependencia total con ser humano, ya que no son animales domésticos, sino que lo son del Juan Tul. Con el mensaje que se describe en la narración expuesta antes, vemos que se busca hacer al ganado un animal domesticado. Es decir, se ordena al Juan Tul, toro dominante, hacer que los otros toros y vacas respeten las formas de control humano que se tienen hacia otros animales como las aves de corral o los cerdos. Con la práctica del ritual el ganado se convierte en un animal domesticado por un líder humanizado. Se busca que se sujete a las normas de los ganaderos. Esto es, permanecer en el mismo lugar, no lastimarse con el alambrado, ir ordenadamente al pozo de agua, reconocer el camino para regresar al corral y reunirse bajo la sombra de la ceiba como lo hacen las personas.

Otra versión que nos arroja un importante dato sobre la forma de pensar la figura del Juan Tul y del ganado en la cosmovisión maya fue recogida en Nunkiní. En esta narración se describe lo siguiente

... ves que viene un toro negro, grande, pero es puro *ik'* (viento)... El dueño de los venados es el *alux*. [El] *yumil keh* (señor de los venados), no es. Él es como el semental de los venados, como un ganado [al] que [le] compra su semental. Sí, pasa allá [donde] pasan los ganados. Se llama Juan Tul, es aire. Cuando pasa allá, y ¿cómo? Uta... cada año tiene becerros, está bueno su rancho. Pero [es] su camino de Juan Tul donde haces tu rancho. Si lo quieres ver tienes que hacer pendejadas [o rituales] para que lo veas.

Si no es su camino sí llega a tu rancho, pero no todo el tiempo. Hasta de vez en cuando llega a visitar tu rancho. Pero donde está cerca su camino... Es como un rancho que tiene 300 ganados, pero bonitos sus becerros, pero está allá Juan Tul. El Juan Tul es *tata wakax* (papá del ganado), lo mismo pasa con el venado. [El Juan Tul] es el semental de los ganados.<sup>248</sup>

---

<sup>248</sup> Juan ko, Nunkiní, Campeche. Julio de 2013.

El Juan Tul es un ser concebido como señor del ganado, lo que quiere decir que es el progenitor de los animales. En la narración se muestra que la cualidad principal del Juan Tul es ser el papá del ganado, poniendo quizá, como una implicación de ello, el ser su cuidador o protector. Se le piensa como un ser de viento que puede preñar a las vacas.

La información que nos proporciona don Juan nos ayuda a precisar cómo son pensados los señores de los animales: como los progenitores. De ahí que los cuiden, los protejan y que los entreguen para ser cazados, como sucede con el señor de los venados.

Por otra parte, la vida festiva de las haciendas incluía la corrida de toros. Ésta sigue siendo para las comunidades mayas una de las principales actividades de celebración comunitaria. Sin embargo, los mayas dieron un sentido muy particular a las corridas, en las que se toma al ganado como un animal ritual. Al animal se le prepara desde antes de la corrida para que tenga un buen desempeño en el ruedo. Se requiere que en la corrida los toros sean fuertes y bravos. Para ello se les realiza un ritual del *jets' lu'um* (asentar la tierra), en el cual el toro es sustituido por las aves domésticas. Este ritual tiene la finalidad de fortalecer al ganado. El *jets lu'um* es un ritual para fortalecer el terreno donde se encuentra el ganado. Por medio del ritual se alimenta a las potencias de la tierra para que éstas dejen que los animales crezcan y no enfermen. Vemos que en este caso es a los vientos a los que se alimenta. Los vientos enferman a los animales e impiden el fortalecimiento del ganado. Por ello se debe alimentarlos.

Éste es uno de los rituales más enigmáticos practicados por los mayas. Se realiza enterrando algunos elementos y alimento en la tierra. Generalmente entre todos los elementos que son enterrados está un animal con vida. Hay casos en que en vez de enterrar a un animal con vida, simplemente se deja derramar su sangre sobre el terreno. El animal más común utilizado en este ritual es el guajolote o la gallina. No obstante, en algunas zonas mayas se realiza el ritual utilizando a un *wakax* (toro). Al ganado se le hace partícipe de los rituales *jets lu'um* para fortalecer a tierra.

En el ritual de *jets lu'um* (asentar la tierra o el terreno) no es posible hablar de una sustitución de símbolos que evoquen a una sustitución del guajolote por el ganado, pues tal ritual es utilizado para fortalecer el ganado al alimentar primero a las potencias de la tierra, que son las que darán vitalidad y fortaleza a los animales domesticados. La finalidad del ritual es tener un ganado fuerte. Esto no es posible conseguirlo sin haber alimentado antes

a las potencias de la tierra. Para lograr animales fuertes se toma el procedimiento ya conocido que es alimentar para “aquietar o asentar” a los vientos de la tierra. Con este trabajo ritual se detiene la necesidad de los vientos de devoradora.

Por otro lado, una de las actividades festivas mayas de mayor interés y alegría para los pobladores son las corridas de toros. La población espera que en el ruedo sean fuertes y enfrenten a los toreros con bravura. Para que esto suceda se hace el *jets lu'um*. Este ritual se realiza cuando la tierra empieza a perder fuerza. Esto se hace evidente por el debilitamiento de los animales del terreno. Estos comienzan a enfermar o morir, haciendo necesario “hacer vivir al terreno” o darle su *k'eex* o cambio. En el caso de algunas comunidades mayas, a la vez que se realiza el *jets lu'um* con las aves, también se practica con un toro. Pero este último se hace con algunas particularidades. Por mencionar algunas, el ritual se hace de noche y se mata un toro enterrando la cabeza en el centro del terreno. Todo ello realizado de forma ritual por lo que debe estar acompañado de rezos y de los alimentos a base de maíz.

Sin dejar de lado la importancia económica que tiene el ganado para la población maya,<sup>249</sup> aquí vamos a centrarnos en los aspectos cosmológicos en que se encuentran dichos animales. En torno al ganado se realiza una compleja actividad ritual. El objetivo anunciado por los propios mayas es hacer que el ganado muestre fuerza y bravura en la corrida de toros. La importancia de esta última está basada en concepciones simbólicas que no son del todo claras, por lo que tenemos que recurrir a la interpretación de múltiples aspectos de ésta para tratar de ver el alcance que tiene como generadora de sentidos.

Conozcamos algunos antecedentes de las formas simbólicas relacionadas con el ganado y que quizá estén expresadas de forma no evidente en la corrida de toros. Ya Michel Boccara, basado en algunos relatos, identificó que el toro pudo haber sustituido simbólicamente a la serpiente en las concepciones mayas. Aquí expondré un relato muy difundido en la comunidad de Nunkiní y que concuerda con lo explicado por Boccara. Se trata de un relato que remite a la iniciación de los especialistas rituales. El relato expresa que la persona que desean pasar por un proceso de iniciación de especialista ritual deben

---

<sup>249</sup> En las comunidades mayas se pueden identificar dos niveles sociales: los ricos y los pobres. A los primeros se les conoce como los que tienen cabezas de ganado o tienen tienda, mientras que a los pobres como los que únicamente se sostienen únicamente cultivando la milpa. Véase en: Alicia Re Cruz: “Una comunidad maya de Yucatán: transformación social y expresión simbólica”, en *Revista española de Antropología Americana*. Madrid: Servicio de publicaciones, 26, 1996, p. 177.

entrar por las fauces de una serpiente y salir excretada por su parte trasera,<sup>250</sup> tras vencer nueve pruebas que dentro de la serpiente se le presentaran al iniciado. De la misma forma en que se narra en este mito que la serpiente es el ser que permite la transición de una condición a otra, se utiliza la misma trama narrativa sustituyendo a la serpiente con el toro, mostrándolo como el animal a través del cual se tienen que pasar las pruebas para la iniciación.

En ese mismo contexto narrativo encontramos que no sólo los iniciados de especialistas rituales son los que deben pasar la prueba frente al toro o serpiente, sino que también el torero debe enfrentarse a las pruebas que le ofrecen estos animales para iniciarse como torero. Oficio que no es sencillo, pues este personaje tiene que enfrentarse a la muerte constantemente. Por medio del ritual de iniciación, el torero genera un pacto con las entidades que habitan en el interior de un animal o en la cueva misma para poder enfrentar al toro. Debemos tener en cuenta que en la corrida nunca se mata a los toros. Solamente hay un enfrentamiento entre el torero y el toro. No obstante, al inicio de la corrida y dependiendo de lo grande del pueblo, se mata un vaquilla en la que se deja derramar la sangre en el centro del ruedo, justamente donde se ha sembrado una ceiba. Cabe hacer notar que el árbol sembrado en el centro del ruedo no es cualquier ceiba, es un árbol joven que debe tener ramas que formen una cruz.

La ceiba está muy relacionada al ganado y a su cuidador, el Juan Tul. En el ruedo de la corrida de toros se coloca una ceiba en el centro. Ésta se conserva en todas las corridas. En el lugar donde se encuentra la ceiba se derrama la sangre del ganado que se amarra ahí desde el inicio de la corrida. Según el segundo relato presentado, la ceiba se menciona como el árbol en el que se reúne a los toros. Tal como lo dice el rezo presentado arriba, el ganado cuidador de los demás toros reúne a los animales bajo la sombra de la ceiba.

---

<sup>250</sup> Ésta es una forma ritual de iniciación como ritualista muy difundida entre grupos mayas. Fray Francisco Nuñez de la Vega describió un acto entre los iniciados de Chiapa en el que un feroz dragón a modo de serpiente traga al iniciado excretándolo posteriormente, acto de iniciación que es antecedido por colocar al aprendiz en un hormiguero en el que está presente una serpiente a la que llaman madre de las hormigas. Véase en Francisco Nuñez de la Vega: *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa (1702)*. María del Carmen León y Mario Humberto Ruz (eds.). México: UNAM, IIFL, CEM, 1908, p. 755. Asimismo, Mercedes de la Garza apunta que Thompson refirió actos de iniciación semejantes entre los mopames, k'ekchís de Belice y los ixiles de los altos de Guatemala. Véase en Mercedes de la Garza: *Universo Sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, UNAM, IIFL, CEM, 2003, p. 305.



*Foto 9.* Apertura de la corrida de toros en la que se observa la banda de música recorriendo el ruedo.

*Foto 10.* Vaquilla atada a la ceiba sembrada en el centro del ruedo.



En cuanto a la corrida de toros, ésta puede ser considerada como una de las actividades festivas más importantes en las poblaciones mayas. Las corridas de toros forman parte de las fiestas de los santos. No hay comunidad en la que no se realice. Incluso, en algunas pequeñas poblaciones en las que las fiestas son demasiado pequeñas hacen un ruedo informal en el que se torea a una recreación de toro elaborado con madera. Al toro le llaman *báaxa wakax* (ganado de juego). Se realiza una representación de la corrida formal con la intención de jugar y divertirse. Además, se realiza así para no dejar pasar la fiesta sin la corrida de toros.

El ganado (*wakax*) es parte importante de la dinámica ritual maya. La figura del ganado fue incorporada a la mitología maya sobre el mundo animal. Refiere a la forma en que los humanos se relacionan con los animales y sus dueños. En las poblaciones mayas cercanas a Valladolid se realiza una corrida de toros en la que se utiliza un *baxa wakax* (ganado para juego). Éste es un toro fabricado de madera. Con éste se hace la corrida de la misma forma en que se realiza con los toros vivos. De acuerdo con Eli Casanova, en la comunidad de Kanxoc, Yucatán, se realiza un ritual conocido como *t'saa ek'* (darle vida). A través de éste se le da vida al toro de madera durante la corrida.<sup>251</sup> Se crea así, un toro con vida, con el dinamismo que un toro vivo. Aquí la palabra “juego” da connotaciones de diversión, aunque se considera que el toro es real, pues los toreros pueden enfermar de mal viento, sin daños en el cuerpo causados por el toro de madera.

La corrida de toros, entonces, conjunta diversos simbolismos que pueden encontrarse independientes. Por sí mismo, dichos simbolismos tienen mucha importancia en la sociedad, pero al reunirse en torno a la actividad ganadera se reafirma su sentido ritual y simbólico. Siguiendo a Boccara, la corrida puede traducirse como una “celebración de la fertilidad”,<sup>252</sup> afirmación que hace el autor apoyado en la dinámica que se genera en la corrida de toros, como deja ver la imagen de abajo (*foto 11*). La corrida es la cacería de un animal aún concebido como salvaje. Sin embargo, el toro es un animal de condición ambigua puesto que se puede tratar en el ruedo como un animal salvaje, también se procura tener control de éste como se les tiene a los animales domésticos.

---

<sup>251</sup> Comunicación personal.

<sup>252</sup> M. Boccara: “Les enfants du diable. Élevage et corrida chez les mayas yucatèques”, en *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71. 1985. p. 13.

El ganado más que sustituir simbólicamente a ciertas figuras ya establecidas en la mitología, se incorpora a la dinámica ritual que los mayas practicaban desde la época anterior a la incursión de este animal en la península de Yucatán. El toro parece sustituir a la serpiente en una forma ritual muy antigua. Se sustituye ganado por serpiente en el lugar donde se dice se realizaran las pruebas para lograr la iniciación de los especialistas rituales o toreros.



*Foto 11.* Jinetes lanzando su lazo para cazar al toro en el ruedo de la corrida. Teniendo una ritualidad lúdica. Se observa que la dinámica se realiza en torno a la ceiba sembrada en el centro del ruedo.<sup>253</sup>

Finalmente, los datos observados en las comunidades mayas muestran que el ganado fue incorporado eficientemente en la ritualidad y mitología ya conocida. Los casos en se han mostrado dejan ver que el ganado cobró significaciones propias, aunque se muestra asociado a elementos simbólicos dominantes como la ceiba y la serpiente. En ese sentido, no es la presencia del ganado la que marca un quiebre en la cosmovisión maya tras su llegada a esta zona, sino que más bien, los cambios que propiciaron una reinterpretación

---

<sup>253</sup> Corrida de toros realizada en Maní, Yucatán. 2009.



de los elementos simbólicos indígenas fue la presencia de las haciendas y la dinámica social generada en su entorno. El ganado se aparta de los cuidadores como los *aluxes* o los señores del monte. Requiere de señores propios, adaptado a sus propias características o requerimientos. De esta manera, surgió un nuevo cuidador para el ganado características particulares. El aspecto que se encuentra muy ligado al ganado y que incursionó con éste es el dinero, la riqueza y una entidad vinculada a lo negativo de ambos aspectos: el diablo.

Así mismo, la concepción del ganado parece tener a su Señor, Juan Tul, entre lo animal y lo humano, pues la forma de organizar a estos animales. Según lo deja ver el primer relato presentado, es darle algunas características propias de la organización de los poblados mayas, como la de mostrarle su centro con la ceiba. Al igual que se le atribuyen cualidades de persona a los líderes de los ganados.

## Capítulo V

### *J'men: iniciación, don y alianza*

#### ***J'men: especialista ritual maya***

La conformación social de la cultura maya tiene como figura cohesionadora al especialista ritual. En torno a su persona se mantienen concepciones socialmente adquiridas, tanto las que aluden al propio conocimiento del especialista, como las que la sociedad tiene sobre él. La persona del especialista representa aspectos culturales que se estructuran en la mitología maya. En ese sentido, el modelo social que se genera en torno a dicho personaje está caracterizado por establecer una comunicación intensa con los seres del monte. Con éstas se generan relaciones de intercambio que parecen estar basadas en una alianza. En general, a través de la complejidad de su figura es posible aproximarnos a la comprensión del mundo humano y su relación con otros seres del cosmos maya.

La mayoría de las veces el conocimiento social permite a los miembros del grupo crear y mantener una comunicación con diversos seres. Esta relación se caracteriza principalmente por el establecimiento de relaciones de alianza a través del intercambio de dones. Entre los mayas el especialista ritual se sitúa como el principal agente en las relaciones establecidas con dichas instancias. El ritualista muestra tener injerencia en las extensiones que el colectivo humano establece con el entorno natural y los seres que ahí se desenvuelven, pues por su conducto los humanos establecen comunicación formal con las instancias sobrenaturales. Las capacidades y aspectos que dan sustento al ritualista provienen de las conceptualizaciones sobre el mundo del grupo social del que surge su figura. Por lo que es posible conocer la imagen del especialista a través de la narrativa que lo describe. A continuación describiré los elementos que reúne el ritualista y que le hacen tener legitimidad ante su sociedad.

Para definir la figura propiamente del *j'men*, especialista maya, podemos comenzar por diferenciarlo de especialistas que surgen en sociedades eminentemente cazadoras. Para ello revisemos las características de los chamanes, nombre que reciben los especialistas de sociedades siberianas, estudiados por Roberte Hamayon. Encuentro que los especialistas mayas no adoptan un comportamiento semejante a un animal puesto que se dirige el ritual a entidades de gran semejanza con los humanos; no visten de forma distinta al resto de los participantes del ritual y su lenguaje es humano, aunque se asegure que no es entendible para muchos miembros de la comunidad. Estos rasgos confirman que no existe aparentemente semejanza entre los chamanes de Siberia con los de la cultura maya, en particular, pues son distintos los objetivos de ambos ritualistas. La semejanza podría estar, si es que se insiste en encontrarla, en la función social que ejercen. Son los líderes del grupo pues son las únicas personas facultadas para comunicarse con miembros del colectivo con el que tienen relación. Estos son objetivos claros, los especialistas mayas no buscan entablar comunicación con un colectivo de animales sino con un colectivo de entidades pensadas como seres con características humanas, por lo que requieren de un *j'men* o un líder humano como intermediario para crear una comunicación entre ambos colectivos.

Hamayon documentó que los especialistas rituales de las sociedades pastorales, que de alguna forma habían surgido de las sociedades cazadoras, tenían formas distintas en la práctica ritual pero, sin duda, se mostraban vinculados a los antiguos rituales.<sup>254</sup> Los especialistas de las sociedades pastorales utilizaban los rezos como plegarias con un sentido dialógico. Incluso los rituales de sacrificios cambian a ser de animales como forma de representar a las presas mayores. La investigación de Hamayon muestra que se realizan adaptaciones a la vida ritual de acuerdo con el tipo de sociedad en que se desarrolla. Sin duda, la perspectiva que se tiene de los rituales es distinta al entenderlos ligados a un origen común, aunque tengan adaptaciones culturales surgidas por los cambios en las actividades prioritariamente económicas.

Volviendo a la personalidad del especialista maya, notamos que no existe una distinción física entre el especialista y el resto de las personas de la comunidad en la vida diaria. El *j'men* cultiva su milpa, va a la cacería y participa en las celebraciones católicas de la comunidad. Es durante el ritual cuando el especialista cobra una distinción ante el grupo

---

<sup>254</sup> R. Hamayon. *Chamanismo...* ob. cit., 2010, p. 124.

de participantes, él es quien conoce y dirige el procedimiento ritual. El ritualista conoce y es capaz de pronunciar “los cantos” o “rezos” que permiten crear un mensaje claro para las entidades con que la sociedad propicia una interacción. El pronunciar los rezos es quizá el más apreciado de los actos del *j'men* durante el ritual, pues en esto se sustenta el correcto trato que se debe tener hacia las entidades. La correcta forma de pronunciar los rezos hace posible que los vientos acudan adecuadamente en el tiempo-espacio generado por el ritual de entregar alimento.

Los participantes de los rituales dirigidos por el especialista destacan que la principal capacidad del *j'men* es pronunciar adecuadamente los rezos que transmiten el mensaje deseado a las entidades. Pero no sólo por medio de los rezos puede entablar comunicación con las entidades, sino que también lo puede hacer por medio de su herramienta ritual: piedra pulida llamada *sáastun* (piedra clara) o también nombrada *sasil tu k'in* (claridad del sol). Piedra que según don Rómulo, *j'men* de Siho, Yucatán “es la piedra del señor del monte”.<sup>255</sup> El uso de esta piedra también se destaca como una de las capacidades del *j'men*. Por ahora nos situaremos en conocer las características de los rezos.

Uno de los elementos más destacados de los rezos pronunciados por el *j'men* es el correcto trato que hace de las palabras que convocan a las entidades. El conocimiento sobre el uso de las palabras adecuadas lo hace distinguirse como una persona capaz de manejar correctamente a los vientos que acuden a su llamado. Otro aspecto que distingue a las personas que se reconocen con el título de *j'men* refiere a que es la única persona de la comunidad que puede establecer una relación de intercambio formal con las entidades, esto por medio de lo conocido como *k'eex* o cambio. La entrega ritual de animales como alimento es esencial para tener éxito en los propósitos de la sociedad durante el ritual: entablar, mantener y formalizar la relación de entrega de dones. Actos realizados únicamente por el *j'men*.

Antes de poder desarrollar el importante papel de ser el concertador de la compleja relación de la sociedad e individuos con las entidades, el especialista debe pasar por un largo proceso de aprendizaje, que presupone una preparación que hace cambiar la condición de persona del *j'men*. Ante lo cual, no podemos eludir la pregunta de ¿qué es lo que hace diferente al ritualista maya del resto de las personas de la comunidad? Para entrar

---

<sup>255</sup> Don Rómulo Herrera Colli, *j'men* del Siho, Yucatán.

de lleno a responder la pregunta es importante señalar que el trabajo del especialista expresa su eficacia en la función que realiza. Es decir, las actividades rituales que el *j'men* dirige no podrían perdurar si no cumplieran con una función social, aunque para esto se vaya reformulando a través del tiempo como una expresión social dinámica. Frente a los testimonios que afirman que el quehacer del *j'men* descansa en una costumbre o tradición, quisiera precisar que su actividad descansa en una compleja organización social en la que están incluidos los seres de viento.<sup>256</sup>

### **Para los mayas, ¿quién es el especialista ritual?**

*J'men*, la palabra que define al especialista maya,<sup>257</sup> se traduce al español como “el hombre que hace o hacedor”. Esta traducción corresponde a lo que el *j'men* hace o dirige, es decir, los “trabajos” rituales que permiten mantener un equilibrio social concordante con los fundamentos ontológicos de la población. No sólo eso, sino que el trabajo del *j'men* permite mantener la actividad ritual que la sociedad realiza de acuerdo a su costumbre. Así, la palabra que denomina al ritualista maya no se limita a su traducción literal: hacedor. Lo que sustenta al *j'men* es, más bien, su rol social, su quehacer y la mitología que se encuentra en torno a él. Todo ello me lleva a presentarlo como un sujeto social receptor de las concepciones culturales de la sociedad de la que surge. De tal forma que todas las labores que realiza el *j'men* presuponen un profundo conocimiento de los fundamentos de la cosmovisión maya.

La figura del *j'men* tiene gran prestigio en la comunidad. Aunque existen ritualistas conocidos como “hierbateros” o “hechiceros”, es el *j'men* quien está especializado en tratar con las entidades, pues no cualquiera puede hacerlo.<sup>258</sup> La eficacia del *j'men* es demostrada en la buena conclusión de una serie de actos rituales, que de igual forma, pueden dar muestra de su incapacidad al tratar adecuadamente a los vientos. Si el ritualista no conociera y llamara con el orden adecuado a los vientos involucrados en sus rituales, él

---

<sup>256</sup> Ver capítulo anterior donde se aborda extensamente a los vientos, aluxes o entidades con las que entablan relación los mayas.

<sup>257</sup> El especialista religioso maya reúne en su conformación múltiples características que lo distinguen de cualquier otro ritualista, por lo cual, en su trabajo este personaje será llamado por la categoría nativa que lo denomina: *j'men*. Aunque entre la población también es llamado brujo, hechicero o hierbatero, pero se identifica que la persona que trabaja con los vientos es un *j'men*.

<sup>258</sup> El *j'men* es una persona especializada en su quehacer, pues es preparado durante años para realizar adecuadamente el trabajo que la sociedad le encomienda.

sería el primero en ser afectado, pues se dice que el peligro mayor que puede correr un *j'men* es enredarse a sí mismo con los vientos convocados al espacio ritual.<sup>259</sup> De manera que la legitimidad del *j'men* no sólo se sustenta en la eficacia de su quehacer al frente de la actividad ritual de la comunidad, sino que también se sustenta en un largo proceso ritual de iniciación que le permite prepararse para actuar de acuerdo al orden lógico que su actividad ritual requiere.

### **El quehacer del *j'men***

Son distintos los elementos constituyentes de la figura del ritualista maya, los cuales, cada uno por su parte, muestra rasgos de cohesión social. El *j'men* se encarga de dirigir las ceremonias rituales asociadas con las actividades agrícolas, las cuales se desarrollan en ámbito privado, por ejemplo: la entrega de la “primicia” o el *janli kool* (comida de milpa); el *janli solar* (comida de solar); el *saka'* (bebida del solar); el *ch'a' cháac* (petición de lluvias); y *jets lú'um* (asentar la tierra).<sup>260</sup> Estas actividades son el medio por el cual el *j'men* permite una actividad de entrega de dones entre los humanos y las entidades. Don Rómulo,<sup>261</sup> *j'men* de Siho, describe las ceremonias que realiza en las que “trabaja” con los Señores (yumil) como *meyajo'[ob] de kuxa'ano'* (trabajos vivos). Nombre de grandes implicaciones pues el *j'men* señala que hace vivo el trabajo al trabajar con los seres de viento. Señala que este tipo de trabajos se realizan para el trabajo de la milpa, ganadería y apicultura.

No obstante, las actividades rituales en las que participa el *j'men* no están limitadas a lo agrícola. También, el *j'men* realiza actividades curativas que consisten en resarcir el daño causado por el incumplimiento de la entrega alimento ritual acordado por las personas. Daño que deriva en los síntomas de enfermedad causados por los vientos, o muchos otros síntomas relacionados a la constante interacción de la población con dichos

---

<sup>259</sup> La narrativa asegura que las personas que llaman a los vientos sin el orden adecuado, con seguridad se enredara con éstos. Esto tiene el sentido de que los vientos amarran el cuerpo anímico de la persona para obtener su energía vital.

<sup>260</sup> Una vez que el *j'men* ha pasado por el proceso de iniciación va a dirigir la elaboración del trabajo de milpa o *janli kool* (comida de milpa). Durante el *janli kool* él sabrá calcular la cantidad de ingredientes que se emplearan en la elaboración del alimento ritual, que son las medidas del maíz, la cantidad de sal, la cantidad de azúcar, el tostado de cacao que llevarán los alimentos que va a preparar: *kol, pib', túux* y la bebida de *saká*.

<sup>261</sup> Don Rómulo Herrera, *Ídem*.

seres. También, realiza actividades que van desde presentar a los niños a las entidades protectoras; búsqueda y entrega del *k'eex* (cambio) de las personas “robadas” por las entidades; cura enfermedades vinculadas a lo frío y lo caliente; en algunas comunidades aún dirige rituales de cacería; hace rituales de *k'eex* en los que se cambia un animal doméstico por el cuerpo humano tomado por los vientos; y fabrica cuerpos rituales. De forma que el quehacer del *j'men* está fuertemente involucrado con la concepción del cuerpo humano. Vemos que la participación del ritualista en la actividad ritual de la comunidad es mucho más amplia y diversa que la limitada a lo propiamente agrícola.

### **El *j'men* para la sociedad**

El *j'men* tiene la autoridad que se requiere para determinar cuál será el ritual que se debe llevar a cabo para remediar los síntomas de enfermedad o afecciones que presentan las personas provocados por los terrenos.<sup>262</sup> El testimonio de Emilio Chim, miembro de la comunidad de Nunkiní, ayuda a comprender la necesidad de la práctica de *j'men*.<sup>263</sup> Él es un profesor normalista, al igual que su esposa. Según su testimonio, él no creía en “nada de eso” (los “señores del monte”, los *aluxo'ob*, y en otras entidades con las que conviven cotidianamente los mayas de Nunkiní) antes de comprar su terreno y construir su casa.

Entonces tuvo a su hijo. Cuando éste era chico se enfermó gravemente. Lo llevaron a los médicos de Calkiní y de Campeche, y “no daban con que era”. Ya desesperado una persona conocida le dijo que fuera a ver al *j'men*. Fue con él. Le leyó la suerte y le dijo que los “*aluxes*” estaban molestos. Ellos lo iban a mantener enfermo, hasta que él, Emiliano, les ofreciera la “comida de solar”. Él se convenció de esto. Así, desde que comenzó a comprar las primeras cosas para preparar el *janli solar* su hijo comenzó a mejorar. Paulatinamente mejoró del todo. Desde entonces hace la comida cada dos años. Después compró otro terreno y su papá, de Emiliano, le dijo que hiciera el *janli kool*, ofrecido a este terreno. Así lo hizo. Y nunca le ha pasado nada, a diferencia de lo que les sucede a algunos vecinos de su milpa, quienes han enfermado gravemente.

---

<sup>262</sup> Los terrenos en donde habitan los vientos malos. Vientos que en algún momento fueron llamados a vivir en dichos espacios y no se les ha entregado comida como elemento de intercambio. Se dice que las personas pueden “cargar viento si entran a un terreno vivo”.

<sup>263</sup> Conversación realizada con Emiliano Chim (Profesor Tira) durante la elaboración de su *janli kool* el 18 de julio de 2008. Nunkiní, Calkiní, Campeche.

Testimonios muy parecidos a éste son muy frecuentes en la comunidad de Nunkiní. Otro caso al que voy a referir es el de Juana Ek.<sup>264</sup> A ella el sacerdote exhortó para dejar de hacer el *janli kool*, argumentándole que su realización era un testimonio de la falta de fe en el poder de Dios. Sin embargo, su familia ha realizado el *janli kool* (comida de milpa) y el *janli solare'* (comida de solar) desde “siempre”, según su testimonio. Ella tenía la intención de llevar a cabo la solicitud del padre, pero su hija se enfermó gravemente. La única opción que tenía para curarla 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 *janli solar* y su hija recobró la vitalidad inmediatamente.

En la cosmovisión maya de Nunkiní, el espacio en donde las personas realizan todas sus actividades está ocupado por entidades que cuidan y mantienen su equilibrio. Para que esto último ocurra es necesario establecer una relación de intercambio con dichas entidades. La parte que le toca a los humanos es la de alimentarlas. Si éstos no cumplen con su parte, ellas les recordaran a través de medios no sutiles. Específicamente, harán que un miembro de la familia, o el animal máspreciado enfermen. La enfermedad es algo tan “real” que llega a provocar la muerte. Cuando el origen de la enfermedad es ésta, los médicos no atinan a determinar las causas y, por lo tanto, no logran aliviar la enfermedad, pues se trata de una enfermedad anímica.<sup>265</sup>

Así pues, cuando se trata de una enfermedad anímica se recurre al *j'men*, quien, después de utilizar sus técnicas de comunicación con las entidades determina los remedios posibles, que consisten en la organización de una “comida ritual” por parte de la familia de los involucrados retomando la relación de intercambio, o en entregar a las entidades un *k'eex*, es decir un cambio de una persona por otro ser vivo. El *j'men* por sí mismo establece nuevamente las normas de relación con las entidades y comunica al enfermo la gravedad de su infracción, mostrándole la forma de restituir el daño. Fundamentalmente, debe haber

---

<sup>264</sup> Habitante de Nunkiní

<sup>265</sup> El *j'men* asegura que él puede identificar si el padecimiento de la persona se trata de una enfermedad que está en el cuerpo físico, y cuando la afección corresponde a los síntomas provocados por el daño de los vientos a la energía vital. Esto es porque la enfermedad en estas condiciones tiene una lógica establecida en la cultura.



disposición completa de todos los miembros de la familia para participar en los rituales que conlleve la curación.<sup>266</sup>

La necesidad imperante de evitar la enfermedad o muerte a causa de faltar a las normas de intercambio establecidas por la sociedad, provocará que el *j'men* tenga una función determinante en la sociedad. Esto permite que la comunidad mantenga la continuidad del especialista y, por ende, de su quehacer. De no establecer los principios de la relación de intercambio entre los humanos y las entidades, en palabras de Hamayon al referirse a las sociedades cazadoras de Siberia, “enfermedad y muerte pagan la deuda”.<sup>267</sup>

Los especialistas religiosos adquieren el conocimiento a través de la constante práctica de su quehacer, incluso, aprenden del saber que la propia sociedad les comparte. Son las propias personas afectadas quienes le dicen a los especialistas cuáles son las causas de los síntomas de enfermedad que presentan. Así lo asegura una *x'men*,<sup>268</sup> “yo ya he trabajado mucho de eso, por eso lo sé”. Sin duda la labor del especialista se va reformulando con el aprendizaje que adquiere a través de la experiencia. De forma que al ejercer un *j'men* las actividades propias de su quehacer la sociedad asumirá que ha cumplido los requerimientos rituales que demanda su figura. Para poder ejercer como *j'men* es necesario haber pasado por un largo proceso de aprendizaje, lo que le permite tratar con las entidades. Conozcamos entonces el proceso de aprendizaje que viven los *j'meno'ob* de acuerdo a la mitología.

### **Proceso de construcción social del *j'men***

Como suele suceder entre las sociedades indígenas, el conocimiento manejado por los especialistas, muchas veces, es también conocido por la población. No obstante, los mayas requieren de la confirmación del *j'men* para tener la certeza de que son los seres de viento los que están afectando. Lo que hace diferente al especialista del resto de las personas es el proceso de aprendizaje. Proceso que es conocido por la población por medio de la mitología, que sostiene los principios que hacen al especialista una persona capaz de realizar los trabajos en los que se involucren a los vientos. Esencialmente, esa capacidad es

---

<sup>266</sup> Aseguran las personas, que si se presentan los síntomas de enfermedad de viento difícilmente terminan con la muerte del individuo, pues esto puede suceder si la familia del afectado no entrega la comida ritual que entrega a los vientos. Es decir, solo se puede morir si la sociedad no echa a andar todo el complejo ritual.

<sup>267</sup> Hamayon, R: “El chamanismo siberiano” en *Chamanismo de ayer...* Ob. cit. 2010, p. 143.

<sup>268</sup> La *x* antes de la palabra *men* refiere a una persona femenina.

la que hace distinto al *j'men* del resto de los individuos. Pero el largo proceso de aprendizaje del *j'men* puede conocerse únicamente en la mitología, esto debido a que cada uno de los eventos vividos por el ritualista se realiza en un ámbito absolutamente privado e individual. De manera que la narrativa es el único acceso a dicho acto de transición.

La iniciación de un ritualista es un acto que lleva al ejecutante a una situación liminal. Es decir, el ritualista se encuentra entre dos estados diferentes a la vez. Es un acto que le permite adquirir un status distinto en la sociedad, además de lograr una transformación de su condición humana. De acuerdo con Victor Turner (1980) podemos definir a al acto de iniciación como un rito de paso.<sup>269</sup> Aunque antes, Alrnold van Gennep en su obra *Rites de pasaje* en 1909 propuso el concepto de ritual de paso para comprender el proceso social que vive cualquier persona al enfrentarse a un cambio de estatus o al vivir una transformación.<sup>270</sup> A través del concepto de rito de paso es posible analizar la situación de un ritualista maya en todo su proceso de preparación y separación de la sociedad para convertirse en *j'men*. Si bien el ritualista maya vive una larga preparación, no existe un evento ritual que muestre que el aprendiz está listo para ejercer, o que marque el cambio de estatus, sino que, particularmente entre los mayas, el aprendiz pasa por un largo tiempo varios eventos situados en diferentes momentos de su vida.

Por su parte, Victor Turner define ritual como “una conducta formal prescrita, en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”.<sup>271</sup> Las propuestas teóricas de Victor Turner sobre el ritual y el símbolo ofrecen una serie de categorías analíticas que permiten una aproximación teórica a la iniciación del *j'men* y al uso de su objeto ritual: el *sáastun* (piedra clara). Pero antes de analizar los procesos de aprendizaje de los *j'meno'ob* presentaré brevemente los testimonios de las diferentes experiencias de iniciación que han tenido cada uno de los *j'meno'ob* que actualmente habitan en Nunkiní.

## **Proceso de aprendizaje del *j'men***

Para hablar de la forma de iniciación de los *j'meno'ob* veamos lo que los especialistas explican sobre la forma en que comenzaron a ejercer. En Nunkiní hay cuatro personas que

---

<sup>269</sup> Victor Turner: *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI, 1980.

<sup>270</sup> Thomas Barfield (ed): *Diccionario de Antropología*. México: SIGLO XXI, 2000, p. 448.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 21.

han adquirido el título de *j'men*,<sup>272</sup> de los cuales, tres han comenzado recientemente a realizar las actividades correspondientes.<sup>273</sup> Cada uno de ellos ha experimentado un proceso de iniciación distinto al del resto, mostrando así, que las normas para este proceso no son tan rígidas como se han documentado etnográficamente. Pero si se respetan ciertas reglas tacitas y elementales, tanto de orden como de justificación.

El *j'men* que lleva más tiempo realizando esta actividad es Nemesio Haas Kantú†,<sup>274</sup> conocido por los miembros de la comunidad como don Nemesio. Él narró que durante quince años ayudó a un *j'men*, que él refiere como “muy sabio”, don Román Hu Chim. Durante este tiempo, remarca don Dimensio, que nunca cobró nada, ya que su interés era puramente el conocimiento. Después de un año de la muerte de su mentor, él se encargó de los compromisos que habían quedado pendientes. Un año después de la muerte de su antecesor se considera como el periodo que tiene que esperar un iniciado para poder ejercer como *j'men*.

Don Nemesio heredó de su maestro el *sáastun* (piedra clara que los *j'meno'ob* utilizan). Con éste, don Nemesio comenzó a hacer los trabajos propios del *j'men*. Por esta razón don Nemesio dice “yo solamente hago lo que me enseñó don Román”.<sup>275</sup> Asegura no haber tenido sueños o alguna predicción de que él comenzaría a ser *j'men*. Por mucho tiempo, don Nemesio fue reconocido por toda la comunidad como *j'men*. Debemos notar en este caso, que el aprendiz ejerce su oficio sin haber vivido una iniciación formal, ni tampoco se reporta haber nacido con el don. Sin embargo, no es la constante en la vida de los *j'meno'ob*.

Don Arcadio Aké, es otro *j'men*. Él es heredero consanguíneo del conocimiento del quehacer del *j'men*, pues su papá y su tío eran *j'meno'ob*. Ambos ya murieron. El hijo de don Arcadio comentó lo siguiente: “ahora ya solamente queda mi papá. Él es el único que queda en el pueblo. Hay otros *j'meno'ob* que medio saben, pero en sí, solamente queda mi papá”.<sup>276</sup> Don Arcadio esperó un año de la muerte de su padre para comenzar a hacer el

---

<sup>272</sup> En Nunikiní y en los poblados cercanos a esta comunidad, recientemente ha muerto un gran porcentaje de “médicos tradicionales” de acuerdo con información del CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Entre éstos se encuentran algunos *j'meno'ob* de Nunikiní, Campeche.

<sup>273</sup> A partir de las entrevistas con diferentes personas de la comunidad encontramos referencias sobrepuestas de la “genealogía” de cada uno de los *j'meno'ob*.

<sup>274</sup> *J'men* conocido en la comunidad de Nunikiní como don Dimensio, murió en el 2014.

<sup>275</sup> Conversación con Nemesio Haas. Nunikiní, Calkiní, Campeche. Julio 2008.

<sup>276</sup> Conversación con la familia de don Arcadio A'ke. Nunikiní, Calkiní, Campeche. 24 de julio de 2008.

*janli kool* (la comida de la milpa).<sup>277</sup> Él mismo relata que no quería continuar la tradición de su padre y tío, pero las personas venían a pedirle insistentemente que les hiciera su “comida” porque lo necesitaban, de manera que accedió.

Otro *j'men* es Victoriano Chim Machin de profesión maestro normalista. Él, antes de que muriera su abuelo, quien era un reconocido *j'men* de la comunidad, apuntó en una libreta todos los rezos que hacía su abuelo. Para hacer esto, Victoriano pidió la autorización de él, don Isidoro Chim, quien le dijo “si es para ti, sí te lo doy”.<sup>278</sup> El mismo Victoriano no atina a explicar el origen de su interés al llevar a cabo esta acción. Sin embargo, es posible decir que tuvo la intuición de que heredaría el don. Explícitamente, él no tenía interés en ser *j'men*.

No obstante, un día su hija se enfermó de gravedad. Recurrieron a los médicos, quienes no la pudieron curar. Entonces fue a ver al *j'men* quien le reveló el origen del padecimiento de su hija. La respuesta fue que él, junto con su familia, tenía que hacer una “comida de solar”, ya que eran los *aluxes* los que la estaban afectando. Buscó a quién la hiciera, ya que su abuelo había muerto hace un año. No encontró quien pudiera hacerla pronto, ya que los *j'menes* del pueblo le pedían esperar un mes para realizar el trabajo.<sup>279</sup> Ante esta situación su esposa le preguntó: “¿tú lo harías para salvar la vida de tu hija?” y él contestó, “si, por mi hija lo que sea”.<sup>280</sup> Así, él realizó el *janli solar* requerido utilizando los apuntes que tenía de los rezos de su abuelo. Así, cuenta que su hija se recuperó inmediatamente. A partir de esto, los pobladores llegaban constantemente a su casa para que entregara la comida ritual.

El último caso es el de Don Silverio Kobo, quien comenzó a realizar la “comida”, cuatro meses al mes de julio de 2008. Él no tiene parentesco directo con otro *j'men* o ha tenido a alguno de ellos como maestro. De acuerdo con su testimonio, todos sus conocimientos referentes al trabajo del *j'men* los obtuvo por revelación onírica. Asimismo, refiere que su capacidad para la actividad ritual le había venido por nacimiento.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> Es preciso notar que la población de la comunidad asegura que muchos de los *j'meno'ob* que actualmente se encuentran en la comunidad no esperaron el año para trabajar, pues las personas requerían los *meyaj kool* o trabajo de milpa. Asimismo, los especialistas pueden trabajar después de haber cumplido los 25 años.

<sup>278</sup> Conversación con Victoriano Chim Machin. Nunkiní, Calkiní, Campeche. 27 de julio de 2008.

<sup>279</sup> Actualmente en Nunkiní, algunos de los *j'meno'ob* tienen su agenda para hacer rituales saturada por casi un año.

<sup>280</sup> Conversación con Victoriano Chim Machin. Nunkiní, Calkiní, Campeche. 27 de julio de 2008.

<sup>281</sup> Conversación con Silverio Kobo, Nunkiní, Calkiní, Campeche, 28 de julio de 2008.

Menciona que hace muchos años enfermó gravemente. Los médicos no sabían qué tenía. Durante su convalecencia, don Silverio soñó a tres personas, dos mujeres y un hombre. Una de las mujeres le enseñó cómo hacer el *janli kool*. Asimismo, le mostró algunas formas de curación. Una vez que le reveló esto, le dijo que tenía que utilizar estos conocimientos para hacer la “comida” en su milpa para los “duendecitos”<sup>282</sup>. Aún convaleciente y ayudado por su hermano y su suegro, fue al lugar señalado e hizo la “comida”. Después de esto, paulatinamente comenzó a recobrase.

Pasados los años llegó una persona a la puerta de su casa y le dijo “yo sé que tú sabes esas cosas, por favor haz la comida en mi casa, porque mi esposa está enferma de gravedad y no hay nadie que pueda hacerla [la comida ritual]”.<sup>283</sup> Él aceptó después de mucha insistencia. Así la gente continuó solicitando su trabajo ritual. Sin embargo, tuvo y tiene que soportar el disgusto de su familia, pues le dicen que él no sabe de eso. Ante eso él contesta que así se lo enseñaron y que nació con el don. Sus hijos le manifiestan su vergüenza de que él se dedique a esta actividad supuestamente sin saberla, a lo que él les responde “no importa, yo lo sé hacer”.<sup>284</sup> Igualmente, don Silverio comenta que ha tenido que soportar constantemente burlas de las personas que le solicitan el trabajo. A pesar de esto ha podido sobrellevar las cosas y todo le ha salido bien.

Los casos presentados remiten a tres formas distintas de situarse como *j'men* ante la población. El discípulo que logra el aprendizaje por la enseñanza de un maestro con el que no tiene relación de parentesco; aprendizaje del quehacer del *j'men* por la relación de parentesco con el padre o abuelo; y el aprendizaje por medios oníricos o por su interacción con las entidades por medio de sueños lúcidos. Los *j'meno'ob* que se iniciaron por voluntad propia refieren haber aprendido por la enseñanza de las entidades propiamente por medio de sueños y aseguran haber sido elegidos o tener el don por nacimiento. Por lo contrario, a los especialistas que les fue heredada la condición de *j'men* aseguran haberse visto forzados a asumir el trabajo como oficio propio.

Si bien, las causas que determinaron la iniciación de cada uno de los *j'meno'ob* de Nunkiní son diversas, sin embargo, existen otras formas de iniciación no antes referidas porque remiten al principios mitológicos de los mayas. La mitología parece tener

---

<sup>282</sup> En ocasiones que le llama duendes a los aluxes.

<sup>283</sup> *Ídem.*

<sup>284</sup> *Ídem.*

repercusiones en la dinámica social que se genera en torno a la figura del *j'men*, pues es la sociedad la que maneja ese conocimiento. Es la sociedad la que confía en el ritualista porque da por hecho que ha vivido todo el proceso de iniciación que supone su figura. En la mitología generada en torno a los *j'meno'ob* se identifica un género discursivo particular en el que se hace evidente que el proceso de iniciación de los *j'meno'ob* es configurado culturalmente.

### **Iniciación de los *j'meno'ob* de acuerdo a la mitología**

En adelante abordaré la serie de eventos que de acuerdo a la mitología puede vivir un *j'men* para ser iniciado. Se trata de eventos descritos en la narrativa y que coinciden en la formación de diversos *j'meo'ob*, por lo que son casos que pueden referir la forma en que los ritualistas construyen su persona. Podemos entender con ello que el poder o fuerza que contiene el *j'men* en su persona no es dado, sino que se trata de una persona construida socialmente. Si bien, muchos de los aspectos culturales que le dan sustento al ritualista maya se destacan porque provienen de la mitología, que constantemente está justificando los acontecimientos de la vida cotidiana. Ante esto, se debe problematizar la forma en que la mitología sustenta la construcción de la persona presente en la cotidianidad.

Desde antes del nacimiento del *j'men* comienza la sociedad a construir a las personas reconocidas con un don o con cualidades ontológicas dadas. En la comunidad son muchas las personas a las que se les otorgan signos que las vinculan con el mundo sobrenatural conocido por la sociedad. Sin embargo, llegar a ser *j'men* no solamente implica haber nacido con signos relacionales, es decir, son características que identifican a estas personas con los seres principales, sino que es imprescindible completar el proceso de aprendizaje que se debe llevar por un largo tiempo. Por ello, muchas de las personas asociadas a este fenómeno no ejercen la labor propia del especialista ritual, pues aunque una persona muestre poseer un don, es decir, elementos dados, tiene la oportunidad de elegir entre aceptar o rechazar ejercer el quehacer del *j'men*. Si la persona al nacer con el don no completa su proceso de iniciación, por su propia decisión, no lo será. Así que no basta con haber nacido con las facultades apropiadas de un *j'men*, sino que el individuo debe tener el interés de serlo.

En la comunidad de Nunikiní la mayor parte de las familias con las que conviví referían tener un integrante poseedor del don o capacidad propia de los *j'meno'ob*. Mostrando esta capacidad desde su nacimiento, incluso desde antes. De acuerdo con la narrativa, tener el don de los *j'meno'ob* es indispensable para dirigir las actividades rituales mayores en la comunidad. Si la persona presenta las señales que le hacen evidente ser un poseedor del don, durante su vida deberá participar con distintos eventos rituales que irán de acuerdo al proceso de aprendizaje propio de su quehacer. El proceso de iniciación de un *j'men* puede durar la primera etapa de su vida. Si es que la persona no quisiera ser *j'men*, le ocurrirán eventos similares a los que viven los que sí aceptan ser *j'men*, pero a lo largo de su vida irán rechazando participar en éstos.

El proceso de iniciación establecido en la mitología forma parte del conocimiento de la sociedad. La mitología sobre la iniciación de los *j'meno'ob* se entremezcla con los testimonios de experiencias divulgadas por las personas de la población, por ello los testimonios referidos hablan de lo que se sabe socialmente, a la vez que se sustentan en los casos conocidos. Como en muchas sociedades, el ámbito familiar es el espacio de mayor privacidad social, por lo que las personas fuera de ese núcleo no podrían conocer el hecho de que el niño tuviera una manifestación distinta a lo habitual, si no fuera porque la madre lo da a conocer. Se dice comúnmente que un bebé, aún en el vientre de su madre comienza a dar muestra de una capacidad dada. Pero, ¿qué implicaciones tiene que la sociedad conozca los signos que el niño presenta? Lo veremos a continuación.

El proceso de iniciación comienza cuando el niño llora estando aún en el vientre materno, siendo la madre la única persona que lo puede escuchar. El pequeño y la sociedad pueden conocer este hecho únicamente si la madre lo comunica. Es la madre, entonces, quien presenta a su hijo o hija ante la sociedad como una persona con cualidades para ser *j'men*. La disyuntiva de la madre para comunicarlo o no consiste en que si ella decide apoyar a su hijo, según lo relata una de las madres que escuchó llorar a su niño estando embarazada, es que al tener la posibilidad de que su hijo fuese un futuro *j'men* él tendría que “entregar a su madre o esposa” al ejercer ese oficio. Es decir, el especialista, según se afirma de acuerdo en la mitología, tendría que “entregar” a su madre o esposa a los seres que le dan el conocimiento para ejercer como *j'men*. En un sobrentendido para la comuniad

de Nunkiní entregar a la persona tendría como consecuencia su muerte. De forma que la madre debe decidir si corre el riesgo de apoyar a su hijo para que se inicie como ritualista.

De acuerdo con la narrativa al momento en que la mujer embarazada escucha el llanto proveniente de su vientre comprende que el niño tiene el don. Si la madre decidió apoyar a su hijo, ella deberá comenzar con las acciones que llevarán a la nueva persona a cumplir con un proceso de iniciación. Aún estando embarazada la madre conseguirá un *ka'* (mano metate), piedras que se encuentran en el monte cerca de los *ka'kab* (cerros de piedra) o, según otra versión, juntara nueve semillas de cacao. Una vez reunidos los elementos, la madre enterrará estos objetos, la piedra de molienda o las nueve semillas de cacao, junto al arco de la puerta o la piedra en el centro y nueve semillas en cada una de las cuatro esquinas del interior de la casa. Una vez enterrados los objetos simbólicos se dejarán ahí, sin que nadie se entere, hasta que llegue el tiempo en que el niño tenga tres o cuatro años. Todo esto, la madre lo deberá mantener en secreto.

Si es que el niño nació con el don para ser un *j'men*, al crecer y cumplir los primeros años de vida, buscará y desenterrará por sí mismo la piedra o el cacao que la madre colocará en la puerta o esquinas de la casa al estar embarazada. Si finalmente el niño encontrara dichos objetos simbólicos, la madre confirmaría que el niño tiene la capacidad para ser *j'men*.

Posteriormente, en distintos momentos de su niñez, el aprendiz recibirá la visita del “*báalam*”, “*yumil*” (señor) o “los *aluxes*”, las entidades más poderosas. Algunas veces estos seres se presentaran ante el niño o adolescente durante sueños y algunas otras veces se presentaran en las noches junto a su hamaca. Un joven de Calkiní relató que mientras él dormía tranquilamente sintió que un viento se acercaba rápidamente a su albarrada,<sup>285</sup> según su relato, sintió como pasaba entre los árboles y calles del pueblo. Una vez que aquel viento llegó a su terreno vio que siete personas ancianas rodeaban la hamaca en la en que él dormía. Los ancianos le preguntaron si quería aprender el conocimiento que ellos tenían. Una vez que obtuvieron la respuesta, los señores se fueron. En la comunidad se relatan algunas otras formas de tener contacto con las entidades. De forma similar, una joven de Nunkiní relató que durante varias noches, mientras dormía, acudía a su hamaca una persona

---

<sup>285</sup> Es la barda de piedras sobrepuestas que dividen los terrenos de cada solar en la comunidad.



vestida de negro que la invitaba a ir a un lugar desconocido para ella, pero ella siempre se negó a ir con él.

Los testimonios hablan de que las entidades que visitaban a los aprendices de *j'men* son ancianos,<sup>286</sup> aunque también simplemente se le describe como una persona a la que no se logra identificar sus rasgos físicos. Las entidades acuden ante los aprendices para preguntarles si desean continuar con la enseñanza. De acuerdo con los relatos, “los señores” o entidades buscan enseñar conocimientos a los jóvenes o incluso niños por medio de sueños conscientes.<sup>287</sup>

Estas personas siendo aún niños muestran tener personalidad fuerte, habilidad para la curación y entendimiento sobre “los secretos” del mundo. También los niños, al encontrarse en periodo de aprendizaje, reciben la visita de los “señores”. Esto es observado por los familiares, que ven a los aprendices tener comportamiento que va desde desmayarse o perder el conocimiento frecuentemente. Esto es asociado a que el aprendiz está recibiendo las enseñanzas de los *báalamo'ob*. Una familia compartió su testimonio y aseguró que al despertar de un sueño consciente estuvo platicando con un anciano que la invitaba a ir con él.

Según la narrativa, durante los sueños lúcidos los seres maestros llevan a las personas hacia lugares fuera del pueblo, ya en el monte los conducen a los cerros de piedras o *múulo'ob*.<sup>288</sup> En ese tiempo la persona decide si acepta o rechaza ir a los lugares de enseñanza, los cuales son los mismos en los que habitan los vientos o *báalames*. De esa manera lo deja ver lo relatado por don Juan Koo, curandero de la comunidad de Nunkiní, él describe que los “señores” que lo visitaron eran los *aluxes*. Don Juan relata que una noche mientras todos dormían, junto a su hamaca llegaron tres personas pequeñas. Eran tres *aluxo'ob*: un muchacho y dos muchachas. Estos seres le llevaban las medicinas para que él conociera tanto su aspecto como su uso medicinal.

Después de seis noches que estos seres visitaban a don Juan, ellos quisieron llevarlo al monte. Estando dormido, don Juan tuvo un sueño especial que él mismo describe como

---

<sup>286</sup> La vejez es uno de los signos más representativos en los personajes de gran sabiduría, por lo cual es la principal característica con que se describe a las entidades que acuden con los jóvenes aprendices.

<sup>287</sup> El *j'men* de Halacho, Yucatán relato que a su casa constantemente acudían madres de niños que decían ser acosados por los vientos, pues eran niños con la capacidad de ser *j'menes*. Las madres pedían que se curara a sus hijos pues constantemente se enfermaban al no querer ir con aquellas personas. La cura que el *j'men* les ofrecía consistía en darle un *k'eex* o cambio a los vientos para que dejarán de enfermar a los pequeñitos.

<sup>288</sup> La mayoría de las veces estos cerros son montículos arqueológicos de gran tamaño.

“realidad”.<sup>289</sup> Dice que entre sueños, los *aluxo'ob* lo llevaban por un camino que lo conduciría afuera del pueblo. Al darse cuenta de lo que pasaba sus hermanos lo detuvieron. Asegura don Juan que fueron ellos, sus hermanos, los que no lo dejaron llegar a donde los *aluxes* le iban a enseñar. Los hermanos sabían que en ese momento los *aluxes* se llevaban a su hermanito al *ka'kab* (cerro de piedras), el lugar donde ellos habitan, para enseñarle al niño el conocimiento necesario para ser *j'men*. Al no dejarlo llegar a ese lugar su formación como *j'men* se quedó incompleta. Por lo que hoy en día no puede ejercer ese oficio aunque si es hierbatero.

A pesar de no haber terminado la preparación de *j'men*, don Juan continuó conviviendo con los *aluxes* por mucho tiempo. Dice el hierbatero que los *aluxes* tomaban la apariencia sus amigos o primos. Para don Juan, jugar con los *aluxes* con distinta apariencia le permitía que no le diera miedo estar con ellos.<sup>290</sup> Según relata don Juan, el juego que mantenía duraba días y noches enteras sin que él sintiera cansancio alguno. Después de varias semanas de mantener la relación de juegos y aprendizaje con los *aluxes*, el aprendiz conoció todos los secretos que encierran las plantas medicinales, pues estos seres llegaban todos los días con una planta para mostrársela.

Según explica don Juan, las personas que lloran en el vientre materno “tienen su viento”. Con ese don puede curar o enfermar a otra persona sin que hayan recibido enseñanza alguna por parte de los *aluxes*. Dice don Juan, estas personas con solo su aliento podría mandar un sapo o una araña para que otra persona enferme. Asimismo, las personas que poseen el don conocen el poder de las plantas medicinales por “naturaleza”, sin que reciba una preparación por parte de seres de viento. Para la persona que nace con el don es natural que posea el conocimiento y el poder. Estas personas tienen capacidades excepcionales, en otras palabras, nacen con una condición distinta a la humana.

La particularidad de las personas con el don es de orden esencial, no relacional. Las personas reconocidas como diferentes tienen entonces la capacidad de comunicarse con los *aluxes*. Sin embargo, aún sea ésta la condición de una persona, para que lleguen a ejercer el

---

<sup>289</sup> Como vimos en el capítulo I referente a la noción de cuerpo, los sueños son una forma de tener experiencias sin el cuerpo físico pues en éstas vivencias solo participa “el espíritu malo”, el cual es aquel, que en el pensamiento maya, sale del cuerpo.

<sup>290</sup> Don Juan se percató que no eran sus amigos con quienes pasaba mucho tiempo jugando después de varios días cuando preguntó a sus primos reales sobre el tiempo en que estuvieron juntos. A lo que ellos dijeron no saber nada eso.

quehacer de *j'men* es necesario que culminen el proceso de iniciación, el cual trataremos adelante al abordar el caso de los *j'meno'ob* que hacen el ritual propio para ello.

De acuerdo con la mitología maya, los aprendices de *j'men* pueden perderse en el monte varios días, incluso semanas o meses. Notemos que en este caso no se trata de un raptó de humanos por parte de los *báalames*, sino que es pensado como una estancia de aprendizaje entre los *aluxes* pues también son alimentados por ellos con su propia comida. Incluso, se dice que las madres de las personas que se han llevados los seres de viento no debe llorar por sus hijos pues pueden ser castigadas. Más bien, deben esperar pacientemente a que sus hijos regresen y para que así lo hagan, se dice que los propios *aluxes* se dejan comida a la mamá en su *peet*<sup>291</sup>. La comida que dejan es siempre referida como *pib* o *kol*, los principales alimentos que se le entrega a los seres durante los rituales.

Bien, entonces las personas que relatan la experiencia de permanecer en el monte con los *aluxes*, aseguran haber estado aprendiendo con los “señores *báalam*”. Durante ese periodo el aprendiz permanecerá entre los *aluxes* compartiendo de su comida. Se relata que cuando la persona está lista para ejercer como *j'men* recibirá una última enseñanza. Ahí, los *báalam* mostrarán al iniciado todo lo que debe saber sobre el manejo de las plantas medicinales, el contenido de los rezos y la forma en que deben ser pronunciados. Finalmente, el especialista recibirá el *sáastun* (piedra clara). Al poseer y hacer uso de esta piedra quedará de manifiesto, ante la población, que el *j'men* tiene la capacidad de interactuar con los seres de viento, pues el *sáastun* es un objeto ritual en el que se encuentra un viento que será el vínculo entre el especialista y dichos seres. Voy a abordar con mayor detalle las características de esta piedra ritual en apartados posteriores.

En suma, las personas que nacen con el don tienen capacidades excepcionales. Sin embargo, aún con esta condición para algunas personas es necesario ir a los *míulo'ob* o cerros, en los que habitan los *báalames*, a “entregar su “*k'eex*” o cambio para poder ser *j'meno'ob*. Es posible interpretar que en el pensamiento maya se entabla la relación entre los seres humanos y los seres de viento por medio de la entrega de elementos rituales —alimento, objetos o energía vital—. Pero continuemos revisando como sucede en la experiencia de los *j'meno'ob* el acto final que formaliza la iniciación.

---

<sup>291</sup> *Peet* es una canasta que se cuelga del techo de la cocina, ahí es donde se coloca la comida que se guarda de los días anteriores.

El proceso que vive el ritualista como iniciación puede cumplir con las tres fases de los ritos de paso que señala Turner; la separación, la liminalidad y la agregación.<sup>292</sup> El *j'men* se identifica como una persona distinta al resto, es poseedor del don que lo hace tener un reconocimiento de la sociedad. Posteriormente vive lapsos de intensa interacción con las seres de viento, y por último, después de obtener un status diferenciado, se reincorpora a la sociedad como un miembro más, “solo que con otro pensamiento”.<sup>293</sup> Sin embargo, el *j'men* no deja de ser un ser liminal aún después de haber concluido su proceso de preparación. Es posible que este personaje permanezca en una condición distinta al resto de las persona, nace con un don, pero también debe construir su persona para tener el poder o la fuerza necesaria. En otras palabras, en las comunidades mayas los *j'meno'ob* son personas que nacen con una condición que los hace personas liminales, es decir, persona que durante un periodo largo de vida se encuentra transitado su iniciación.

### **Iniciación de los especialistas mayas**

En este espacio se presenta la forma de iniciación relatada por un *j'men*. El testimonio permite una mayor aproximación a la cultura maya y sus fundamentos ontológicos. El género narrativo asociado a los *j'meno'ob* muestra, a grandes rasgos, una visión compartida por la población maya. Sin embargo, esto no asegura que todos los especialistas tengan la misma forma de iniciación, ya que cada uno de los *j'meno'ob* refiere haber tenido una experiencia, que si bien presenta varios rasgos coincidentes cada testimonio de iniciación toma diversos matices. El rasgo que siempre se mantiene y quizá sea la finalidad de la preparación del *j'men* es la capacidad de entablar comunicación con los “señores viento”. Hay versiones que señalan que no es necesario que los *j'meno'ob* sean llevados a los *kakabo'ob* (cerros) para recibir la enseñanza y preparación de los *aluxes*, pues algunos *j'meno'ob* reciben todo el conocimiento por medio de sueños. Pero en todos los casos se debe tener un evento de iniciación, en el cual se entrega la comida y otros elementos rituales a los señores en el cerro o lugar en el que habitan los *báalames*.

En Nunkiní se dice que las personas que quieren ser *j'men* deben entrar en la cueva llamada *Boxak'tun* (cueva oscura). En el interior de la bóveda encontrará un pozo muy

---

<sup>292</sup> Victor Turner: *La selva de los símbolos...* ob. cit. p. 163.

<sup>293</sup> Narrativa de Nunkiní, Campeche.

profundo en el que el interesado deberá introducirse. Pero antes encontrara una mesa de piedra para el ritual, en la cual deberá colocar los elementos que entregará a los “nueve señores” que ahí se encuentran. En ese momento debe pronunciar los rezos que le harán pasar su iniciación. De no pronunciar correctamente los rezos, la cueva se cerrará dejando atrapada a la persona. Otra versión cuenta que en el interior de la cueva se encuentra una gran serpiente con las fauces abiertas. Por estas la persona deberá introducirse. Dentro de la serpiente la persona pasará nueve pruebas para demostrar su capacidad. Al pasar las pruebas deberá salir por el trasero de la serpiente. Si no pasa las pruebas la persona se quedará atrapada en el interior de la gran culebra. Pero, si logra salir de la serpiente victorioso, verá a una *k'olebil* o virgen (mujer joven).<sup>294</sup> Es importante notar aquí que en algunas versiones se ha sustituido a la serpiente por un toro enorme. No obstante, se conserva la idea de que la persona debe introducirse al ganado para pasar las pruebas y de la misma forma debe ser expulsado por la parte trasera. Incluso se dice también que ese ritual no es para ser *j'men* sino que es para ser torero.<sup>295</sup>

Esta narrativa se encuentra muy vigente en la mitología de Nunkiní, incluso, se relata que algunas personas han intentado pasar las pruebas para ser *j'men*, pero, en el caso que me fue relatado, la persona no tuvo la capacidad para conseguir ser *x'men*.<sup>296</sup> A pesar de que todo el pueblo conoce la mitología de la cueva Boxaktún, ninguno de los *j'meno'ob* se ha iniciado de esa forma, por lo que es una mitología que no es parte de la vida cotidiana de los especialistas, sino que ha tenido un período de desfase. Sin embargo, la narración sí tiene algunos elementos coincidentes con el relato de iniciación de don Rómulo Naal, *j'men* de Siho, Yucatán. Aunque ésta es una comunidad cercana a Nunkiní su población no tiene mucho contacto. Vamos a conocer el testimonio de don Rómulo quien comienza explicando que él solamente entregó una comida ritual para ser *j'men*. Así lo relata.

---

<sup>294</sup> Narrativa popular de Nunkiní.

<sup>295</sup> La presencia en la mitología del ganado y de los toreros no es fortuita, pues la relación que se tiene con los símbolos por los que fueron cambiados como la serpiente y el *j'men* remiten al proceso de cambio cultural que se produjo con la llegada de los hacendados y sus animales domésticos como seres de poder.

<sup>296</sup> Véase la narrativa en: M. Carmen Orihuela: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná...* Ob. cit., 2010.

Hace algún tiempo trabajé con los *j'meno'ob* antiguos, ninguno de ellos me contó si fue llevado [por los *báalames* para aprender]. Como te digo, es como un señor de acá cerca cuenta que en dos días entregó su trabajo y ya con eso terminó. Entregas el trabajo al *báalam* y con eso te da el poder. El Dueño del monte que es el *arux*.<sup>297</sup>

La narración de don Rómulo es excepcional pues da a conocer una forma de iniciación relacional, es decir, una iniciación por formalizar un pacto con los *báalames* por medio del intercambio de alimentos y sustancias preciadas por protección. Está iniciación es distinta a la que revisamos anteriormente, en la que las personas hacen mayor énfasis en el carácter esencial de su don. Es decir, las personas pueden nacer con una cualidad que le hace diferente a los otros humanos, con la que puede comunicarse con los vientos sin necesidad de establecer un pacto. Además, en su testimonio, don Rómulo muestra la característica animal de los señores del monte, en este caso de un ave. Vamos a revisar la conversación de don Rómulo con don Vidal:

**Don Rómulo:** *Sirinidad...[l]e múul tu'ux yaan le Ja' Tsujo'obo'.*

**Don Vidal:** *Enton[ces] te' Ja' Tsujo' ti' ka[aj] bin u tia'al a k'am a meeni[l].*

**Don Rómulo:** *Ti', ti'.*

**Don Vidal:** *Teche' ti' ta k'am a meeni[l] ka wa'ako'.*

**Don Rómulo:** *Te'elo', te' cerro je'elo'.*

**Don Rómulo:** *Cuando ku t'ankech xiibo' ti' le su'uko'oba' leti'o' beyo' wa kuxa'anene', wa taal le ch'uupa[l] u k'áate[j] deber tak ookle', deber tak ookle'.*

**Eloy:** *Yaan ka'ach jump'ée[l] mesa tuunchi'. Ti' ku jayta[l] le meeno'obo', ku chita[l] máaki'.*

**Don Rómulo:** *Ti' tu taakal beya' tu'ux ka chitle', je'ex yaniko'ona', por ejemplo te'ela' tia'a[l] meyaj, le jool de buka'aja', te' ka ku ta[l] te'ela' ka[jo]op[o]l a meyaj, ka[jo]op a k'áatik ti'e' -Pues be'ela' tene' Báalam, [l frase incomprensible] tech Báalam- ka wa'aik beyo' -Bejla' taalen k'u'utech tuláak[a]l leti'e' le ceremonia ku corresponder ti' te'ex'a, le ken in k'u' ti' teech bejla'e', ka ts'aaten jump'ée[l] poder, taa[l] in k'áajtech jump'ée[l] podere' u tia'a[l] pataken in ts'akik ya'abach cristianos, ka ts'aaten in podere' tuláakal K'aak'as Iik'o'obe' kin tseel ti' juntúu[l] cristianoe'- ka wa'aik beyo', entonces ka wa'aik túune' [l frase incomprensible] pero como tu parte le cuerpo, le ánimos [es]píritu fulano de tal, ko'ox way pixan, ko'ox il pixan yéete[l] [2 palabras incomprensibles] u k'aanta[l] ten le xjoobon ch'obo', le jobon ch'obolo' ¿Ba'ax túuni'? Sipche'.*

**Don Rómulo:** *Jobon ch'ob sipche', u contra, contra K'aak'as Iik'.*

**Don Rómulo:** *Entonces, le kan, le kan a k'áajti' -Por la- sigue, ka wa'aik ich, -Ti' u jun chan poole', juntúu[l] pooli', ti' jun cerebro, ti' jump'ée'l le vilote-, tuláaka[l] ken a wa'al, ti'a[l] ka xana[j] meyajtik juntúu[l] máake', beyo'. Bey in k'áato', ka wa'aik ti' xBáalam. Entonces, -Tuláaka[l] K'aak'as Iik'o'obe' ka ts'a'ikten podere'*

---

<sup>297</sup> Narración de Rómulo Herrera Huchin *j'men* de Siho, Yucatán. 84 años. Traducido del maya al español por Vidal Paat de Tankuché, Campeche. Diciembre de 2010.

Báalam, Báalancita, ka in tseelti' le fulano- ka wa'aik ti'obe', -Tumen mixmáak ka meyajtik- táan a k'ubik beyo'.

**Don Rómulo:** Entonces, ku ts'ookole' tuláak[a]le' [2 palabras incomprensibles] pues entonces, ts'ook túun a wa'aik tuláak[a]le' je'e[l] bix kin wa'aik ti' santiguaro' beyo', chuka'ano', ka ch'iik tumene', le rono', ka pichik buka'aja', ka jalk'a'atik te'ela', ka láalik ti' ichi[l] le joobo[l] le míula', ti' ku bini', tu chi' le xBáalamo' ku bino', entonces tu ts'ooke' ka pichik xan techi', ka wuk'ik xan, ku ts'ookole' ka t'abik a viri le te'ela' ti' xani' mientras ta[n] a k'áatik podere' le xBáalam, leti'e' viri biine' táan biin u yéele[l], le chaam[a]lo' táan u yéelel, u tia'a[l] leti'e' xBáalamo'; le u incensio ka wa'aik -Báalam, teech beora táan in ki'ichkechech, yéete[l] táan in xiibechkech, yéetio'obe un peso, jump'ée[l] sujuy incensio, a incensio'ex táan k'áajse'ex te'ex otoch kaabe'ex, otoch míule'ex- ka wa'aik beyo', je'elo' tuláaka[l] a mencionart[i]ko' leti'o' beyo'.

**Don Rómulo** Entonces ts'ook a laj a'aik túun te' buka'aj a woje[l] te' chan maestro', ka láal[i]k [l]e rono', ku ts'oo[ko]le' ka káajsik tuje[l] tia'a[l] túun le pa' iik'o', le tia'a[l] a k'ajs[i]k nukuch iik'o'obo', beyili', tu ts'ookole' ka láalik leyli' ti' le, ti' le Báalamo', ku ts'ookole' ka káaja[l] túun yéete[l] le te'elo'oba' nukuch ba'a[l], tuláak[a]l le cerro'obo', ti' túun, ti' xan ken a wa'al de que ti' ta[n] k'ubik xani', ka ts'iik yojeto'[ob] de que naka'aj chi'ikecho', naka'aj tséento'[ob], wa máax promesa, tuláaka[l], máax promesa teech ken a k'ube[j], [en]tonces k'áatik poder ti' xan ti'obe', ti' [l]e xBáalamo' yéete[l] te' xJa' Tsuj winke'ex, si t[in] k'áatik poder ti' 50 Báalam, 50 Ja' Tsuj kin k'áatik poder u tia'a[l] in kuxkinsa' persona, tia'a[l] in kuxkintik xan je'en ba'axak promesa ku beetik juntúu[l] óotsi[l], óotsi[l] máake'. Entonces ka beeya[a]k, ts'ook a láalik túune', ts'ook tuláaka[l] beyo', ja'alibe', ts'a k'ubik túun tak tia'al u meyajji[l] le k'oolo' kia'ala'ale', [l] palabra incomprensible] ka láal[i]k [l]e rono' ka chita[l] bey ti' yóok[o]l le beya' con las manos cruzados. Como 10 minutos wa cuarto de horae' kan a wu'uy túune' je'ex yaniko'on beya' don Vidal u'uyiko'on le ruido bey ichi[l] le míula'.

**Don Rómulo:** k u'uyik, ka wu'uyik [l]e ruido, je'[el] bix... Meet cuenta bey u kukchalank juntúu[l], juntúu[l] ba'alche' te' yána[l] lu'uma', lelo' como 5 minutose' ku tiip'i[l] túun, ku jóok'o[l] túun le ch'uupaló', ku jóok'o[l] de chíupa[l], te' ku jóok'o[l] te' jol te'elo' ku taa[l] wa'ata[l] te' ta wikna[l], bey chilikech beyo'.

**Don Vidal:** ¿Teche' ta wila[j]?

**Don Rómulo:** Tin wila[j] ko[o]l[e]lo'. Ki'ichpan, bix kan a [i]le[j] túnico negro y sus cabellos largos así.

**Don Vidal:** Chow[a]k u tso'otse'l u pool. Pero lelo' ¿Ma' [j]en máaxake' u yike'?

**Don Rómulo:** Je'en máaxake' wa yaan a valor u tia'a[l] a k'amkaba[j] meeni.<sup>298</sup>

**Don Rómulo** Sirinidad es el montículo donde se encuentra los Ja' Tsujes.

**Don Vidal:** Entonces con el Ja' Tsuj allí fuiste para hacerte meen.

**Don Rómulo** Allí, allí.

**Don Vidal** Tú allí recibiste [el don] de meen como dices.

**Don Rómulo** Allí, en ese cerro.

**Don Rómulo:** Hombre, cuando te hablen para [venir] a estos pastos así, si estoy vivo, si viene la muchacha [y] si [ella] quiere debemos entrar, debemos entrar.

<sup>298</sup> Transcripción y traducción Eli Casanova.

**Eloy:** Había antes una mesa de piedra. Allí se recostaban los meenes, se acostaba la gente.

**Don Rómulo:** En la orilla de donde te recuestas, así como estamos. Por ejemplo, aquí es para trabajar. El agujero es de este tamaño. Allí viene [la Báalam] cuando estás trabajando. Le empiezas a pedir –Pues hoy yo Báalam, [1 frase incomprensible] tú Báalam-. Dices así, -hoy vine a entregarte todo, la ceremonia que les corresponde a ustedes, cuando te lo entregue hoy, dame un poder. Vine a pedirte un poder para que yo pueda curar a muchas personas, dame mi poder [para que] pueda quitarle todos los *k'aak'as iik'es* (vientos malos) a una persona- dices así. Entonces dices -[1 frase incomprensible] pero como la parte del cuerpo, el ánimo, el espíritu de fulano de tal, vamos acá pixan, vamos a ver pixan con [2 palabras incomprensibles] que se me quede amarillento el *jobon ch'ob-*, el *jobon ch'obol* ¿Qué [crees que] es? Es el *sipche'*.

**Don Rómulo:** *Jobon ch'ob* es *sipche'*, es su contra, [la] contra de los *k'aak'as Iik'*.

**Don Rómulo** Entonces, cuando le pidas dices, –en una pequeña cabeza, una cabeza, en un cerebro, en un vilote<sup>299</sup>–. Todo eso vas a decir, para que puedas trabajar [curar] a una persona. –Así lo deseo–, le dices a la Báalam. Entonces, –[para] todos los *k'aak'as iik'es* dame poder *báalam*, Báalancita. Para que le quite [el *iik'*] a este fulano– les dices. –Porque a nadie trabajas– lo estás entregando así...

Entonces, cuando termina todo [2 palabras incomprensibles], cuando ya has dicho todo. Así como digo al santiguar, completo, agarras el ron, sirves un tanto así, lo dejas caer acá, lo echas en el agujero del montículo. Allí se va ir, en la boca de la Báalam se va ir. Entonces, después también sirves para ti, también lo bebes, después enciendes tu viri<sup>300</sup>. Aquí, mientras le estás pidiendo poder a la Báalam, que el viri se esté quemando, el cigarro se esté quemando. Es para la Báalam, es su incienso y [le] dices –Báalam, ahora te estoy [haciendo/viendo] bonita, y te estoy haciendo hombre. A ellos un peso, un santo incienso. Es el incienso de ustedes [para] que recuerden ustedes las casas montículos- dices así. [Eso] es todo lo que les [debes] mencionar a ellos.

**Don Rómulo** Entonces cuando ya le dijiste todo lo que sabes al pequeño maestro<sup>301</sup>, echas el ron. Después inicias otro [rezo] para el *pa' iik'*<sup>302</sup>, para que recuerdes<sup>303</sup> a los *nukuch iik'es*<sup>304</sup>. Así es. Después también derramas en el [agujero]: a la Báalam. Después, empiezas con los de acá grandes cosas, todos los cerros. Entonces allí también vas a decir que lo estás entregando. Les haces saber de que los vas a alimentar. Les vas a dar de comer, de quien es la promesa. Tú lo vas a entregar. Entonces, les pides poder a ellos, a la Báalam y al Ja' Tsuj [como] personas. Estoy pidiendo el poder de cincuenta Báalames. Pido el poder de cincuenta Ja' Tsuj para revivir<sup>305</sup> personas. Para que pueda darle vida,<sup>306</sup> [entregar],

<sup>299</sup> Vilote no es una palabra común del vocabulario maya.

<sup>300</sup> Posiblemente viri fue una palabra utilizada para referir a algo que se enciende como se hace con el incienso. Al incienso también se le llama virma.

<sup>301</sup> De acuerdo con el desarrollo del texto, el j'men utiliza la palabra maestro para referirse a la *báalam*.

<sup>302</sup> *Pa' iik'*, deshacer o romper viento, es un rezo que según la descripción del propio j'men don Rómulo Herrera es utilizado para calmar o asentar a los vientos que pueden enfermar a las personas.

<sup>303</sup> La palabra recordar se utiliza con el sentido de convocar o hacer presente a los vientos.

<sup>304</sup> *Nukuch iik'es*, grandes vientos, es el nombre que reciben los señores principales.

<sup>305</sup> Se dice revivir en el sentido de curar, aunque como ya se había señalado y, con las palabras del j'men se confirma, se dice que una persona está muerta cuando es enfermada por un viento y al ser curada vuelve a vivir.

<sup>306</sup> Para que la “promesa” tenga poder se le debe dar vida por medio del discurso ritual.



cualquier promesa que haga un pobre, una pobre persona. Entonces, [para] que se pueda, después de que lo hayas echado [el ron], después de todo eso, ya lo entregaste también para el trabajo del *k'ool*<sup>307</sup> que se dice [1 palabra incomprensible]. Echaste el ron y te recuestas así sobre [la roca] con las manos cruzadas. Como en 10 minutos o cuarto de hora escuchas. Así como estamos [ahora] don Vidal, escuchamos el ruido dentro del montículo.

Escuchamos, escuchas el ruido, como... Haz de cuenta como cuando camina un animal dentro de la tierra. [Después de] eso [transcurren] como cinco minutos [y] aparece entonces. Sale en forma de mujer, sale como mujer. Allí, sale del agujero, viene a pararse junto a ti. Así como estás acostado. Así.

**Don Vidal:** ¿Tú la viste?

**Don Rómulo** [Sí], vi a esa mujer. Está guapa, la ves como que tenga una túnica negra y sus cabellos largos.

**Don Vidal** Tiene el cabello largo. Pero eso, ¿no quien sea la puede ver?

**Don Rómulo:** Quien sea si tiene el valor de volverse meen.

Don Rómulo describe que después de varios años de haber estado aprendiendo con un *j'men* muy sabio, él lo llevó al lugar donde se encuentran los *míulo'ob* o cerros cercanos a la comunidad de Siho. El maestro del iniciado se detuvo a unos doscientos metros de distancia de lugar señalado y le indicó que él continuara avanzando solo hasta llegar al *míul*. Una vez en dicho lugar, don Rómulo se quedó acostado con los brazos cruzados sobre una piedra grande. Ya casi dormido llegó a su lado un ave muy grande y hermosa, conocida por él como *hats juu*.<sup>308</sup> Una vez que el ave llegó a tierra, ingresó al interior de cerro, lo cual le causó mucho asombro pues dice que era un animal muy grande para entrar en un pozo tan pequeño.

En ese momento, en el centro del *míul*, don Rómulo comenzó a escuchar un fuerte ruido que se incrementó hasta que apareció la joven *báalam* que describen como muy bonita.<sup>309</sup> Ella pasó sus manos sobre la cara de don Rómulo. En esta parte es importante destacar que una de las formas más citadas por los mayas para referir que los vientos cambian el pensamiento de las personas es cuando estos pasan sus manos por el rostro del iniciado. Además, la *báalam* llegó al cerro en forma de pájaro, se introdujo al cerro dándole vida al cerro y posteriormente cobró la apariencia de una mujer *báalam* (entidad femenina),

---

<sup>307</sup> El caldo que se prepara en las ceremonias con achiote rojo, y luego se ofrece a las entidades.

<sup>308</sup> *Jats juú* se le llama a un gavián o un águila de cabeza blanca. Estas aves bajan a la superficie de la tierra para pescar iguanas (*juu*). Ambas aves se encuentran en vías de extinción por esa razón no se les puede ver frecuentemente. Son aves tan grandes como una pava. Referencia Efraín Dzúl de la comunidad de Pucnachén, Campeche.

<sup>309</sup> El ser bonita es para los mayas un valor destacado, pues es una característica que describe a las personas que son escogidas por los seres de viento o a los mismos seres.

la cual le dio poder a don Rómulo. De manera que los seres femeninos están asociados a las cuevas, y quizá son éstas los seres de mayor poder.<sup>310</sup>

En la narración del *j'men* se menciona a un ave conocida por los mayas como Ja' Tsuj. Para el *j'men* esa es una ave es un ser celeste que habita o es coesencia del *muul* o cerro. Esa ave es una *báalam* que enseña los conocimientos necesarios al especialista para que pueda ejercer la labor del *j'men*. Pero no se menciona un vínculo sexual o de filiación entre ambos, lo que establecen en ese momento es un pacto de protección.

Cada elemento involucrado en el evento de iniciación del *j'men* se agrupa en un mismo campo semántico, aunque parezcan símbolos distantes. La cultura encuentra relación entre el cerro, cueva, espíritu femenino, elementos que se involucraran en el trabajo ritual del especialista. De acuerdo, a la narración de don Rómulo quien le otorgó el don fue un espíritu femenino. También hace notar que los cerros son conceptualizados como entidades vivas, el que se le dé el trago de ron directo a la boca del cerro (el pozo) lo afirma. La conceptualización del ave Ja' Tsuj como un ser celeste que al introducirse en el cerro se vuelve el espíritu del cerro. Siendo el ave Ja' Tsuj un animal, cerro y persona *báalam* a la vez. Este espíritu es capaz, por todos los elementos que conjunta, de otorgar al *j'men* una naturaleza supone una identificación con las entidades.

El testimonio de don Rómulo muestra que la reproducción del orden cósmico no está basada solamente en la herencia del trabajo del *j'men* de padres a hijos o nietos, más bien, resalta el hecho de que el poder se obtenga por medio de un *k'eex*, de cambio que formaliza las relaciones humanas con las instancias extra-naturales por medio de un pacto concertado con la entrega de un don.

Una vez que el *j'men* ha terminado su iniciación puede, entonces, comenzar a realizar los quehaceres de su profesión. Después de haber estado en el espacio y tiempo ritual adquirió el conocimiento para poder llamar a todos los vientos de cada uno de los rumbos cardinales de forma adecuada, sin enredarse con estos, lo cual es el mayor peligro que puede correr un ritualista. Veamos ahora algunos rasgos de la práctica del los *j'meno'ob*.

---

<sup>310</sup> En la península de Yucatán, entre la población maya, se tiene una gran devoción a las vírgenes. Éstas, la mayoría de las veces, se encuentra asociadas a los cerros y cuevas. Se les dice *kole* (mujer) para que se ha traducido como virgen, sin embargo, puede referir a una mujer *báalam*, también. Véase: M. Carmen Orihuela: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuinán...* Ob. cit., 2010.

## El *j'men* y la palabra enigmática

Al referir las capacidades que distinguen al *j'men* del resto de las personas se menciona que “el *j'men* tiene la palabra”. La población distingue que el uso del discurso ritual ocupa un lugar primordial en la relación entre los humanos y las entidades. En lengua maya se nombra *suywa t'an* a la palabra enigmática,<sup>311</sup> es decir, el discurso ritual maya. La palabra pura se refiere al discurso que pronuncia el *j'men* para comunicarse con los señores del monte o “cuidadores” de los espacios delimitados simbólicamente. Las personas deben ser muy cuidadosas al referirse<sup>312</sup> o pronunciar el discurso ritual pues “solamente los *j'meno'ob* pueden decir esos rezos”. Si alguien pronunciara los rezos sin tener la correcta preparación sería castigado, ya que pronunciarlos tiene grandes implicaciones.<sup>313</sup> Tanto las actividades propias del *j'men*, como los rezos que ellos pronuncian son utilizados únicamente de forma ritual. Conozcamos, entonces, algunos antecedentes sobre la capacidad de los *j'meno'ob* para pronunciar los rezos correctamente, pues éste es un discurso especializado.

De acuerdo con la narrativa de Nunkiní se menciona que durante su iniciación, los *j'meno'ob* tienen un encuentro con el *Báalam*.<sup>314</sup> El encuentro se realiza a través de sueños, aunque también se dice que el *j'men* se pierde en el monte durante algunos días. Por ello para las personas del pueblo, éste se encuentra en un sueño profundo o perdido en el monte durante varias horas o incluso días. El encuentro entre el iniciado y el *báalam*, ya sea onírico o físico, es para que el primero enseñe al futuro *j'men*, entre otras cosas. El lenguaje que va a utilizar para comunicarse con ellos: los “señores del monte” y los aluxes. Asimismo, durante dicho encuentro el *j'men* conocerá los mecanismos para interpretar los mensajes de éstos, como la observación del *sáastun*.<sup>315</sup>

De esta manera, únicamente los *j'meno'ob* tienen el reconocimiento del *báalam* y por supuesto, de la comunidad, para comunicarse con los dueños y cuidadores del monte. Este don es posible adquirirlo únicamente en la iniciación de los *j'meno'ob*. Aunque antes de dicho suceso, el futuro *j'men* es preparado para el encuentro por medio de una enseñanza

---

<sup>311</sup> Traducción de Michel Boccara. Ob. cit., p. 67.

<sup>312</sup> Las personas en Nunkiní procuran no mencionar temas relacionados a la comida de milpa (*hanli kool*) durante actividades cotidianas de otra índole, pues dicen “esto no es juego”. Narrativa de Nunkiní, Campeche.

<sup>313</sup> Luis Ek Chim. 15 años. Habitante de Nunkiní. Agosto de 2008.

<sup>314</sup> El *Báalam* es el ser sobrenatural de mayor importancia para los mayas, ya que éste es el de mayor jerarquía.

<sup>315</sup> *Sáastun*, es la piedra pulida utilizada como instrumento de adivinación por el *j'men*. La piedra es el símbolo de que el *j'men* realizó el encuentro con los *Señores del monte* durante su iniciación.

de varios años.<sup>316</sup> También los especialistas conocen los códigos en la relación que mantienen con ellos. Doña Antonia Chim, lo aclara cuando dice “no sé puede llamarlos, [a los señores de monte], si no tienes nada que ofrecerles, se pueden enojar”,<sup>317</sup> es decir, hay que llamarlos cuando tienes alimento que entregarles, pues pueden tomar a la persona para enfermarla.

El *j'men* entabla contacto con las entidades que habitan el espacio simbólico por medio de un discurso ritual. El mensaje pronunciado tiene un orden que remite a su vez al orden conceptual del espacio, es decir, se llama a los vientos de acuerdo a la ubicación del cerro o pozo en el que habitan. Se menciona el nombre del sitio simbólico en el orden de las manecillas del reloj. Se va convocando a los vientos uno a uno nombrando primero a los del oriente (*chik'in*), los del norte (*xaman*), los del poniente (*lak'in*) y, por último, los del sur (*nojol*). Una vez convocados se les ata a la mesa ritual por medio de las palabras empleadas en el rezo. Una vez que en el ritual se entrega el alimento a los vientos y éste fue recibido, se les desata pronunciando nuevamente los nombres de los lugares en que habitan, pero esta vez en una dirección contraria a las manecillas del reloj. De manera que si los nombres de los señores viento no fuesen pronunciados correctamente el ritualista se enredaría con ellos provocando que los seres se quedaran atados a su cuerpo tomando su energía vital. De forma que con el discurso ritual permite al *j'men* solicitarle a los vientos establecer un pacto en que se involucra la entrega de alimento a cambio de protección. Por esto, el que su mensaje haya sido recibido y aceptado es la mayor preocupación para el ritualista.

En suma, encontramos que el conocimiento de la palabra enigmática es lo que distingue al *j'men*. Por medio de la palabra es capaz de convocar y establecer la alianza que la sociedad requiere establecer con los vientos. Al ser llamados por el *j'men*, los vientos son corporizados de forma semejante a la humana, sin cuerpo físico pero sí con su apariencia. Entonces, uno de los rasgos que hacen a los vientos ser considerados personas es que comprenden la palabra humana. Dicho de otra forma, la palabra es lo que hace identificar el espíritu de la naturaleza con lo humano.<sup>318</sup> Es posible afirmar que un rasgo que hace

---

<sup>316</sup> *J'men* Julio. 26 años. Habitante de Bacabchén, Campeche. Diciembre de 2008.

<sup>317</sup> Antonia Chim Ek. Yerbatera de Pucnachén, Calkiní. Agosto 2008.

<sup>318</sup> Los mayas aseguran que la naturaleza tiene voz y lenguaje humano, posiblemente se debe a que, según se dice, la lengua maya trata de simular los sonidos del viento, de los animales, de los árboles, ect. Queriendo

persona simbólicamente a los vientos es la palabra. Asimismo, la palabra es la que hace a los vientos cobrar forma y presencia en el pensamiento maya.

### **El *j'men* y el espacio**

Algunos datos presentados muestran que el espacio geográfico, pensado como el entorno natural de los mayas, está implicado en muchos aspectos de la cosmovisión de la comunidad. Por ello es necesario profundizar en las implicaciones que tiene el espacio en la vida cotidiana. Comencemos por considerar que la agricultura genera mecanismos que permitieron darle continuidad a un amplio conjunto de conceptos sobre el mundo, tanto es así que se ha determinado que la sociedad maya conforma y reproduce su cosmovisión de acuerdo a la actividad agrícola. Esta postura lleva a pensar que el *j'men* sustenta su quehacer en la agricultura. Sin embargo, es necesario reconocer que en torno al ritualista maya está presente un amplio conjunto de elementos culturales que se desprenden de la actividad agrícola, aunque no todos los mecanismos que le dan legitimidad al quehacer de los especialistas están basados en la agricultura. Debemos considerar que algunos rasgos de los *j'meno'ob* se encuentran asociados a la actividad cinegética y a otros factores como las concepciones del espacio en que interactúan los mayas, particularmente.

Sin duda, la posición de líder religioso en la que se ubica en la sociedad maya al *j'men* es determinante para la permanencia y continuidad de la actividad ritual ligada a la agricultura. Aunque el *j'men* también participa en rituales asociados a la cacería, en fabricación de cuerpos rituales, en los rituales de *k'eex* (cambio), la actividad que más demanda su participación y que tienen que ver con la noción de salud-enfermedad. Este último, el *k'eex* implica el intercambio con las entidades, es decir, entabla una relación directa entre ambos colectivos, humanos y entidades. Es importante destacar en este punto que la cosmovisión maya no está sostenida únicamente en el trabajo agrícola. Pues, en principio, las actividades agrícolas están estrechamente ligadas al territorio.

La relación establecida entre ambos colectivos, de humanos y de personas viento, no solamente se sostiene por los dones que se entregan constantemente, sino que es entendida por la constante interacción que mantienen debido a que las entidades se

---

explicar con ello que tanto los sonidos del lenguaje maya tratan de emular los sonidos de la naturaleza. Entonces, los humanos y la naturaleza hablan de la misma forma. Narrativa de Carrillo Puerto, Quintana Roo.

encuentran en el espacio donde los mayas realizan sus actividades cotidianas. Específicamente, muchos elementos de la geografía como cerros, pozos, cuevas, cenotes y ojos de agua, entre otros<sup>319</sup> tienen grades significaciones pues se les vincula con la presencia de los seres de viento. Debe señalarse que la geografía incluye artefactos manufacturados en una época anterior, que van desde complejos arquitectónicos hasta piedras de molienda. Tanto las actividades agrícolas como cinegéticas generan en la población conexiones con el espacio, pues cada sitio o signo del terreno tiene rasgos que remiten a las entidades. A través de dichas marcas geográficas el especialista religioso configura los mapas simbólicos generados en tono a él y a su comunidad.

Actualmente muchas poblaciones mayas viven en el mismo territorio en que habitaron sus antepasados.<sup>320</sup> Construyeron sus casas y trabajan en las tierras que tienen la evidencia de la actividad de los habitantes de épocas anteriores. En este contexto, los mayas mantienen, transmiten y construyen una serie de aspectos simbólicos basados en las actividades que se realizan cotidianamente en el espacio. La existencia de elementos manufacturados en época prehispánica como cerros de piedras labradas, objetos de cerámica o piedras pulidas encontradas con frecuencia en los alrededores de los cerros, son consideradas pertenecientes a las entidades. Los mayas piensan que las entidades —*aluxes* y *báalamo'ob*— habitan en estos montículos y que cada elemento de los cerros de piedra está vinculado a estos seres también. De forma que dichos objetos materiales se convierten en objetos vinculantes entre los seres humanos y las entidades. Esa es una de las razones por la que los mayas de Nunikiní consideran que los *aluxes* se encuentran en todas partes.

En Nunikiní, particularmente, los *aluxes* han cobrado una posición determinante en su cosmovisión, por lo tanto en su vida ritual. Esto, a diferencia de otras comunidades peninsulares. Ante este fenómeno cultural se debe considerar que dicha población está interactuando constantemente con las entidades, pues en cada espacio se encuentran artefactos vinculados a los *aluxes*. Es posible pensar que la importante presencia de tales seres de viento está conformada por la abundante presencia de los restos arqueológicos localizados en el entorno geográfico de la comunidad. Según la cosmovisión maya que

---

<sup>319</sup> Ella F. Quintal (et. al.): “*U Lu’umil maya w’iiniko’ob*: La tierra de los mayas”, en: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas (coord.), INAH. México: 2003, p. 280.

<sup>320</sup> La noción de antepasados abarca a los grupos o personas que dejaron una evidencia tangible o intangible de su actividad en el territorio actualmente habitado por los mayas de la comunidad.

venimos revisando, los espíritus habitan en los montículos arqueológicos y acceden al interior de la tierra por medio de pozos secos o húmedos. Los *míulo'ob* o cerros son elementos con la esencia de los seres que ahí habitan, por la cual, las piedras obtenidas en torno a estos cerros portan a los *aruxo'ob* o a sus vientos.<sup>321</sup>

En la cosmovisión maya las piedras u objetos que proceden de los cerros tienen una conexión permanente con los seres que habitan en el interior de los pequeños cerros ubicados en el territorio maya. Esto se reafirma en las evidencias lingüísticas, pues se afirma que las piedras “tienen viento”, lo cual refiere a que pueden llegar a ser el cuerpo de los vientos que se encuentran en los *míulo'ob* o cerros. De acuerdo con el testimonio de don Rómulo es posible proponer que los cerros de piedras son el cuerpo de las personas viento. El cerro es el lugar donde los espíritus habitan y cada una de las partes del cerro puede contener vientos de igual forma. Tanto es así que se utiliza a las piedras como una forma de tener a los vientos en lugares donde no se encuentran habitualmente como el interior de la casa o al espacio ritual. Por ejemplo, los mayas logran con esto extender la protección de los vientos a sus espacios cotidianos y rituales, teniendo otro tipo de pacto.

### ***Sáastun*: herramienta ritual del *j'men* ligada al espacio**

Turner afirma que “[e]l símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual”.<sup>322</sup> Es decir, el símbolo es una pequeña parte del ritual. El concepto de símbolo permite identificar y examinar al objeto ritual como un “símbolo dominante”. Este término usado por Turner para referirse al elemento del ritual más antiguo, el cual puede poseer mayor información sobre el ritual. El *saastún*, piedra clara, es un símbolo dominante pues es un objeto indispensable en las actividades de los ritualistas mayas. Lo que consigue hacer el *j'men* por medio de la piedra, como comunicarse con las entidades a las que esta piedra pertenece, es el resultado de un proceso ritual que el objeto en sí mismo conlleva.

El *j'men* formaliza el intercambio entre la población y las entidades por medio de la entrega de alimento ritual a las entidades solicitándoles a éstas que trabajen ayudando al campesino en sus labores. De forma que propiciar la comunicación es una de los trabajos

---

<sup>321</sup> M. Carmen Orihuela: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná...* Ob. cit., 2010.

<sup>322</sup> Victor Turner, *La selva de los símbolos...* Ob. cit, 1980.

más destacados de los especialistas. Esta comunicación puede entablarse por dos formas: por los rezos o del discurso ritual y por la lectura del *sáastun*.<sup>323</sup> El observar mensajes a través de la piedra tiene condiciones que pudieran explicar de forma más precisa el contenido simbólico del *sáastun*. Pero, ¿cómo entender la concepción maya en torno a este instrumento ritual? La respuesta a esto se encuentra en integración de diversos elementos.

El *sáastun* es traducido como piedra espejo o piedra clara. La piedra es un elemento que distinguirá al ritualista, pues a su poseedor le mostrará que es capaz de llevar una relación adecuada con los vientos. El *j'men* obtiene *sáastun* al hallarlo en el monte, algunas veces se afirma que se encuentra cerca de los cerros de piedras. La persona que por su suerte encuentra la piedra deberá devolverla,<sup>324</sup> pero si es su decisión conservarla aún sabiendo que él no tiene las cualidades para hacerlo, el viento contenido en la piedra tomara la energía vital de la persona hasta provocarle la muerte. La “piedra tiene viento”, por lo cual si una persona la llegara a encontrar y la conservara sin ser *j'men* cargará el viento y lo llevará a la muerte física. Así, la sociedad sobreentenderá que quien posea un *sáastun* tiene la capacidad de manejar los vientos o que los vientos lo identifican. De acuerdo con esto, la piedra es el cuerpo de los vientos aliados de los *j'meno'ob*. Dichas alianzas forman parte de la especialización del ritualista.

Es común escuchar las historias de las personas que murieron al tener la piedra y guardarlo en secreto. Si la piedra es conservada sin que la persona tenga la capacidad de manejar “los vientos”, tomará su energía vital. Para evitar que la persona muriera se debería hacer un *k'eex* (cambio) que consiste en propiciar que los vientos tomen la vida de un animal en cambio de la de la persona.

Con las propuestas de Turner sobre la categoría de símbolo dominante es posible dar sentido a algunos rasgos culturales contenidos en el *sáastun* o piedra ritual. Para el autor el símbolo dominante es el elemento del ritual más antiguo y con mayores significaciones para los participantes en el ritual. Para Turner el elemento focal del ritual tiene valores que son colocados como fines en sí mismos. Es decir, valores axiomáticos.<sup>325</sup> Entonces es posible definir, entonces, que el *sáastun* es un símbolo dominante en la

---

<sup>323</sup> Piedra ritual a través de la que es posible observar a los *aluxes* o, quizá, únicamente sus mensajes.

<sup>324</sup> Se dice que la persona al encontrar un *santún* es porque era para él, pues no cualquier podría encontrar la piedra. De alguna forma esto explica que las piedras contienen un viento con agencia.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 22.



iniciación del *j'men*. Esta piedra ritual un elemento focal para la vida del ritualista pues lo acompañará desde su iniciación a lo largo de su actividad ritual. El *sáastun*, entonces, es un indicativo de que el *j'men* ha vivido el proceso ritual de iniciación que lo legitimara como tal a lo largo de su vida. Como lo señala Turner, el símbolo dominante, incluso tiende a ser autónomo sin ser parte del ritual en el que se utiliza.<sup>326</sup>

Afirmación que permite definir al objeto dominante, en este caso, el *sáastun* como un objeto que cobra un sentido autónomo en la actividad ritual oficial del *j'men*. El objeto ritual se coloca en un nivel de vínculo entre el grupo humano y el grupo de las entidades. Es el *sáastun* un objeto que conecta al especialista con las entidades, pues a través de éste observa si han aceptado el alimento ritual y, también, observa la causa y gravedad de los síntomas de la enfermedad. La piedra concentra conceptualmente al espacio simbólico, los vientos habitantes de un objeto ritual y la noción de vida. La piedra ritual integra de forma coherente estos tres aspectos ontológicos. Encontramos que se trata de un elemento condensador y mantiene normas sociales en torno a su uso ritual.

Se dice que el *saastún* es una piedra con viento, al igual que el *ka'* (mano de metate). Son piedras cuerpo o piedras portadoras de vientos. Pero ¿cuál entidad es la que ocupa las piedras como cuerpo? No me es posible responder a cabalidad esta pregunta, pero daré algunas reflexiones al respecto. Estas piedras tienen un viento, quizá no de las mismas características que el *alux* pues tiene otras funciones, pero sí se le considera “vivo”. El *saastún* no ha requerido la intervención del ser humano para tener esa condición, como sucede con la fabricación de los *aluxes* en algunas comunidades. No obstante, el poseedor del *saastún* la mantiene con vida dándole ron y cigarros, principalmente. En algunos relatos se dice que los *j'meno'ob* alimentan a dicho objeto con sangre de las gallinas que se entregan en los rituales. Es decir, se le da a la piedra los mismos elementos que se le dan a los *aluxes* cuando se le hace vivir, a excepción de alimentos elaborados a base de maíz.

La piedra pulida llamada *sáastun* (piedra clara) también nombrada *sasil tu k'in* (claridad del sol). “Es la piedra del señor del monte”, según don Rómulo.<sup>327</sup> El uso de esta piedra también se destaca como una de las capacidades del *j'men*. Podemos notar con lo anterior que la piedra ritual *sáastun*, es el cuerpo de ser un espíritu auxiliar que le permitirá

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>327</sup> Don Rómulo Herrera, *j'men* del Siho, Yucatán.

al *j'men* comunicarse con las entidades durante los rituales. Entender a cabalidad el potencial simbólico del *sáastun* requiere resolver otras cuestiones, como por ejemplo, ¿cómo se le considera a esta piedra? ¿cuál es la naturaleza del espíritu al que esta piedra contiene? Buscaré una aproximación a las respuestas a través de la revisión de algunos datos.

### **Ritualización del *sáastun***

El *sáastun* es el cuerpo de un espíritu auxiliar del *j'men* y tiene una participación muy definida en el ritual. Hasta donde he identificado no se realiza ningún ritual destinado propiamente al objeto. Se considera vivo desde que es encontrado, ya que, como dice el *j'men* de Siho, Yucatán, don Rómulo: la piedra clara “es del señor del monte”. Con dichas características, el *sáastun* es parte elemental de la actividad ritual del *j'men*. Es un objeto que pasa por una ritualización durante la relación que el *j'men* establece con éste. El concepto de ritualización fue propuesto por Max Gluckman.<sup>328</sup> Con la institución de esta categoría, el autor le da una posibilidad de análisis a las actividades que no son propiamente rituales, pero por ser repetitivos, acercándose con ello a una condición ritual. Aunque esas acciones no cumplan con las condiciones impuestas a esta última categoría, ritual. Por el sentido que le da el actuante del ritual a este objeto, es posible denominarlo como un objeto ritualizado.

No todas las facetas de iniciación reveladas por los propios *j'meno'ob* tienen un tiempo identificable en la vida de los iniciados. Retomemos la siguiente frase, referida cuando explicaba la mitología sobre los especialistas: se asegura que un niño al que se le ha reconocido el don de *j'men* deberá “entregar a su mamá o a su esposa”. Se puede interpretar que esta frase establece el deber de dar el espíritu de la persona a cambio de poder ejercer el oficio de *j'men*. Se trata de un acto de intercambio simbólico. Aunque nunca se dice en la narrativa, pero parece ser evidente, a quién se le entrega la energía vital de la pariente es a las entidades que auxiliaran al ritualista en su labor ritual.

En otras comunidades mayas de los alrededores de Valladolid se dice que son los *wayo'ob* los que deben *entregar* a alguien de su familia, pero en ese caso se asegura que se

---

<sup>328</sup> Max Gluckman: “Les rites de passage”, in *The ritual or social relations*, (eds) Daryll Forde, Meyer Fortes, Max Gluckman and Victor Turner. Manchester: Manchester University Press, 1962, p. 6.

le entrega al diablo para que le dé poder.<sup>329</sup> La palabra “*entregar*”, utilizada en la narrativa del ritual, denota una forma de dar lo que es demandado, generalmente, por los seres de viento como los *báalames*. A cambio, éstas dan otros elementos a los humanos.

En el acto de iniciación desencadena un sentido de gran complejidad en las creencias mayas. El iniciado entrega al miembro de su familia porque es elemento con el valor equitativo al objeto que poseerá: el *sáastun*. Tal objeto es el cuerpo de un espíritu auxiliar. Ante estos argumentos surge otra pregunta: ¿es realmente una entrega o es un intercambio de espíritus? En los siguientes apartados desarrollaré esta idea, pues considero que para comprender cómo funcionan en el pensamiento maya los conceptos *entrega* y *muerte* se preciso dar seguimiento a múltiples actividades rituales.

### **El *j'men* y la relación con los seres femeninos**

La vida de los *j'meno'ob* está relacionada con los *báalames*. Conocen su naturaleza, su comportamiento y la forma en que domina el espacio habitado. Sin embargo, se sabe poco sobre la concepción de las entidades femeninas y la relación que los humanos entablan con éstas. En Nunikiní se habla de mujeres *aluxes* y mujeres *báalam*. Se dice que los *aluxes* llevan una vida de familia. No son pocas las ocasiones en que se dice ver a las mujeres *aluxes* acompañadas con otro ser de su misma naturaleza.

Las *báalames* son seres principales femeninos y son conceptualizadas como seres solitarios e independientes. No obstante, nunca se dice que en el monte se vea a una entidad femenina. Lo que está ausente es la idea de sexualidad entre humanos y otros seres. Se queda en la idea de atracción pues cada colectivo siempre se mantiene en ámbitos distintos.<sup>330</sup> Debemos tener presente que en comunidades cercanas a Valladolid, Yucatán, con las que aquí trabaje no registré narrativa que remita a las entidades femeninas.

Siguiendo los datos arrojados por la investigación de Hamayon, en algunas sociedades cazadoras de Siberia se establecían relaciones de alianza por parentesco entre

---

<sup>329</sup> Este puede ser una sustitución de símbolos. Reemplazar la figura de los *aluxes* o vientos por la del diablo es un fenómeno cada vez más presente en las comunidades mayas.

<sup>330</sup> Aunque sí se dice de que las mujeres no pueden acercarse a ámbitos masculinos, como el *ch'a chaac* (ritual de petición de lluvia) porque se piensa que los “vientos” o “señores” se inquietarían con las mujeres y no podrían trabajar bien. También, me comentaron que las mujeres no podían ir a los rituales porque las *báalamo'ob* femeninas se pondrían celosas y las atacarían.

las hijas de los espíritus del bosque y los cazadores.<sup>331</sup> Este aspecto ontológico parece no estar presente entre la sociedad maya o por lo menos no de forma evidente. En otras palabras, es posible que sean otras las formas en que los humanos tengan vínculos con espíritus que carecen de cuerpo humano. En particular, los *sáastuno'ob* pueden contener a los seres con los que los *j'meno'ob* tengan una relación que establece una alianza.

Lo anterior abre una problemática amplia para la caracterización antropológica de un *j'men*. ¿Es posible que de manera no filial se pueda cubrir la contraparte femenina en la vida de un *j'men*? Para comprender los vínculos que establecen los *j'menes* con otros seres, pueden esperarse formas rigurosas de relaciones de filiación entre los humanos y los seres de viento, aunque también pueden presentarse relaciones con otras características que quizá puedan establecerse por medio de una alianza y no por parentesco.

En la narrativa de la gente maya encuentro algunos datos que dejan en evidencia la concepción de pareja que se puede tener en esta sociedad. Eloy, hijo de un afamado *j'men*, ofreció un testimonio que puede ser revelador. Él relató establece que sus dos primeras esposas murieron años antes. A él le parecía muy extraña la coincidencia de que ambas mujeres murieran. Después de buscar la respuesta de lo que le pasaba, un día un adivino le dijo que ya hacía algún tiempo, siendo aún muy joven Eloy, había encontrado en el monte “una reina”, como él la llamó. Se trataba de una figurilla de barro. Según le dijo aquel adivino, lo que había encontrado en aquella ocasión significaba que él tenía que ser el “rey” de esa reina. Es decir, él iba a ser como su papá: *j'men* e iba tener como esposa al espíritu que se encuentra en la figurilla. Ahora, para que no siguieran muriendo sus esposas, él tenía que darle su *K'eex* o su cambio a “la reina”: la figurilla que había encontrado. Cambio que consistía en entregarle al viento de la figurilla la energía vital de una gallina virgen a cambio de que dejara Eloy tener otra esposa. Es decir, que el viento no se cobrara con la vida de la esposa de Eloy. Entonces, ¿el viento que habitaba en la figurilla tomaba la energía vital de las esposas de Eloy? Buscando la lógica en esa relación, interpretó que el viento de la figurilla era la esposa simbólica de Eloy que tomaba la vida de las esposas humanas.

Es posible que los *j'meno'ob* cubran la relación con otro ser como su ser compañero. Javier Hirose reportó que el *sáastun* también es llamado *xunáan*, palabra que se

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 158.

traduce como esposa o señora.<sup>332</sup> Así puede ser considerada por el *j'men* como su mujer o su esposa. Incluso, dice Hirose, muchas veces los *j'meno'ob* evitan dejar la piedra en el lecho matrimonial que tiene con su esposa humana, esto con la finalidad de no provocar celos en la esposa que habita en la piedra ritual.<sup>333</sup> Las implicaciones que tiene esta conceptualización del *sáastun* son aún desconocidas.

Al revisar la información con la que cuento es posible proponer un nuevo modelo de relaciones entre los *j'meno'ob* y las entidades. Es posible que el *sáastun* contenga el espíritu auxiliar del *j'men* como objeto simbólico dominante, ya que es un instrumento que almacena información sobre valores éticos. El análisis en torno a los aspectos simbólicos que condensa el *sáastun* puede dar luz sobre la forma en que la sociedad maya establece la lógica de continuidad entre los humanos y las entidades. Es decir, el *sáastun* y su entramado social contiene simbolismos que unen y que diferencia a dichos colectivos.

La labor del *j'men* se apoya en tres principales formas de entablar la comunicación con los vientos del monte: primero, establece la relación de intercambio por medio de la entrega del alimento ritual, con lo que el *j'men* pide que el *alux* trabaje ayudando al campesino en sus labores; segundo, por medio de los rezos o discurso ritual; tercero, por medio de la lectura del *sáastun*: piedra que es una extensión de los cerros donde viven las entidades.

Es posible, que el espíritu al que le da cuerpo el *sáastun* puede ser el agente intermediario entre las entidades y el *j'men*. Es un espíritu con características humanas pues puede ser la esposa del *j'men* y a su vez ser del colectivo de las entidades, pues la piedra clara permite al *j'men* recibir los mensajes de las entidades generados desde los sitios donde se encuentran.

## **El *j'men* y la cacería**

Hemos visto que los *j'meno'ob* dirigen los rituales vinculados a la actividad agrícola y la salud y enfermedad. Por otro lado, la cacería es una de las actividades de las que el *j'men* parece no estar involucrado como líder ritual, aunque sí participa en varias actividades cinegéticas tanto en rituales como en la misma cacería. Es decir, en la actividad cinegética

---

<sup>332</sup> Javier Hirose, *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los chenes, Campeche*. México, UNAM, 2008, p. 30.

<sup>333</sup> *Ídem*.

los cazadores pueden participar con o sin rituales, lo cual no sucede en la actividad agrícola. Algunos de los rituales propios de la cacería tienen la finalidad de solicitar al señor de los animales les “regale” uno, ya sea venado, jabalí u algún otro animal de caza. Debo enfatizar que los cazadores, antes de solicitar la entrega de un animal, les deben entregar a los *báalamo’ob o aluxes*, dueños de los montes de cada rumbo cardinal, *saka’* (bebida de maíz), cigarros y prender copal para que se les permita entrar a esos montes. Con este presente se establece un pacto de protección.

Entre los rituales que el *j’men* realiza en función de la cacería son varios y de distinta naturaleza. Por mencionar uno, el *j’men* realiza rituales de adivinación, aunque este ritual lo puede hacer también cualquier otro cazador. El ritual de adivinación consiste en encender copal y la cantidad y dirección en que salen las chispas corresponderá a cuántos venados se cazarán y el rumbo en el que se debe seguir para encontrar las presas. Además, las chispas mostrarán quién de todos los cazadores participantes en la batida será el que tire a la presa.

Otro ritual referido en la narrativa de Siho, Yucatán, afirma que los ritualistas “trabajan” o “encantan” las escopetas con que se tira a los venados. Se dice que el *j’men* “canta” algunos rezos a la escopeta para que ésta tire sin fallar.<sup>334</sup> Al solicitar el cazador que se “trabaje su escopeta” el *j’men* pide a cambio que se le dé el hígado del venado cazado.

Pero el ritual más importante en la cacería tiene que ver con el intercambio que dan los cazadores por las presas obtenidas. Los cazadores al tener la presa deben “entregar” a los dueños de los venados el hígado y la cabeza de la presa. El ritual consiste en colocar ambas partes del animal sobre un altar de piedra y pronunciar el rezo. Una vez, que pasa el tiempo considerado para que el dueño de los venados coma el presente se retira. Aunque en esta parte vemos una forma contradictoria pues se entrega como alimento partes del mismo animal que fue entregado por el dueño de los venados. Quizá, se entregue la cabeza y el hígado para compartir con el señor de los venados las partes más valoradas del animal. Es decir, es posible que la entidad sea considera uno más de las personas con los que se debe compartir la presa, pues estas mismas piezas se le entregan al cazador del animal. Después

---

<sup>334</sup> Don Tino un cazador experimentado de Tankuché, comenta que la escopeta es parte de la persona por lo cual debe confiar totalmente en ella antes de sacarla al monte.

de la entrega de la comida ritual es retirada del altar temporal para ser preparado en *pib*, es decir, es cocido en un horno escavado en la tierra. Algunos cazadores dicen que después de la entrega todos comen el hígado y la cabeza. En algunas comunidades, se acostumbra que la parte pequeña del hígado le sea dado al tirador, y el resto sea repartido entre todos los cazadores que participaron en la batida. El hígado del venado cobra un valor de intercambio entre los cazadores y los “espíritus dueños” de los venados. En función a que el hígado es el elemento de intercambio entre los cazadores y los espíritus, ¿qué uso ritual le da el *j'men* al hígado del venado? Este es un acto cultural que aún no me es posible interpretar, ya que no cuento con los datos suficientes para hacerlo.

En otro ámbito, en el pensamiento maya, a los dueños espirituales de los venados, que se supone regalaron el venado al cazador, se les entrega en cambio el hígado del venado. Éste puede estar crudo o cocido en *pib* (cocido en horno de tierra). El hígado del venado es el alimento de los espíritus del monte. Asimismo el hígado es la parte del venado que el *j'men* pide para sí. Hasta ahora, puedo sugerir que el hígado es la parte del cuerpo del venado que tiene mayor valor ritual. El hígado, entonces, es la parte más importante del venado. Sin embargo, la cabeza también tiene una importante sentido ritual, pero es distinto al que tiene el hígado.

Aunque existen datos que dejan ver que para muchas sociedades indígenas el hígado contiene una fuerza anímica del ser humano, hoy en día en las comunidades mayas, particularmente, las emociones están contenidas en el *puksi'ik'al* (corazón) y el hígado no es aludido con tales connotaciones. César Can propone que esta última relación, del corazón y las emociones, se ha adquirido recientemente y no es del todo congruente con el sentir de la población maya. Esto porque las personas al hablar de algunas emociones señalan más abajo quizá refiriéndose al hígado. Es decir, posiblemente el hígado había sido considerado antiguamente como el órgano que contenía las emociones o alguna entidad anímica. De ahí que el hígado esté tan presente en las actividades de intercambio en la cacería.

### **El *j'men* y su intercambio para tener el don**

Hemos visto que la narrativa afirma que las personas que sean *j'meno'ob* tendrían que entregar a una persona de la familia, principalmente a la madre o la esposa. El testimonio de una joven de Nunkiní asegura haber “llorado” en el vientre de su madre. Ella al saber de

las implicaciones que le traía a su vida el tener la capacidad o don de ser *x'men*, investigó con otros ritualistas sobre lo que tenía que hacer para iniciarse como *x'men*. Al investigar la joven sobre el proceso de iniciación de los *j'meno'ob*, encontró que además de entregar a alguien de su familia tenía que comer la carne de dicha persona una vez muerta. Tendría que comer a personas de su mismo grupo familiar una vez “entregado”. Esto parece corresponder a la lógica de entrega de alimento ritual al señor de los venados, que comen partes de su mismo grupo. Es decir, la entidad come parte del venado que estos mismos entregan o regalan al cazador. Con este testimonio nos surgen múltiples incógnitas, que sugieren que existe una práctica caníbal entre los mayas, pero ¿cómo configura su pensamiento una sociedad agrícola al tener presente un acto de características caníbales más apegadas a la lógica de cacería?

En la narrativa maya que describe a los *j'meno'ob* refiere que él debe entregar a la persona más querida de su familia, la víctima puede ser su madre o su esposa.<sup>335</sup> La narrativa no sólo se queda en la descripción de este hecho, sino que asegura que se debe comer parte del cuerpo de la víctima simbólica. Esta parte es el hígado de la persona muerta. De manera que existe una correlación de este acto caníbal entre los *j'meno'ob* con la forma en que los cazadores entregan el intercambio con los espíritus del monte. Los cazadores entregan el mismo órgano, el hígado del venado cazado, a los espíritus.

El hecho de que los cazadores entreguen el hígado como comida a los dueños de los venados puede ser un fenómeno vinculado con un orden lógico, que permite que los *j'meno'ob* coman el hígado humano. El *j'men* repite el esquema plateado por la cacería. El *j'men* come el hígado de su víctima sacrificial, al igual que el *alux* o dueño de los animales come el hígado del venado que él entregó para el consumo de los cazadores. Se come parte de su mismo colectivo. En este hecho no existe un intercambio como tal, pero sí se establece una alianza entre humanos y entidades.

Viveiros de Castro encuentra que la formación de los especialistas rituales, a quienes llama chamanes, está formada por un bricolaje cosmológico.<sup>336</sup> En éste son tomados signos de diferentes ámbitos cosmológicos para plasmarlos en la imagen de un ser humano, que en este caso es el ritualista. Tomando en cuenta dicha apreciación, considero

---

<sup>335</sup> Esta narración está presente en todas las comunidades mayas de la península de Yucatán.

<sup>336</sup> E. Viveiros. *Metafísicas caníbales...* Ob. cit. p. 161.



que son múltiples los factores que van conformando la figura del *j'men*, por lo que el sacrificio del cual él es oficiante señala un acto de violencia interna. Aunque esto no muestra antecedentes de que se practique una guerra cósmica, como lo percibe Viviros entre las sociedades amazónicas (región donde las sociedades indígenas consumen parte del cuerpo de los grupos enemigos para adquirir su perspectiva). En el caso del canibalismo del *j'men*, éste come el órgano de un miembro de su mismo núcleo familiar. Así se establece una relación de alianza al participar en la entrega de la carne de miembros de su propia especie. Los humanos entregan a uno de ellos y comen el cuerpo de la presa de los seres a los que se entrega. Por su parte estos seres, como dueños de los animales, comen la carne de seres de su colectivo entregando el cuerpo de la presa. Aquí surge la pregunta, ¿qué sucede con la energía vital de ambos grupos: humanos y entidades? Esa información aún está ausente en la narrativa que conocemos, pero será interpretada en el siguiente capítulo.

Los muy escasos indicios de canibalismo con los que cuento pueden insinuar que con este acto los especialistas rituales buscan reproducir la lógica de acciones de los seres, lo cual se deja ver en el ámbito de la cacería. Además, al consumir alguna parte del cuerpo de un miembro de su mismo colectivo se está consumiendo la presa del otro colectivo. En adelante presentaré la secuencia de los actos generados en torno al consumo del hígado, tanto de los espíritus como del *j'men*.

Muchas veces, las prácticas caníbales no son realizadas dentro de una estructura social abierta para las personas ajenas a la cultura. No me refiero a lo secreto que puede ser un hecho de este tipo debido a la evidente represión que provoca en la misma sociedad o, más aún, en las sociedades distintas. Existe una forma distinta de comer a miembros del mismo colectivo humano. Es el caso de los *way* quienes simbólicamente comen a otros muertos.

En la población maya de Yaxché, Quintana Roo, después de la muerte de alguna persona se tiene mucho recelo con los restos funerarios. Se cuida que nadie, ni los animales se acerquen a la tumba, ya que algunas veces llegan los perros a sacar los restos. Este hecho tiene un sentido muy destacado para los pobladores. Pues se piensa que los *j'meno'ob* entablan rivalidad muy intensas con los otros ritualistas. Se dice que los especialistas deben cuidarse de no ser atacados por sus enemigos, de manera que se encuentran en peligro

latente. Incluso, se dice que no duermen los días martes y viernes<sup>337</sup> por estar pendientes de los ataques de otros ritualistas.

De manera que si una persona llega a morir se dice que los *j'meno'ob* pudieron haber provocado la muerte por medio de hechicería. Siendo esta la razón de la muerte, el *j'men* irá a buscar los restos para comerlos. Esto no lo hace el especialista con su cuerpo físico, lo hace por medio de su *way* que puede tener forma de perro o de gato. Muchas veces se han descubierto las tumbas escarbadas e incluso los restos del muerto carcomido por los animales. La interpretación que se da a este acto es que los brujos comieron al muerto estando en forma de *way*. ¿Se trata de hechos de canibalismo? Aunque la persona no lo está comiendo en su forma humana, sí lo hace en forma de animal, lo que le da una condición distinta.

Un caso que ilustra lo anterior sucedió en la comunidad de Yaxché, donde después de enterrar a su muerto, la población se dio cuenta de que un perro desenterró parte de los restos de la persona fallecida, la cual era (familiar de un *j'men*). Al descubrir al perro se le atrapó y destrozó en pedacitos. Según se dice, los familiares del muerto habían encontrado indicios de que el perro era el *way* de una señora de una comunidad vecina. Esto quedó en evidencia porque la muerte del perro coincidió con la muerte de la mujer hechicera del pueblo cercano. Lo que llama la atención del hecho es que el cuerpo del perro, entendido como un *way*, fue hecho pedacitos dejando entera la cabeza. Esto nos remite a que entre los mayas se piensa que la cabeza es la parte del *way* que verdaderamente es del animal que muestra ser, como lo vimos en el capítulo II.<sup>338</sup>

Los casos anteriores nos hacen notar que entre los mayas existen prácticas que nos hablan de aspectos ontológicos identificados en sociedades cazadoras. Sin duda, para hacer una propuesta más formal sobre una sociedad agricultora con rasgos simbólicos muy asociados a las prácticas rituales de cacería, es preciso tratar con mayor detenimiento las prácticas cinegéticas entre los mayas.

---

<sup>337</sup> Martes y viernes, en la cultura maya, son los días de mayor poder para los *j'meno'ob*. Esos días son los que trabajan haciendo curaciones, pero no hacen rituales dedicados a los seres asociados a la actividad agrícola.

<sup>338</sup> Como vimos en la noción de cuerpo el *way*, el animal de una persona cambia su cabeza por la del animal, sin cambiar los pensamientos, ya que los pensamientos se encuentran en la nuca del cuerpo. Entonces, al cambiar la cabeza las ideas y la voluntad se conservan.

## La conformación social de los *j'meno'ob*

Entre los mayas los *j'meno'ob* son personas que tienen el conocimiento para curar las enfermedades relacionadas con el cuerpo humano afectado por los “vientos malos”; pueden curar por medio de medicinas o hacer conocer la causa de los síntomas que presenta la persona afectada. Así, el *j'men* es la persona que mantiene el equilibrio en la comunidad ante los factores sobrenaturales de los que la población tiene conocimiento, pero no dominio.

Es posible afirmar que la demanda del quehacer del *j'men* por parte de la sociedad es la forma de legitimación del *j'men* en la comunidad. Legitimación que es concedida por los miembros de la comunidad. Del reconocimiento de la población depende enteramente la legitimidad de un *j'men* y de su quehacer.<sup>339</sup> Desde que dirige un ritual de entrega de alimento queda en evidencia, ante la sociedad, que es capaz establecer la relación con los vientos por medio de la palabra. Esto coloca al ritualista como un ordenador del cosmos, capaz de establecer los acuerdos de intercambio con las entidades.

Puede decirse que el *j'men* cumple funciones de mediador, como Hamayon afirma que sucede con los chamanes siberianos.<sup>340</sup> Sin embargo, son muchas más las actividades de que esta persona es especialista. Por mencionar algunas, el *j'men* funge como mago y hechicero. El quehacer del *j'men* implica el conocimiento sobre el mundo de los vientos, dueños y cuidadores, pues con estos seres son con los que él trabaja. Además, el especialista maneja el conocimiento de las plantas que curan mal viento y otro tipo de afecciones del cuerpo. Sin duda, una de las más importantes funciones y mayores capacidades que la sociedad reconoce en los *j'meno'ob* es el manejo de los vientos. Capacidad que le permite al ritualista establecer una relación con las entidades a través de intercambio de elementos rituales como el alimento. El poner en movimiento los dones humanos es el principio social con el que el *j'men* controla la posibilidad de presentar síntomas de enfermedad provocadas por la constante interacción con los vientos.

Los *j'meno'ob* son parte de la misma sociedad que los sustenta, por lo que comparten y conocen los valores y las necesidades de la comunidad ante las cuales asumen

---

<sup>339</sup> María del Carmen Orihuela G. y Roberto Rodríguez Soriano. “Mecanismos de legitimación social de los *j'meno'ob* en Nunkiní, Campeche” en *Los investigadores de la cultura maya*, Universidad Autónoma de Campeche: Volumen XVII, Tomo II, Campeche, 2009.

<sup>340</sup> Robete N. Hamayon, Ob. cit., 2010, p. 143.

una responsabilidad. El *j'men* actúa así en función de mantener el orden entre la sociedad y el mundo extra-natural. De manera que prácticamente la diferencia del *j'men* con otros miembros de la sociedad es que éste ha tenido una especialización que le permitirá convocar y trabajar con los vientos o espíritus sin verse afectado.

En general, los especialistas rituales legitiman su quehacer en cinco aspectos. Primero, se le transmitió de forma consanguínea el don; segundo, realiza un proceso de iniciación en cual tiene contacto y enseñanza directa de los seres que habitan en los montes; tercero, debe tener un evento en que se les lleve a los espacios míticos; cuarto, los objetos que utiliza para hacer curaciones son objetos rituales que los conectan con el espacio propio de las entidades; y quinto, el *j'men* maneja el lenguaje ritual y la forma de organizar a los vientos durante los rituales. Todos estos puntos son parte inseparables de la figura del *j'men*. Particularmente los espíritus, los cerros, los objetos fabricados con vida y el discurso ritual son parte de los rasgos culturales que están en el mismo campo semántico del especialista. El quehacer del *j'men* tiene una función asociada a la agricultura, a la cinegética, al espacio y a la cotidianidad en general, pues en todos estos ámbitos están implicadas las persona viento ante las que tiene injerencia.

Los mayas establecen relaciones con los espíritus y dueños no sólo por medio del discurso ritual o rezos, sino por múltiples formas, por ejemplo, a través del uso de las piedras rituales, la caza de animales del monte, la entrega de animales como *k'eex* (cambio, entrega de alimento y las diversas formas de intercambio). Los *j'meno'ob* son interlocutores de las entidades y no tiene que cambiar su condición de ser humano porque las entidades son consideradas personas a semejanza de estos. En las sociedades cazadoras, por el contrario, los especialistas buscan ser semejantes a los animales para comunicarse con las entidades. Entonces, entre los mayas el resultado que se busca tener, al entablar una relación con las entidades, es el de mantener la alianza o los acuerdos para evitar la depredación de las entidades hacia el colectivo humano.

Las ideas de Vivieros sugieren que las relaciones sociales, aunque vayan en un orden contingente, no están siempre basadas en la reproducción o en la herencia. Estos últimos aspectos formalizan relaciones de filiación. Más bien, las sociedades desarrollan diversos esquemas de organización social y extra-natural no propiamente basada en la reproducción, sino que se basan en la alianza. Esto no ofrece indicios contundentes para

establecer si la sociedad maya basa su sistema social en la actividad agrícola únicamente. La cuestión es que la actividad agrícola está conectada, ritual y simbólicamente, con la actividad cinegética.

Durante su iniciación, y para poder ejercer su oficio, el *j'men* establece una alianza de protección con las entidades para que a lo largo de su labor como ritualista intervenga para crear una alianza entre los milperos y los vientos. Mientras que en el ámbito cinegético donde él no dirige los rituales, se crean relaciones de alianza con los señores de los animales.

Finalmente, en la dinámica social la función y eficacia del *j'men* es determinante, y en ello descansa la estabilidad de la población en función a las relaciones con el mundo simbólico. La creencia en el poder del especialista está basada en los elementos simbólicos que intervienen en la construcción de su persona. Si bien, la mitología asegura que el *j'men* nace con una capacidad que debe continuar construyéndose a lo largo de su iniciación para llegar a oficiar los rituales, en la práctica, múltiples especialistas aseguran haber establecido una alianza ritual para poder ejercer el oficio. Asimismo, la capacidad del *j'men* como mediador se apoyada de un espíritu auxiliar contenido en el *sáastun*.

El *j'men* posee una naturaleza que trasciende a lo humano propiamente. A éste, la sociedad le crea un cuerpo mitológico. El especialista es un ser humano que pudiera tener doble naturaleza, pero en este caso su oficio le permite ser pensado como una persona conectada a los seres que dominan el espacio de la comunidad. El especialista ritual o *j'men* es capaz de establecer comunicación con los seres de viento que tienen relación con las personas en diversos contextos de la vida cotidiana. También le es construido un cuerpo mitológico que le da legitimidad a su quehacer, pues adquiere una naturaleza sobrenatural por medio del cuerpo social que es creado para él. El *j'men* es entonces un individuo al que se le construyó una figura mitológica.

Ambos casos, el *k'ank'abiok* y el *j'men*, son seres humanos a los que se les construye una imagen o un cuerpo social, que les da la posibilidad de tener capacidades mayores a las que poseen las personas normalmente. Pero también, en la mitología maya existen seres a los que les es construido un cuerpo social sin tener un cuerpo material. Me refiero propiamente a los “vientos”.



**Foto 12:** *J'men* frente a su mesa ritual en la que se observa el *sáastun* donde verifica si los vientos aceptaron la entrega del alimento.



**Foto 13:** El *j'men* trabajando en torno a la mesa ritual en la que entrega el alimento a los vientos.



**Foto 14.** Don Rómulo mostrando el camino que emprendió cuando se “entregó” a la *báalam*. Al fondo se observa el gran montículo donde lo hizo. En la imagen se observa que en las actividades que realizan en el monte algunos mayas siempre están presentes los montículos donde habitan los báalames y los aluxes. Don Rómulo murió en el año 2014.

## Capítulo VI

### El intercambio entre los mayas

#### El don, el intercambio y la depredación entre los mayas

Reflexionar sobre cómo está constituido el entramado de relaciones que un grupo social mantiene con algunos seres me ha llevado a plantear que dicho proceso se da a través de vínculos formalizados por medio del intercambio. Esto porque la dinámica social que pone en movimiento una serie de dones encierra innumerables aspectos ontológicos. Sin embargo, el intercambio formal es sólo una de varias formas de dar dones, pues no siempre son regalos, pagos o cambios. La categoría de intercambio incluye valores éticos y morales de la sociedad. Los mecanismos sociales que llevan a entregar, dar o recibir implican procesos de suma complejidad por lo que aquí presentaré sólo una aproximación al problema.

Las relaciones que se establecen por la dinámica de intercambio son variadas y complejas. Por lo que, también, es importante preguntarnos qué sucede cuando el entramado de relaciones no cumple con las formas de intercambio o reciprocidad equilibrada y se asocian, más bien, a rasgos de rapacidad (siendo esta última identificada por Philippe Descola como depredación).<sup>341</sup> La forma en que los humanos depredan a los animales del monte ¿supondría un orden lógico que se conceptualice en la sociedad maya que los humanos puedan ser depredados de forma semejante? Si esto pudiera demostrarse, también sería importante plantearse la siguiente pregunta: ¿quién y qué pudiera depredar al ser humano? Y si los datos nos muestran que esto sucede ¿cuáles serían las reglas de esto en la cultura? Preguntas como estas nos llevan a indagar sobre el carácter relacional de lo que se ha puesto en circulación en la forma de dones. Sin embargo, no dejaremos de poner

---

<sup>341</sup> Philippe Descola: *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores, [2005] 2012, p. 447.



atención en el carácter de la relación y la carga simbólica que les son otorgadas a dichos dones.

Philippe Descola trata el problema de las relaciones establecidas por los grupos sociales con diversos seres. Este autor puntualiza algunas de las formas de relaciones instituidas por las sociedades más tradicionales, además encuentra que son seis las formas más comunes de relaciones, y las divide en dos grupos: en el primer grupo sitúa el intercambio, la depredación y el don, las cuales, dice Descola, se caracterizan por su carácter reversible entre términos que se asemejan. En el segundo grupo están la producción, la protección y la transmisión, que refieren a relaciones fundadas en la “conexidad entre términos no equivalentes”.<sup>342</sup> Si bien, en este capítulo me centraré en las formas de relaciones del primer grupo, no es posible dejar de tener presente las relaciones del segundo. Esto es debido a que el intercambio rara vez se presenta de forma ordenada presentándose con la entrega de elementos semejantes, pues en ocasiones se presenta un intercambio entre dones por protección o ayuda, por ejemplo. No obstante, diferenciar entre estas formas de intercambio nos permitirá conocer las relaciones que se establecen por este medio.

Descola afirma que las formas de relaciones del primer grupo —el intercambio, el don y la depredación— se caracterizan por poner en movimiento términos de la misma jerarquía. Aunque, dichas relaciones tienen importantes diferencias entre ellas, puesto que el intercambio se caracteriza por establecer una relación simétrica en la que, en palabras del autor, “toda transferencia consentida de una entidad a otra exige a cambio una contrapartida”.<sup>343</sup> Por su parte, tanto el don como la depredación son relaciones asimétricas en la que “A cobra el valor de B (puede ser su vida, su cuerpo o su interioridad) sin brindarle una contrapartida”.<sup>344</sup> El don sería una asimetría positiva y la depredación asimetría negativa. Entonces la diferencia entre intercambio y don es que el primero espera una contrapartida y el segundo, el don, se entrega sin esperar nada. El don es un gesto en el que se deja algo a alguien “sin prever otra compensación que el eventual reconocimiento del destinatario”.<sup>345</sup> Es una transferencia independiente.

---

<sup>342</sup> *Ídem.*

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>344</sup> *Ídem.*

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 451.

Las caracterizaciones que hace Descola al intercambio, el don y la depredación son de gran importancia para los puntos tratados en este escrito. El autor puntualiza que, si bien, en el intercambio se requiere obtener una contrapartida, no se le otorga mucha importancia al valor de la cosa entregada pues será igual al de la cosa recibida. Aunque la contrapartida es exigible. En un sistema en el que el dar y el recibir están ligados de forma intrínseca, es una relación en la que una “tiene su razón de ser en la otra”.<sup>346</sup> Lo particularmente diferente, dice Descola, “es la actitud consistente de apoderarse de una cosa sin ofrecer contrapartida”<sup>347</sup> Con este acto no se crean obligaciones entre el que beneficia ni con el beneficiario, pero no se remite a una acción ilícita. Tampoco se puede decir que sea ilícita la depredación.

Siguiendo a Descola, la depredación sería la forma de tomar algo sin dar contrapartida. Al ejercer la depredación no se busca poner de manifiesto la violencia, sino que es “una actitud metafísica propia de ciertos colectivos”.<sup>348</sup> Descola concretó a qué nivel de complejidad se extienden las implicaciones de la depredación de la siguiente manera:

la depredación, es ante todo, una disposición a concretar la alteridad humana y no-humana en razón que se le juzga imprescindible para la definición del yo: para ser verdaderamente yo mismo, debo apoderarme del otro y asimilarlo. Para ello se puede apelar a la guerra, la caza, el canibalismo real o metafórico, el rapto de mujeres y niños, o formas rituales de construcción de las personas y mediación en fines ideales, en las cuales la violencia queda confinada al plano simbólico.<sup>349</sup>

El contenido de esta cita hace destacar la complejidad con la que se presenta el problema de la depredación, según la entiende Descola. Quizá de las tres formas de relaciones puntualizadas aquí —intercambio, don y depredación— sea la depredación la que requiere una reflexión en profundidad ya que se sustenta en las nociones de persona, cuerpo, alma, animalidad y seres sobrenaturales o entidades.

A partir de estas ideas surgen algunas preguntas. Por ejemplo, ¿por qué la sociedad requiere de la tensión de la depredación en los aspectos que refiere Descola? Tal vez la respuesta sea que se genera la tensión para provocar movimiento o dinamismo en las relaciones entre distintos colectivos: humano y no humano. Quizá también las distintas y

---

<sup>346</sup>*Ibid.*, p. 453.

<sup>347</sup>*Ibid.*, p. 457.

<sup>348</sup>*Ibid.*, p. 460.

<sup>349</sup>*Ídem.*

constantes formas de depredación que menciona Descola —la guerra, la caza, el canibalismo real o metafórico, el rito de mujeres y niños, o formas rituales— son el motor de múltiples actividades rituales practicadas, en este caso, por los mayas. Sin embargo, para responder a cabalidad a dichos cuestionamientos nos hace falta conocer el sentido que para los mayas tiene cada una de las formas de lo que Descola propone como depredación. Para conocer más sobre la depredación podemos pensar que ésta puede ir más allá de la exterioridad o cuerpo físico de las personas, pues en esta relación de humanos y no humanos se concreta la depredación de las entidades anímicas del cuerpo en la concepción maya. Como lo muestran los ejemplos que presentaré adelante, en esa depredación se muestra un límite conceptual que es muy difícil traducir a cabalidad. Por ejemplo ¿cuál es el elemento de la depredación: el cuerpo, la interioridad o ambos?

En la cultura maya se practica un ritual en el que el objetivo central es el cambio de un elemento por otro. Un primer objetivo en este capítulo es ubicar los fundamentos e implicaciones cosmológicas que el ritual de cambio tiene en la sociedad maya. Para ello abordaré los aspectos de interacción asociados a dicho ritual: intercambio, don y depredación. Estos aspectos permiten la conformación y establecimiento de redes sociales que se extienden a ámbitos humanos y no humanos. Aunque estas formas de intercambio se dan entre los miembros de la misma sociedad, me enfocaré en las que vinculan a los mayas con las entidades o con otros seres que no se han presentado anteriormente, pero que tienen una presencia destacada en la narrativa.

Siendo que uno de los elementos de mayor valor para ser objeto de intercambio es la comida, un segundo objetivo en este capítulo es identificar las características del alimento entregado y recibido ritualmente. Las características de la comida ritual remiten al tipo de relación que se desea establecer con los otros. Las relaciones de intercambio, don y depredación que los mayas crean nos acerca al complejo social que coloca en un lugar prioritario la circulación de comida como un bien universal. Pero no hay que perder de vista que al hablar de la comida no siempre me refiero al alimento cocinado por las personas, sino que se le considera comida principal a diferentes elementos: principalmente el maíz, las presas de casa (animales del monte), las aves domésticas —cuerpo y energía vital—, el cuerpo humano, entre otros la sangre. Cada uno de estos alimentos es comido en un espacio y tiempo definidos por contextos particulares. Precisamente esa variedad de alimento

puesto en circulación es la que nos dará elementos para explicar las relaciones que la sociedad establece entre sus miembros y con las entidades.

Se debe considerar que en el pensamiento maya, lo que un individuo hace repercute en todo el grupo social,<sup>350</sup> pues en la actividad ritual, los mayas se organizan como un colectivo. Si bien, es el individuo quien toma la responsabilidad generada al establecer una relación formal con las entidades, la sociedad será la que siempre ayudará a cumplir su responsabilidad. Aunque, el compromiso individual obliga al maya a responder de por vida a la relación con las entidades.

En los siguientes apartados expongo diversos casos que dan cuenta de la intensa actividad ritual que lleva a los mayas a buscar alejarse de la incertidumbre. Todo lo que esto implica se separa enormemente de la actividad agrícola propiamente. Una de las formas para entender cómo se forma el entramado social y los elementos simbólicos que intervienen en su conformación es identificar de qué manera se ponen en movimiento la circulación del *don* y qué tipo de dones son los que circulan. Se tendría también que pensar en qué tipo de relación se crea entre quien da y quien recibe.

### **El intercambio en la actividad agrícola y en la cacería**

El intercambio en el trabajo agrícola consiste en entregar una serie de alimentos elaborados a base de maíz a los “trabajadores” o seres que ayudan al agricultor en cultivo de la milpa. Asimismo, para obtener una buena cosecha se requiere de la ayuda y la colaboración de todos los seres del cosmos como los *yumtsilo’ob* (señores) y *chaako’ob* (los señores de la lluvia) y los *ik’o’ob* (vientos que habitan debajo de la superficie terrestre). El alimento con base de maíz sería el don que se espera sea bien recibido, y que supone debe ser devuelto en un intercambio. Con este acto ritual se pone en circulación una serie de dones que esperan ser devueltos. No es posible afirmar que sea solamente la actividad ritual la que pone en movimiento los dones, pues el entregar, recibir y devolver involucra una serie de acciones dependientes unas de las otras. Los agricultores aseguran que los vientos tienen que ayudar en la milpa pues ya se les fue entregada la comida.

---

<sup>350</sup> Marcel Mauss destaca que las relaciones establecidas por el cambio de bienes, riquezas o productos jamás es llevada a cabo entre individuos, sino que son las colectividades las que “se obligan mutuamente, las que cambian y contratan”: clanes, tribus o familias. Véase en Marcel Mauss: *Ensayo sobre los dones: y Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Editorial Tecnos, (1923) 1971, p. 3.

Comida y respeto son las demandas que las entidades involucradas en el trabajo agrícola generalmente piden, lo cual se registra en la tradición oral.<sup>351</sup> La comida puede consistir en guisos elaborados con base de maíz y de carne de las aves domésticas previamente entregadas como *k'eex* o cambio en el ritual. Se le llama *k'eex* a rituales realizados en diferentes contextos y en diversos ámbitos de actividad humana en el que esencialmente se cambia un elemento por otro de características semejantes. Lo que las personas esperan recibir de los seres con los que formaliza el intercambio es protección, ayuda y obtener los recursos para su trabajo en la milpa y el monte. Tengamos presente que el *k'eex* no es un ritual propio de la actividad agrícola, más bien, tiene implicaciones que parecen mostrar el deseo de las entidades de consumir un cuerpo y su energía vital. Las características del *k'eex* serán ampliamente tratadas en apartados posteriores.

Rituales como el *janli kool* (comida de milpa)<sup>352</sup> y el *ch'a chaac* (agarrar la lluvia) cumplen con el modelo de don y de contra-don planteado por Marcel Mauss. Ambos tienen los tres elementos centrales de una relación de intercambio: dar, recibir y devolver.<sup>353</sup> Con estos rituales se pone en circulación un don que es principalmente alimento. Este se entrega y se espera la entrega, esta vez por parte de los seres de viento, el don que consiste en que los *yumtsilo'ob* (señores) entreguen lo necesario al cultivo para el milpero logre concluir el proceso agrícola exitosamente.

Es preciso tener en cuenta que un rasgo esencial en la dinámica del don y del contra-don es que los campesinos se aseguren de que la comida entregada a las entidades fue bien recibida. Es tal la importancia del buen recibimiento de los alimentos que de ello depende la continuidad de la dinámica acostumbrada. El encargado de confirmar que la comida se recibió adecuadamente es el especialista ritual. El *j'men* observa en su *santún* (piedra clara) si las entidades ha recibido con agrado el don entregado, a su vez él comunicará a las personas si el ritual fue bien recibido.<sup>354</sup> Siempre es considerada la posibilidad de que los vientos rechacen los alimentos dados, con lo cual la familia tendría que realizar el *hanli*

---

<sup>351</sup> El respeto a los aluxes es uno de los dones más preciados, pues si se les insultara estos seres cobrarían tomando la energía vital lo cual se muestra como síntomas de “de mal viento”.

<sup>352</sup> El ritual de *hanli kool* (comida de milla), con estas connotaciones de ser un ritual mayor, es practicado en la región de Campeche. En otras comunidades cercanas a Valladolid, Yucatán se le llama *hanli kool* a la entrega a las entidades de los primeros elotes de la milpa.

<sup>353</sup> M. Mauss: *Ensayo sobre los dones...* Ob. cit. p. 6.

<sup>354</sup> Para que sea un alimento adecuado para los vientos, durante el ritual se echa a andar una serie de reglas que deben ser respetadas por todos los asistentes.

*kool* (comida de milpa) nuevamente.<sup>355</sup> Pero el problema no se queda solamente en repetir el ritual, sino que la molestia de las entidades puede caer sobre cualquiera de los miembros de la familia presentando los síntomas de enfermedad, conocida como “castigo” (el cual veremos en posteriores apartados).

En Nunkiní, la concepción tan dinámica de los *aluxes* genera en la sociedad maya un intenso movimiento de dones. Al estar, los *aluxes*, muy presentes en las actividades humanas, los mayas generan con estos una relación de intercambio específica. En Nunkiní y Tiholop, particularmente, se dice que los *aluxes* trabajan duro ayudándoles a los campesinos. Esencialmente, la concepción de los *aluxes* refiere a seres que participan en todas las actividades económicas realizadas en el monte: agricultura, cacería, ganadería y apicultura. Podría decirse que la ganadería y recolección de chicle son actividades económicas de surgimiento relativamente tardío, en las que no se incorporó la presencia de los *aluxes* si no de seres de reciente formulación simbólica; en el caso de la ganadería al Juan Tul, y en el de la recolección de chicle a Juan del Monte<sup>356</sup>.

Retomo el caso de los *aluxes*. Se considera que entregan su trabajo y protección al campesino como intercambio de comida, lo cual parece corresponder a la concertación de un pacto más que a la simple entrega de un elemento de intercambio.

Como vimos en el capítulo III, en algunas comunidades mayas el campesino que ha pactado con un *alux*, ya sea como objeto ritual o como viento únicamente, tendrá permanentemente en su terreno del solar y el de la milpa este ser, al que le corresponderá cuidar del terreno delimitado. El *alux* llevará la lluvia a los cultivos,<sup>357</sup> protegerá los productos que ahí crezcan de los ladrones, ayudará a cazar venados u otras animales que se acerquen al área señalada. Por todo lo esto, el trabajo que realizan los *aluxes* es muy

---

<sup>355</sup> El *j'men*, especialista ritual, puede ver a través de su *sáastun* (piedra clara) si los vientos recibieron su alimento o lo rechazaron. Esto último puede haber sido provocado por haber infringido algunas de las normas del ritual como no cuidar la correcta elaboración de los alimentos, haberlos probado antes de ser entregados, haberlos tirado; o burlarse y preparar el ritual enojados. La costumbre maya es entregar ritualmente comida elaborada con enorme cuidado en su preparación. Los alimentos deben tener los ingredientes exactos y un sabor agradable. Comida que no debe haber sido probada durante su preparación, por lo que el *j'men*, quien la prepara, debe ser un experto en su elaboración.

<sup>356</sup> Juan del monte es un ser, también de viento, que protege los bosques de chicle. Incluso, en Yaxché, Quintana Roo, por el cambio cultural, se dice que Juan de monte es un viento con traje de militar. Considero que esto responde a que actualmente en esa zona está muy presente la vigilancia militar, de ahí que se tomara el aspecto físico de este personaje para adaptarlo a los cuidadores del monte.

<sup>357</sup> Se dice que el *alux* lleva la nube solo a la milpa de su dueño, por eso la persona que tenga alianza con el *alux* nunca le faltara nada a su milpa.

valorado por los campesinos, por ello, estos últimos le procurarán su alimento consistente en comida elaborada a base de maíz. Pero, si las personas no le entregasen la comida comprometida en el tiempo acordado, el alimento que los *aluxes* tomarían serían los animales domésticos. Los seres de viento, en última instancia, tomarían simbólicamente al ser humano infractor haciéndole presentar síntomas de enfermedad. Sin embargo, al entregar la comida esperada por los *aluxes*, estos “sueltan a la persona” revertiendo los síntomas de enfermedad.

En el ámbito de cacería también se mantienen equilibradas las relaciones de intercambio establecidas por los humanos para relacionarse con las entidades. En esta relación se encuentra de forma evidente el dar, recibir y devolver. Los rituales de los cazadores son mucho más privados. En ellos sólo participa el cazador o si se va a cazar en grupo, participan todos los compañeros de batida.<sup>358</sup> Al comenzar la cacería se delimita un monte o un espacio. Pero antes de entrar al monte con la intención de cazar se pide permiso de los vientos de esos montes y se le pide a los dueños que “le regalen uno de sus animales”<sup>359</sup>. Ahí se hace la entrega de un don que consiste en pozol o *saka*<sup>360</sup>, pequeños rezos y pequeños trozos de *pib'* (pan de maíz horneado en tierra) esparcidos en cada uno de los cuatro rumbos cardinales. El don debe entregarse a los *báalamo'ob* de cada uno de los cuatro rumbos del espacio.<sup>361</sup>

También, en el ritual donde se solicita el permiso para entrar a cazar, se prende copal o un cigarro, pero no se debe entregar alcohol a las entidades porque esto provocaría que se levanten malos vientos.<sup>362</sup> El incienso es utilizado como elementos de adivinación pues al prenderlo se observa la dirección que toman las chispas, lo cual indicaría dónde se

---

<sup>358</sup> Varios cazadores organizados, que llegan a ser veinte, salen a cazar juntos. Las formas de cacería son propias de esta forma de cacería.

<sup>359</sup> Narrativa de Siho, Yucatán.

<sup>360</sup> Bebida ritual elaborada con de maíz cocinado sin cal.

<sup>361</sup> Existe una abundante narrativa en la que los cazadores explican que sin la entrega del alimento ritual pueden ocurrir múltiples cosas desagradables al entrar en los montes a los que se les ha acostumbrado a recibir alimento. Se dice que los *aluxes* no dejan cazar pues espantan a los venados por medio de un chiflido. También se cuenta que los cazadores pueden sentir o ver a seres de viento que cobran formas antropomorfas o, bien, zoomorfas pero con una actitud extraña. Un cazador de Tankuché relató que una vez estaba sobre la rama de un árbol cuando sintió unas pequeñas manos sobre su pierna jalándolo. En otros relatos se asegura haber visto a los animales de caza muy cerca pero la escopeta no podía tirar o simplemente el animal era viento.

<sup>362</sup> El *j'men* de Halacho insistió en que nunca se debe llevar alcohol al monte ni a la milpa, pues con una gota de esa bebida cayera en el terreno sería suficiente para que los vientos se inquieten y enfermando a las personas. Narrativa de Halacho, Yucatán. Marzo 2012.

encuentra la presa. La entrega de comida se hace con el interés de que los vientos permitan al cazador entrar a ese monte y no espanten a las presas<sup>363</sup> y el incienso es para agradar a los vientos. Es el medio para pedir a los dueños que les regale un venado. Al hacer la entrega de este don, los cazadores aseguran que obtendrán una presa.

En Siho, Yucatán, una comunidad cercana a Nunkiní, los rituales de cacería son practicados con mucha frecuencia. Incluso, los cazadores de los pueblos vecinos están molestos con la gente de Siho porque, según dicen, realizan rituales con los que el monte se echa a perder. El reproche de los otros cazadores es que al haber acostumbrado a los dueños de los animales de esos montes a recibir comida a cambio de la presa de caza, estos, los dueños, siempre van a demandar el alimento y si no se les entrega nuevamente no dejarán cazar presa alguna.<sup>364</sup>

De forma similar sucede cuando los cazadores identifican que el terreno al que van a entrar a la batida fue habitado anteriormente. Se piensa que “los antiguos” hicieron pactos con los *aluxes* o aires, por lo que estos seres continúan habitando en dichos espacios. A los cazadores les es fácil identificar si el terreno continúa estando habitado por los vientos porque al entrar en esas tierras se escuchan chiflidos, caída de piedras o simplemente, ellos mismos, son tomados por los vientos. En un terreno con esas características no es posible cazar si antes no han entregado un poco de alimento a los dueños o cuidadores para pedir permiso para entrar en éste. Asimismo, el don es entregado para que el dueño del monte o el dueño de los animales entreguen uno de sus animales a los cazadores.

En la actividad cinegética existe un segundo momento de intercambio, pero este se realiza directamente con los señores de los animales, no con los *aluxes* que parecen ser solo los seres que controlan los espacios de actividad. El segundo ritual de cambio es con la “entrega” o “regalo” de la presa al cazador. Una vez que los dueños de los animales regalan o entregan la presa al cazador, se acostumbra entregarles como cambio a los señores de los animales algunas partes del cuerpo de la presa. Aunque pueden variar, las partes que el cazador entrega son básicamente la cabeza, la panza y, principalmente, el hígado. Estas

---

<sup>363</sup> Se dice que los vientos espantan a las presas por medio de silbidos. Si se llegan a escuchar en el monte siempre serán asociados a los *aluxes*, pues se les conoce por traviesos y juguetones. Narrativa tradicional maya.

<sup>364</sup> Un *j'men* de Halacho describía con enorme reproche que durante meses iba al monte a cazar y simplemente no obtenía presa alguna, por lo que concluyó que los de Siho habían echado a perder el monte. Halacho, marzo 2012.



partes del animal se dan como contra-don a los dueños de los venados. La devolución se hace de forma ritual, ya que se colocan las piezas de carne sobre “una mesa de piedra”, se acompaña con el pronunciamiento de rezos y se espera a que las entidades lo coman, aunque lo que comen es la esencia.<sup>365</sup> A veces los cazadores hacen un *pib*<sup>366</sup> para cocinar la carne en el mismo monte, sin embargo, en la mayoría de los casos, según la narrativa, se entregan las piezas crudas. Al no estar los montes muy alejados del pueblo la presa se lleva al solar para ser cocinada.

La presa es repartida entre los compañeros de la batida. En Nunkiní, por ejemplo, la parte más pequeña del hígado se le entrega al tirador de la presa, es decir, a quien mató al animal y la parte más grande del hígado se cocina en horno de tierra (*pib*) para ser compartida y comida por todos los cazadores participantes en la cacería. En Yaxché, Quintana Roo la cabeza, la panza y el hígado del venado, las mismas partes que en el ritual se le entregan a los dueños del monte: le pertenecen.

La actividad cinegética se caracteriza porque en ésta predomina la distribución<sup>367</sup> pues toda la presa es repartida entre los participantes. Distribución que se hace en un sentido social. Incluso, las partes de la presa consideradas más sabrosas se entregan primero a los dueños y después se come entre todos los participantes de la batida como sucede con el hígado. Por esa razón, dentro de la sociedad a las personas que se dedican a la caza de venado para comercializar la carne son señalados como hechiceros o brujos. Nunca es bien visto, ni parece lo correcto que el señor del monte regale tantos animales a una persona. Así, si una persona obtiene muchos venados es evidente para la sociedad que el cazador ha hecho mal uso de la piedra del venado<sup>368</sup> o práctica hechizos<sup>369</sup> que le permiten cazar en exceso. Ante el abuso de la caza de venado, la comunidad supone que los dueños de los

---

<sup>365</sup> Se dice que lo comen, pero la misma gente aclara que lo que comen es la esencia de la comida.

<sup>366</sup> *Pib* es un horno de tierra calentado a escasos veinte centímetros de profundidad.

<sup>367</sup> Incluso, los cazadores salen a la batida (grupo de cazadores) para usar la carne de la presa para la botana en las fiestas de la comunidad.

<sup>368</sup> La piedra de venado es llamada también “virtud”, forma en que se le llama a varios de los elementos que permiten a los cazadores encontrar a su presa cada que salga a la cacería. La piedra de venado es encontrada en la panza de animal. Algunos dicen que es de color azul. Otras de las virtudes más conocidas entre los cazadores son el colmito de venado, el último aliento del venado atrapado en un frasco, el gusano que se encuentra en la garganta del venado y que es alimentado con sangre.

<sup>369</sup> En Nunkiní y otras comunidades de la región como Siho, los cazadores realizan algunos rituales para asegurar la caza como el hacer su *k'eex* (cambio), el cual consiste en fabricar una pequeña figurita de incienso con forma de venado y quemarla. Se le dice al dueño que ese es el cambio de un venado de carne y hueso. Las personas que no lo practican aseguran que esa carne tiene sabor de incienso pues no es real.

animales cobrarán en algún momento con la vida de algún miembro de la familia del cazador infractor, o con la vida del mismo cazador.<sup>370</sup>

Es importante destacar algunos principios culturales de otras sociedades cazadoras, ya que entre estas y los mayas existen rasgos culturales similares, pues no debemos perder de vista que los mayas mantienen una actividad cinegética intensa. No obstante, tomaré la distancia pertinente en los datos que arrojan las diversas formas culturales de las sociedades agrícolas y cazadoras. Encuentro que existen elementos en el modelo social descrito por Roberte Hamayon que contribuyen a nuestro análisis. Por ejemplo, cuando la autora asegura que entre las sociedades de Siberia la presa de caza se considera como una “entrega” y no se piensa como el acto de matar simplemente.<sup>371</sup> Lo que indica dicha forma de entender la cacería es que la sociedad se rige por una dinámica impuesta por el principio del intercambio. Dinámica también presente entre los mayas. Para estos, una de las palabras que tienen mayor sentido en el intercambio es la palabra *k'uub* (entregar o entrega). Al dar algún elemento ritual o al recibirlo (como sucede con la presa de caza), se utiliza la palabra *k'uub*. Esto muestra que el uso de la palabra entregar lleva implícito el acto de devolver algo como intercambio por cualquiera de los beneficiarios.

Menciona Hamayon en su estudio que los cazadores entregan elementos del mismo valor, aunque en ocasiones los cazadores obtienen algunas ventajas de forma deliberada al no entregar algo del mismo valor en esta relación.<sup>372</sup> Por su parte, entre los mayas no se entregan elementos semejantes en el intercambio. Es decir, no se cambia una presa de venado con la vida de un miembro del colectivo que la cazó. Es este caso cada colectivo, humano y dueños, entregan cosas distintas. En este sentido se requiere preguntarse qué cualidades tiene cada una de los elementos entregados, pues por un lado las entidades entregan uno de sus animales y por el otro los humanos entregan partes de la presa.

Por lo difícil de la aproximación a este acto ritual es también importante preguntarnos si lo que aquí se entrega a las entidades es por la importancia que tienen para la sociedad. Es posible que cada elemento entregado: la cabeza, la panza y el hígado del

---

<sup>370</sup> En la comunidad de Tepakán, Campeche registré la narrativa en la se relataba que un señor que se dedicaba a cazar venado sin medida provocó que su hija muriera repentinamente. La lógica en lo ocurrido consistía en que los dueños de los venados cobraron con la vida de su hija la depredación de los animales del monte, pues estos tienen un dueño que, como se asegura en la narrativa, siempre ponen un límite. Esto pensado de otra forma puede estar sustentado en un principio ecológico convertido en normas sociales.

<sup>371</sup> R. Hamayon: *Chamanismo de ayer y hoy...* Ob. cit., 2010. pp. 125- 127.

<sup>372</sup> *Ídem.*

venado se le considere muy apreciados por las entidades, pues lo es para los humanos. Aunque lo que se debe destacar es el acto y la forma de entregar un don. Entonces, ¿cuál sería el sentido de cada uno de los elementos entregados? Si es evidente que la entrega no es de un igual por un igual, sino que se entrega para el consumo del dueño partes de su propio animal. Vemos que esto no corresponde a una forma de intercambio clásica de una sociedad cazadora. Más bien, podría corresponder a las formas de intercambio de una sociedad agricultora. En donde se entrega la primera cosecha de elotes tiernos cocidos en *pib'*, en un horno de tierra, para ser entregados como primicia a las entidades. Esto último debe ser explorado de forma más profunda. Aunque tenemos identificado que el significado de la cabeza y el hígado en la sociedad corresponde a la lógica de la cacería, aquí el problema es identificar cómo se relaciona esta lógica de cacería con otros ámbitos socioculturales.

En suma, las relaciones planteadas por medio del intercambio no siempre están equilibradas, es decir, no se intercambian elementos semejantes. Lo que muestra que por medio del intercambio de dones se crean relaciones muy complejas que señalan a una sociedad con necesidades que van más de allá de la simple reciprocidad, sino que busca la protección, la reproducción y la continuidad de su sociedad a través de un trabajo conjunto entre los campesinos y las entidades. Para lograrlo, los mayas crean relaciones que se formalizan por medio de acuerdos, pactos de protección, incluso la retribución por los servicios entregados. Así lo muestra la entrega de dones a los *aluxes*, lo cual parece crear una relación con un trabajador que si bien trabaja conjuntamente con el campesino, recibe la merecida entrega de alimento y cuidado, como la que se tendría con un miembro de la familia o con un trabajador. Por su parte, el intercambio en la cacería nos deja ver relaciones de difícil aproximación por su gran complejidad, pues no corresponde a un modelo social antes planteado.

### **El espacio y su importancia en las relaciones con los báalames**

La concepción del espacio evoca un campo semántico muy amplio. Incluso, el intercambio ritual realizado en función a la agricultura y de cacería está estrechamente ligado al espacio y a su simbolismo. El espacio está determinado por las actividades desarrolladas en éste.

En el monte se desarrollan la agricultura, la cacería, la ganadería y la apicultura, principalmente; en el pueblo se desarrolla la vida comunitaria y crianza de los animales domésticos. No obstante, en comunidades como Nunkiní, los montículos arqueológicos se encuentran cercanos o dentro del pueblo, la casa, el solar y el monte. Los pequeños montículos son llamados *kakabo'ob* y los más grandes son *múulo'ob*. En estos habitan los vientos: *aluxes* o *báalamo'ob*. Las elevaciones asociadas a los *aluxes* están por todas partes. Por la cercanía que la población tiene con los cerritos cargados de contenido simbólico, no les es posible evitar el contacto con los vientos. Los cerros son asociados con diversos puntos geográficos como pozos, cuevas, cenotes, ojos de agua, entre otros. Todo son signos del espacio que conectan los puntos por los que se desplazan los *aluxes*. Incluso en el interior del pueblo su recorrido forma un tejido de caminos, de tal forma que no dejan espacio sin su presencia.<sup>373</sup> Son formas geográficas que caracterizan el territorio maya. Signos del espacio que hacen muy dinámica la presencia de los vientos en cualquier ámbito de actividad humana.

Entonces, las actividades que requieren insertarse en el monte, como preparar el terreno de la siembra —tirar, quemar y sembrar la milpa—; transitar por el camino de los vientos; o cazar requieren solicitarle permiso a los *báalamo'ob* de los rumbos o señor del monte. Permiso solicitado a través de la entrega de alimento. Interactuar en la naturaleza puede producir “enfermase por mal viento”. Esto lo que interpreto como la toma simbólica del cuerpo humano por los vientos. Sin embargo, por las actividades mismas de los milperos, estos siempre están expuestos a presentar los síntomas de enfermedad. De ahí que los campesinos propician una relación cordial con los vientos al llevar suficiente comida para compartir con tales seres. Pareciera que para los mayas existe una preocupación por mantener presentes las importantes reglas de convivencia con las entidades.

Si se está constantemente en el monte sería muy fácil que un viento pase su mano sobre la cara del caminante y le haga perder el conocimiento. Llega a pasar que los vientos tiran al cazador, es decir, el cazador es cazado por los *aluxes* mostrando con ello graves síntomas de enfermedad. Para evitar que eso suceda, los trabajadores frecuentemente entregan alimento a los vientos de que andan en el monte. Generalmente se coloca un

---

<sup>373</sup> Ella F. Quintal (et. al.): “U Lu'umil maya w'iiniko'ob: La tierra de los mayas”, en: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas (coord.), INAH, México, 2003, p. 284.

cigarro o una jícara del pozol<sup>374</sup>, la misma bebida que toman los campesinos cuando van a trabajar en el monte. El alimento se coloca en los lugares donde se piensa tienen su salida hacia la superficie de la tierra los vientos del inframundo. El pozol y el cigarro son recibidos por los vientos como un presente. Éste sería el don entregado a las entidades para poder transitar por los espacios de dominio de los vientos y no ser “agarrados” por estos. Ya cuando las personas tienen la intención extraer algo del monte como la cosecha de maíz entregan un alimento mayor como *hanli kool* (comida de milpa) o primicia. Lo mismo sucede al extraer una presa. Se entrega de vuelta elementos cocinados del mismo elemento que es extraído: el maíz o la presa en *pib*’.

### ***U k’eex lu’um*: el cambio del terreno**

Se ha dejado ver a lo largo de la investigación que los mayas practican el *k’eex* o cambio que implica un ritual que parece ser central en su relación con las entidades y que quizá sea uno de los más importantes rituales. Son tan amplias las significaciones que tiene este acto que no se sujeta a contextos rituales, sino que se encuentra en diversas formas sociales. Comencemos por revisar el *k’eex* y su relación con el espacio simbólico.

Se dice que cuando los animales domésticos se empiezan a morir y los árboles del solar dejan de dar frutos, el terreno (o los seres que habitan en éste) está pidiendo su *k’eex* (cambio).<sup>375</sup> En este contexto el *k’eex* se entiende a partir de las circunstancias que describiré a continuación. Si una familia se pasa a vivir a una casa nueva, construida en un terreno recientemente limpiado de las hierbas del monte, las personas deberán enterrar en el centro del terreno construido una gallina viva como *k’eex* del terreno. Hoy en día, el enterrar una gallina en el centro de la casa es una práctica no bien vista. Más bien se dice que es un acto muy negativo. Por ello, se procura no decir si alguien de la comunidad de

---

<sup>374</sup> El pozol es una bebida hecha a base de maíz cocido sin cal. Al molerse el maíz se elaboran bolas compactas para que los campesinos lo puedan transportarlo fácilmente. Cuando van a ser preparada la bebida se diluyen dichas bolas de maíz en agua para ser consumida.

<sup>375</sup> Una práctica que parece tener un sentido semejante, de acuerdo a la narrativa, es el *jets lu’um* (asentar la tierra). En la comunidad de Chumayel, Yucatán se realiza el ritual de *jets lu’um* con el objetivo de asentar el terreno. Según las palabras del especialista el ritual promueve que viva el terreno, que tenga fuerza para que los ganados crezcan grandes y fuertes para ser parte de corrida de toros. El *jets lu’um*, en Chumayel, se realiza durante la noche ahí se entrega un toro, al que se le mata y se entierra la cabeza en el centro del terreno. También se preparan y se entregan alimentos hechos a base de maíz.

Nunkiní continúa realizando el ritual.<sup>376</sup> Incluso, he recibido comentarios en los que se asegura que el *k'eex* de gallina en la casa es una práctica que lejos de ayudar a la familia le perjudicaría, pues el *ik'* (viento o alma) de la gallina saldría constantemente de la tierra en que se enterró y enfermaría a los habitantes de la casa, principalmente a los niños.

En el caso relatado para asentar al terreno o solar se entrega un ave ya sea un guajolote o pollo vivo. Es un ritual realizado en la mayor privacidad, pues se evita la mirada de los externos a la familia.<sup>377</sup> En el caso de los terrenos que han sido habitados por mucho tiempo, el *k'eex* se realiza de forma distinta. El ave se deja desangrar en el centro del terreno del solar, se mata el ave sin enterrarla, solo se permite que la sangre sea derrama sobre el terreno para después comer la carne. Se trata de *u k'eex* (su cambio) del terreno.

El pensamiento que da sentido a esta práctica ritual se explica en la narrativa. Los mayas aseguran que cuando un terreno no ha sido habitado antes, se deben “asentar” o “aquietar” los vientos que ahí se encuentran. Esto refiere a que la tierra “jala<sup>378</sup> a los niños<sup>379</sup> que viven en la casa”. Con este acto se evitará que los vientos inquietos “jalen a los niños”. De no dar el *k'eex* (el cambio) al terreno los niños irán muriendo uno a uno. En otras palabras, se busca evitar que los vientos o potencias de la tierra tomen la energía vital de las personas que ahí habitan.

De forma más simple lo explica una amiga maya al preguntarle ¿qué pasa si no se le entrega *u k'eex* (su cambio) al terreno? (hablando de la gallina enterrada) Su respuesta fue sencilla: “tú pasas a ser *u k'eex* (su cambio)”.<sup>380</sup> Esta frase deja ver que los rituales de cambio se entregan para contener o prevenir que los vientos de la tierra tomen a las personas como alimento, de la misma forma que se toma a las aves entregadas. Aunque, también tendríamos que comprender si el guajolote o la gallina entregados en este contexto son alimento ritual y qué tipo de alimento son.

---

<sup>376</sup> Actitud que es contraria a lo que sucede en Chumayel, Yucatán en donde es muy aceptado que se realice el *jets luum*, practica ritual nocturna en la que se entierra una cabeza de ganado en el centro del terreno.

<sup>377</sup> Este ritual es totalmente prohibido por la iglesia tanto católica como evangélica, por lo cual las personas para poder continuar practicando tratan de evitar que la gente se entere. En la comunidad de Nunkiní, cada vez son menos las familias que realizan el *k'eex* de guajolote en el terreno.

<sup>378</sup> Al usar la palabra jalar se refieren a obtener la energía vital de la persona, llevándolo a habitar en el plano infraterrestre.

<sup>379</sup> Los niños enferman con mayor facilidad. Son personas aún débiles y eso permite que no puedan resistir las enfermedades.

<sup>380</sup> Narrativa de Nunkiní, Campeche. 2009.

Al convertirse el entierro de la gallina en una práctica no bien vista por la población, su práctica se dejó de realizar, sin embargo, la necesidad de protegerse sigue siendo una prioridad para la comunidad. Como una forma de sustituir el entierro de la gallina en el centro del terreno, se coloca una piedra de molienda o metate encontrada en el monte o en la cercanía de los *úulo'ob*, cerros en los que se cree que habitan los *aluxes*.<sup>381</sup> Las piedras desgastadas por el trabajo de molienda son encontradas en los alrededores de los cerros prehispánicos. Son piedras que se llevan a las casas y se entierran en el centro de la vivienda cuando se está construyendo. Si esta piedra no fuese colocada, cualquier miembro de la familia puede ser “jalado por el terreno” de la casa. Es decir, puede ser tomada la energía vital provocando la muerte. En este contexto, las piedras son consideradas como *aluxes* que protegen a los miembros de la familia y asientan el terreno que va a ser habitado.<sup>382</sup> Esa piedra pasó a sustituir el *k'eex* de gallina. Pero este cuidador se mantendrá en el acuerdo si la familia le entrega el cambio.

Los rituales de entrega de alimento al terreno se deben realizar cada uno año o tres años ya que los vientos que se encuentran en el terreno constantemente se “inquietan”. Para “aquietar” al terreno o pedirle a los vientos que se calmen, para que no enfermen a las personas, se “cantan” los rezos adecuados. Estos rezos se le llama *pa' ik'*, lo que literalmente quiere decir “romper el viento”. Se entiende que calman o tranquilizan a los vientos que están inquietos buscando alimento.<sup>383</sup> Cuando se cumple el tiempo en que los mismos agricultores prometieron entregar comida ritual y no lo hicieron, los vientos de la tierra comenzara por enfermar a animales y personas.

Con la entrega del don se asentará el terreno y los vientos se “aquietan”. Al entregársele al terreno un animal vivo no solo se le está entregando su energía vital, también, se le entrega su carne. O sea, las entidades desean alimentarse de cuerpos vivos, pues otro ritual de *k'eex*, que adelante explicaré, muestra que la carne es uno de los elementos que los vientos comen. De forma más clara, cuando los vientos están provocando los síntomas de enfermedad no reciben alimento por parte de las personas, las entidades

---

<sup>381</sup> Seres que la mayoría de las veces son conceptualizados como cuidadores con apariencia física humana pero de tamaño muy pequeño, siempre identificado con el tamaño de un niño con cara de adulto.

<sup>382</sup> Asentar la casa tiene el sentido de que la tierra no buscará vidas humanas, pues ya se le ha dado su *k'eex*.

<sup>383</sup> Las orillas de los pueblos, donde se van construyendo las nuevas casas son consideradas monte. Entonces, las familias construyen sus casas en el monte, por lo que es necesario hacer el ritual que les permita habitar al espacio. El monte debe convertirse en un espacio habitado dejando de serlo, pues son distintas sus implicaciones sociales.

simbólicamente las comerán de forma progresiva. Es decir, no sólo tomarán su energía vital, sino que simbólicamente se comen su cuerpo.

En la comunidad de Yaxché obtuve un testimonio que me permitió relacionar lo anterior de forma lógica. Decía don Beltran, *j'men* de dicha comunidad, que los *yum báalam* (señores *báalam*) pueden robar a las personas en el monte. Las roban para que sus familiares les entreguen el *k'eex* para que los vientos coman, pues sólo quieren comer. Sería muy difícil que la familia con enorme angustia por no encontrar a sus hijos, no entregará el *k'eex* a los *báalam*, pero si no lo hiciera, los *yum báalamo'ob* se quedarían con la persona y no la dejaran regresar al pueblo. Cuando eso sucede, éstas comerían a la persona y después de un tiempo el alma pasaría a ser parte del colectivo de los *yum báalamo'ob*.<sup>384</sup> Cabe mencionar que el testimonio fue tomado de la narrativa de un especialista. Ya que no toda la población explicaría de esta manera los procesos que tienen las personas robadas por las entidades en el monte.<sup>385</sup>

En suma, encontramos que los humanos saben que los vientos provenientes de la tierra son seres que toman a los seres vivos, por lo que trata de detener esa acción mediante la entrega ritual del *k'eex*. Ritual que no promueve un intercambio entre los humanos y las entidades, más bien consiste en la entrega de un don para detener la toma humana por parte de los seres de la tierra. En otras palabras, las personas entregan un don equivalente al ser humano porque esperan no ser tomados por las entidades.

## El dar, recibir y devolver

Como vimos antes, Descola afirma que el don en una simetría positiva se entrega sin esperar contrapartida, sin embargo, no he podido identificar actos en que se entregue un don sin esperar nada a cambio. Considero que el don se entrega para evitar toda una serie de acontecimientos que pueden dañar a las personas por medio de la enfermedad. Síntomas que dañan a las entidades anímicas de las personas por la falta de entrega del don. Todo

---

<sup>384</sup> En Yaxché, Quintana Roo ocasionalmente se come carne, pero cuando se come la comparten con los vientos. Se coloca la carne en un *p'et*, una jícara en la que se pone comida y se cuelga del techo de la casa. Es una prioridad para las familias dar parte de su comida a los vientos que se encuentran entorno a casa. Se piensa en la dinámica de los vientos como una analogía de las personas, pues se considera que al igual que ellas, cuando se llega a una casa con seguridad se tiene hambre y antes de que se coma lo que haya se les ofrece alimento.

<sup>385</sup> La población maya generalmente no afirma que las personas perdidas en el monte son comidas por las báalames. Más bien, dicen que estos seres las roban para que se les dé su *k'eex* pues tienen hambre.



esto se produce de forma congruente a un complejo conjunto de creencias relacionadas entre sí que dan sentido a la serie de acciones realizadas para mantener una relación estable con los seres presentes en la naturaleza. Muchas de las formas de relaciones discontinuas que produce la enfermedad están presentes, también, entre seres humanos.

Comencemos por conocer como se produce la entrega de un don, sus cualidades, la importancia de ser recibido y de ser devuelto. Por ejemplo, los mayas realizan constantes entregas de alimento ritual, aunque no siempre dedicado a los seres de viento. También se realizan estos actos para resarcir las relaciones entre miembros de la comunidad, que de igual forma como lo hacen los vientos, las personas provocan enfermedad. En esto se dejan ver rasgos sociales más complejos. En esta dinámica se identifican rasgos centrales en la lógica de la entrega del don, solamente que en este caso son para contener la toma de energía vital por parte de las personas del mismo grupo. Es decir, entre humanos existe una dinámica de intercambio y entrega de dones, pero no siempre son de forma desinteresada, sino que son entregados con un sentido muy preciso: prevenir lo que conocemos hasta ahora como enfermedad. Pero, ante esto surgen dos puntos que deben ser aclarados: ¿qué es la enfermedad?, ¿cuál es el sentido de la enfermedad? y en ese contexto ¿cuál es sentido de la comida ritual para los mayas?

Aquí me es posible dar una respuesta aún incipiente, pero puede servir para entender el papel que juegan tanto la comida como la enfermedad en la dinámica establecida por los humanos con las entidades. La importancia de ambos elementos, comida y enfermedad, permite mantener la dinámica que conduce al equilibrio social. Revisemos algunas situaciones que muestran la relación entre estos dos elementos y posteriormente revisaremos la relación entre humanos y entidades, la cual parece estar basada en los mismos principios.

Comencemos por revisar algunas de las formas en que se entrega el don de comida entre los miembros de la misma sociedad. En Nunikiní, particularmente, al presentarse la enfermedad en un niño, las familias salen a la calle a regalar tamalitos y atole, se les regala a todas las personas que se acerquen a recibir la comida. A este acto se conoce como *ts'aayatsil* (dar). Se cree que al realizar este acto el niño recobrara la energía vital. Es posible pensar que se realiza el *ts'ayatsil* ante la creencia de que la energía provocada por el hambre o ganas de comer haya recaído en el niño que presentó la enfermedad. En otras

palabras, el *ts'aayatsil* se da porque la persona que tuvo tanta ansiedad de comer pudo desear de alguna forma al niño y provocó con ello la enfermedad.

Prácticamente, ésta es la lógica del mal de ojo, pues quien puede hacer mal de ojo lanza una energía que se sugiere ser por ganas de comer, capaz de consumir la energía vital de otra persona. Dicha fuerza devoradora se detiene dándole comida a cualquier persona que lo necesitase pues pudiera consumir la energía vital de otras personas, niños o animales. Pero, ¿por qué se pone en acción todo un dispositivo ritual que consiste en la entrega de alimento para evitar los síntomas de enfermedad?

Los mayas se preocupan por cubrir la necesidad de alimento que llegan a tener otras personas y todo aquel ser conceptualizado — entidades, vientos, y algunos seres más —. Es decir, en el ámbito social las personas cubren la necesidad de alimento que se pudiera sentir porque con el hambre es posible consumir la energía de otras personas. De esa forma, el hambriento podría provocar la enfermedad, aunque eso también sucede con los animales pero generalmente estos sí mueren. Al tener hambre una persona puede comer simbólicamente a otra, de la misma forma que lo hacen las entidades. Esto es muy sutil, quizá no sea muy evidente para la misma sociedad, pero múltiples casos lo dejan ver.

Hemos visto que de la misma manera que las entidades hacen mal de ojo, lo hacen los humanos. Algunos humanos lo hacen porque tienen un signo en su cuerpo que señala la capacidad de hacer mal de ojo, por ejemplo, un lunar en el ojo. No obstante, los borrachos son las personas que hacen el mal ojo más fuerte y según se dice, hacen el mal de ojo más difícil quitar. Cuando un bebé o un pequeño niño presentan los síntomas de pérdida de energía vital, puede ser porque le hicieron ojo de borracho (*ichil kala'an*). Este síntoma tiene una explicación dada por la misma sociedad. Los borrachos son personas que siempre tienen hambre provocada por no haber comido durante el largo tiempo que pasaron bebiendo alcohol. El hambre que llegan a tener los borrachos provoca que al ver a los niños, lo hagan con mucha fuerza y al no poder tocarlos se produzca el mal de ojo, que consiste en perder la energía vital (*tsa'a óol*). El borracho al ver a una persona que le agrade o le parezca bonita simbólicamente comenzaría un acto de tomar la energía vital. Se tiene como antídoto contra este mal encontrar al borracho y pedirle que cargue al niño, así perderá el deseo de tomar al pequeño.<sup>386</sup>

---

<sup>386</sup> Narrativa de Nunkiní, Campeche y Popola, Yucatán.

En los casos que se han mostrado encontramos que entre las personas existe la relación de entrega de un don o comida para remediar la enfermedad, pues los seres humanos, bajo ciertas circunstancias, pueden tomar la energía vital de las personas. Esto como una forma de consumo asimétrico en el que no se da nada en cambio. Quizá esto muestre que la relación que se entabla entre los miembros de la sociedad tenga equivalencia con la relación que establecida con otros seres. Es posible comparar esto porque la acción de las entidades tiene similares características. Por ejemplo: hacen mal de ojo y enferman al tomar la energía vital de las personas o animales al estar en contacto. Entonces, los seres de viento, así como los humanos tienen la capacidad de enfermar a otras personas al obtener la energía vital tanto de animales como de humanos hasta provocarles la muerte. Acción que sugiere que la muerte se produce porque otro ser lo está consumiendo. Debería haber algún otro elemento para comprender qué es lo que es consumido. Veamos otros casos en que el alimento ritual tiene una importancia esencial en la relación entre humanos con otros seres mitológicos, aunque la comida no siempre es elaborada por las personas.

¿Qué es lo que busca comer cada uno de los seres que están actuando en la mitología? Cada uno come un alimento que lo caracteriza, en algunos casos será comida a base de maíz —alimento cocido producto del trabajo de los humanos—, esto principalmente se da en una relación de intercambio con las entidades. En la mitología maya existen seres que simbólicamente comen a personas desde su concepción de origen. Son seres de viento caracterizados como peligrosos. Se trata del *on kaan*<sup>387</sup> y la *way mimi*.<sup>388</sup> Estos son vientos que habitan en la tierra, pero no son seres con los que se mantiene una relación de intercambio, pues no hay forma de prevenir que se alimenten de las personas. También en la mitología maya se encuentran los *way*,<sup>389</sup> personas que tienen la capacidad de transformarse en animal y pueden “comer muertos” (comen la carne de cadáveres). En estos últimos casos, se intentará comer el cuerpo de los humanos, no la energía vital como sucede con los vientos o entidades. Esto último de forma simbólica.

Por su parte, las entidades comen alimento con base de maíz, pero también consumen la energía vital de personas y animales. Pero para evitar que las entidades

---

<sup>387</sup> Ser que come personas. Se encuentra en los terrenos “echados a perder”, por haber hecho cosas malas en estos.

<sup>388</sup> Una *báalam* (entidad) que solo come personas vivas. Habita en los ranchos alejados del pueblo. Narrativa de Kanxok, Yucatán registra en enero de 2013.

<sup>389</sup> Persona que se transforma en animal y come muertos.

consuman en su totalidad la energía vital de las personas provocando la muerte se echa a andar un ritual de sustitución de un cuerpo humano por otro cuerpo animal, principalmente un ave doméstica ya sea un guajolote o una gallina.

En suma, la entrega de la comida ritual está muy ligada a evitar la enfermedad, que también se puede reconocer como síntomas de enfermedad de terreno. Pues bien, es una enfermedad caracterizada por la afección de la fuerza anímica humana provocada por las entidades.<sup>390</sup> En pocas palabras, la enfermedad a la que me referiré en este escrito hablará de la acción por parte de seres humanos y los seres no humanos, y que según este análisis, afecta a los humanos y animales por la ausencia de entrega de alimento ritual a las entidades. Sin embargo, no es posible definir si entrega como un intercambio, pues la energía vital es tomada a cambio de que se le sustituya por otra comida.

### **“Los malos vientos” y la enfermedad**

Para los milperos mayas es muy grande el peso que trae consigo el no entregar o devolver el alimento ritual a las entidades. Esa comida ritual se entrega por medio de *hanli kool* (la comida de la milpa). El acto de incumplimiento de entrega el alimento ritual es uno de temas de mayor presencia en la narrativa, la población asegura que la molestia de vientos provocada por no haber recibido alimento ritual tendría como resultado que se comiencen enfermando los animales domésticos, que generalmente mueren; después enfermaran los niños; finalmente, si aun con esas evidencias la familia continuara sin entregar la comida todos enfermarían hasta que no quede ninguna persona en el pueblo.<sup>391</sup> Pero nunca llega a que mueran varios miembros de la familia, ya que desde que se presentan los primeros síntomas de enfermedad en los niños, la familia comienza a realizar los preparativos para entregar el *k'eex* (cambio).<sup>392</sup> Como es lógico, las personas no permiten que sus hijos se

---

<sup>390</sup> Los mayas comentan que las enfermedades como el cáncer o la diabetes fueron introducidas por la gente que no pertenece a la comunidad, es decir, fueron llevadas por la gente extraña. En tiempos anteriores se entendía que las enfermedades estaban asociadas a los vientos y no eran tan devastadoras; y cuando la enfermedad no tenía una explicación asociada a la lógica de los vientos se interpretaba que ésta había sido provocada por hechicería.

<sup>391</sup> De acuerdo a la narrativa maya, los vientos pueden alojarse en alguna parte del cuerpo causando dolor en esta. Al sentir dolor se piensa que los vientos lo causan. La expresión que se utiliza para referirse a ello es “me está comiendo aquí”. Es decir, se piensa está comiendo esa parte del cuerpo causándole daño.

<sup>392</sup> Se relata que las familias esperan tanto para hacer el *k'eex* porque el sacerdote exhorta a los fieles a dejar de practicar los rituales que desde época antigua se practican en la comunidad.

mantengan enfermos por mucho tiempo sabiendo que la cura es iniciar rápidamente los preparativos de la comida ritual.<sup>393</sup>

A partir del ritual conocido como *k'eex* (cambio) se requiere pensar nuevamente en la noción de persona y su semejanza con los animales domésticos. Principalmente, el guajolote y la gallina. Durante el ritual, el animal toma la posición del cuerpo que se supone las entidades están comiendo. Contexto en el cual, de forma simbólica, los dos cuerpos —humano y animal— son semejantes. Se requiere considerar que el ritual de *k'eex* se realiza para prevenir la enfermedad y otras veces para detener el avance de ésta, lo cual algunas veces no se logra y las personas mueren.

La sociedad maya constantemente se enfrenta a la enfermedad provocada por los vientos, de ahí que la realización de la comida ritual se realice con mucha frecuencia. Con más frecuencia mueren los niños, y su muerte en ocasiones se asocia a factores no biológicos. Es decir, la muerte es producida por no haber entregado el *k'eex* de la persona con síntomas de “enfermedad de mal de terreno”, lo que es percibido como si el individuo estuviera “muerto”. Aunque la persona aún respirara, para los familiares tiene una muerte anímica.<sup>394</sup> Michel Bocara menciona que los mayas consideran que los vientos atan el alma de la misma forma que se ata al venado cuando es cazado.<sup>395</sup> De manera que los vientos, amarran de esa forma la energía vital. Si la persona muriera su alma pasaría a vivir al *kakab* (cerro), lugar en el que habitan los vientos devoradores de la esencia anímica.

Los seres de la tierra parecen tomar la energía vital de las personas vivas, aunque más bien, lo que devoran simbólicamente es el cuerpo. Consideremos lo que los propios mayas dicen: los vientos comen los alimentos pero ellos solamente toman su sabor y su olor, al alimentarse de estos los dejan sin sabor. Entonces, de la misma forma que la comida ritual es consumida cuando se les entrega ritualmente, así es consumido el cuerpo humano al perder su energía vital. Para evitar que sean consumidas en su totalidad las personas, se practica el *k'eex*, el cambio. Los simbolismos que se encuentran en el campo semántico del

---

<sup>393</sup> En Nunkiní algunas personas aseguran haber visto como sus familiares comienzan a mejorar desde que se les presentan los elementos de la comida ritual. Se dice que los vientos sueltan a la persona afectada. Y ésta comienza a recobrar la energía vital. Muchas veces la persona al despertar de su estado de *kimil* (muerte) simbólica al comer un poco de comida ritual.

<sup>394</sup> Oliver Leguen hace notar que aunque se utilice la palabra *kimil* (muerto) cuando se encuentra sin energía vital, los mayas se refieren a que no tiene consciencia pero si respira. O. Leguen: “*U béel pixán...*” Ob. cit. p. 85.

<sup>395</sup> M. Bocara: *H-Juan Tul dueño del metal. Mitología del ganado y del dinero*. Paris: Anthropos, 2002, p. 75.

*k'eex* son complejos en sí mismos. Comencemos por reflexionar en los elementos que se ven implicados en ese acto ritual: la noción de cuerpo, de comida y de enfermedad.

Al ser consultado el *j'men* sobre la enfermedad de una persona él, a su vez, verá en su *sáastun* (piedra clara) la causa. Él sabrá si la enfermedad fue provocada por los vientos o es una enfermedad que debe ser atendida por los médicos. Si los *j'meno'ob* aseguran que los síntomas de enfermedad son provocados por los vientos, anunciará si la demanda de los vientos es un *k'eex* de guajolote o de gallina. Eso será de acuerdo a los requerimientos del viento que está pidiendo. Aunque, si únicamente se tratase de un viento débil se podría retirar del cuerpo haciendo una limpia con plantas que “corretean” a los vientos como el *sipche'*. Pero si fuera el *k'eex* necesario, la persona recobraría la fuerza vital desde que se empiezan a hacer los preparativos y se formaliza la promesa de entregar el cambio, pues se asegura que “los vientos sólo quieren comer”<sup>396</sup>.

Son múltiples las causas por las que los vientos toman el cuerpo humano, quizá, porque no se les ha entregado comida; por haber faltado al compromiso de entrega de comida ritual; por haber cruzado por el camino de los vientos: por insultarlos o por encontrarse cerca de estos; entre otras causas. Por ejemplo, en Nunkiní se relató que uno de los niños de la familia al encontrarse muy cerca del lugar donde se mataba un venado “agarró el viento del venado”, lo que provocó que el muchacho se “quedara muerto” hasta que un *j'men* muy sabio le hizo su *k'eex* para salvarlo. Los venados al estar en el monte tienen muchos vientos, pues también pueden estar en el cuerpo de los venados de la misma forma que toman a los humanos.<sup>397</sup> Aunque la gente lleve una buena relación de intercambio con los vientos no es posible prevenir ser tomado por estos.

Hemos visto que los vientos por su capacidad volitiva absorben la energía vital de los animales o humanos ante lo cual, el ser humano contiene ese daño por medio de un *K'eex*: ritual de cambio. Muchas veces los rituales de cambio se presentan para detener el proceso de pérdida de energía vital. En ocasiones no es necesario que las personas presenten los síntomas de enfermedad para que los familiares entreguen el don a los vientos. Es decir, existen rituales de *k'eex* que tienen la función no de detener un proceso de

---

<sup>396</sup> Narrativa de Nunkiní, Campeche.

<sup>397</sup> En Tiholop, el *j'men* don José Kooch limpio los vientos a una persona recién fallecida. Según comentó el especialista: las personas a lo largo de su vida, por andar en el mundo, se le pegan vientos que debían quitársele pues al morir no la dejarían ir al cielo.

enfermedad, sino que se realizan para prevenirla. Entonces, el *k'eex* se realiza tanto para prevenir y detener la enfermedad que los vientos provocan en los humanos.

## La enfermedad

Para dar cuenta de cómo se ponen en circulación los dones de la sociedad maya, me voy a referir al ritual de *k'eex* (cambio), que conjunta elementos de entrega de don y de intercambio. La enfermedad origina una dinámica relacionada con el cambio que consiste en la entrega de dones con la intención de recobrar la salud. El ritual que da cuenta de lo que atrás se ha venido refiriendo es el *k'eex* (cambio o intercambio), es un ritual no menor aunque se encuentra como un elemento más de los rituales agrícolas. También, se practica de forma independiente, pues su importancia tiene alcances culturales muy extensos. La dinámica social maya incorpora al *k'eex* contantemente. Las causas que originan este ritual parecen poner en movimiento el sistema de acciones que derivan en un pacto entre las personas con las entidades para detener la enfermedad. Sin embargo, las causas que provocan la enfermedad nunca desaparecen, es decir, siempre están latentes pues en ello se involucran a los vientos o potencias de la tierra.

El *k'eex* se asocia también con rituales de los ámbitos de cacería y de curación. El *k'eex* requiere de un análisis en profundidad pero me aventuro a decir que las ideas que intervienen en su realización sostienen el equilibrio en la relación entre humanos y las entidades y potencias de la tierra. El *k'eex* es un ritual que se practica en diferentes espacios, formas y con la participación de diversos elementos. Más aún, también son diferentes las circunstancias en que se requiere hacer *k'eex* Pero en todas estas formas de hacer el ritual tienen un sentido central: sustituirle al viento el cuerpo que está tomando por otro, que generalmente es un ave doméstica.

Pero, entonces ¿qué es un *k'eex* o un cambio? El *k'eex* es un don que los mayas entregan ritualmente y consiste en la entrega de un ave doméstica a las entidades.<sup>398</sup> La importancia del don, en este caso, parece ser que está constituido por los dos elementos de mayor deseo para las entidades: el cuerpo como carne y la energía vital. El *k'eex*, como su traducción lo indica, es un cambio. Es decir, por medio de éste se entrega un animal en

---

<sup>398</sup> El animal entregado en el *k'eex* es criado con cuidados especiales, además deben ser vírgenes o *sujuy* y los más bonitos.

sustitución a la persona a la que las entidades tienen “abrazada”, “atada” o “agarrada” provocándole a la víctima la disminución de la energía vital o la muerte simbólica. Con lo que encontramos que las entidades que enferman consumen la energía vital de los humanos y de los animales domésticos. Pero, en este caso, los vientos no entran en el cuerpo para habitar en él, entran para consumirlo.

Por medio de la práctica del *k'eex* interactúan humanos y entidades basados en las normas de la relación determinadas por los mayas. Por lo que podemos preguntar nuevamente si existe semejanza entre los dones tomados por los vientos y los dados por las entidades.<sup>399</sup> Una de las características del intercambio maya es que no se cambian elementos del mismo valor entre los dos beneficiarios. Quizá en el ámbito del ritual sí existe semejanza entre lo depredado y el don dado, pues las entidades lo han aceptado como cambio. Incluso, superficialmente parece que las entidades toman a los animales y humanos de la misma forma. Si bien, los vientos depredan el cuerpo, aún no es posible distinguir a cabalidad a qué nivel se encuentra la frontera de lo tomado: la energía vital y/o la carne.

Hasta aquí hemos visto que la comida cobra un sentido fundamental en la relación humanos y entidades. La comida, como elemento de intercambio o de depredación abre una ventana para comprender la estructura lógica de la cultura maya. La comida ritual tiene diversas características. Podemos referirnos a la comida hecha a base de maíz, pero al centrarnos solamente en este tipo de comida no estaríamos considerando la principal preocupación de los mayas: la toma de los humanos para ser consumidos por los vientos. Ante esto es necesario plantearnos, ¿en qué medida es posible considerar al cuerpo humano como alimento de las entidades?

El *k'eex* como ritual de cambio tiene una posición predominante en la actividad ritual maya. El sentido de este ritual va más allá de los aspectos propiamente agrícolas ya que formaliza la relación que se entabla directamente con la tierra, la cual se concreta por medio de las entidades no humanas. Aunque, el *k'eex* al tiempo que es una parte prioritaria

---

<sup>399</sup> En esta parte, cabe la necesidad de citar a Roberte Hamayon cuando menciona que en la dinámica social de los grupos de Siberia el intercambio entre los humanos cazadores y las presas se lleva a cabo exitosamente al considerar que la presa de caza pasa por un proceso que la hace semejante a los humanos, por lo que el intercambio hace socios a los humanos con el señor de bosque. Hamayon identifica que la caza misma se concibe como una relación de intercambio, por cada presa que se entrega a los humanos a estos les toca entregar a un humano. Por ello los ritos funerarios muestran que humanos y animales están conectados, ya que se practican con la idea de que el alma va a renacer en un nuevo cuerpo con una nueva vida. Véase en: R. Hamayon. *El chamanismo de ayer...* Ob. cit. p. 127.



del ritual agrícola, se presenta como esencial en una serie de actividades rituales siempre involucradas con el don.

De acuerdo con las diferentes circunstancias en que se practica el *k'eex*, he identificado que se practica en dos formas rituales: una es para detener la enfermedad y se da como cambio para que las entidades que provocan síntomas de enfermedad se retiren o suelten el cuerpo; y la otra es preventiva y se entrega antes de que cualquier miembro de la familia o los animales domésticos sean enfermos.

Si partimos de que el intercambio está basado en la relación de dar, recibir y devolver entre humanos y entidades, podríamos preguntarnos entonces ¿qué objetos y materiales rituales de los pertenecientes al ser humano se dan a los colectivos no humanos? Parecen estar predominantemente, en la dinámica ritual, la toma del cuerpo y de su energía vital. Aquí es importante poner atención a que, si bien, cuando es tomado una persona por los vientos y ésta muere, el alma es la que pasa al colectivo de las entidades aunque el cuerpo es también consumido de forma simbólica.

La enfermedad es generada, principalmente, por los vientos que habitan o provienen de la tierra. La enfermedad puede ser generada por muchas razones, no solo por haber caído en faltas ante los vientos. También puede suceder que las entidades terrestres se llevan a personas, principalmente niños, a los sitios en que éstas habitan. Se dice, en algunos casos, que se les comería si no se les entregara el *k'eex* a las entidades a cambio; en otros, se dice que las almas permanecerán en los cerros con los vientos hasta que les sea entregado su cambio, si no se les entrega el *k'eex* los vientos “tomarían” a otras personas, y así seguirá continuamente tomando a otras personas hasta que se les entregara el cambio.

Otra forma de ser tomado por los vientos lo deja ver un caso como el que me explicó un *j'men* de Siho, Yucatán. Una persona quería ser *j'men* pero no tenía aún los conocimientos necesarios para curar a las adecuadamente personas y al llamar a los vientos, que auxilian al especialista en la curación, se enredó con estos. De acuerdo al relato de un especialista experimentado, lo que había ocurrido con el aprendiz es que se había enredado con los vientos y estos lo habían tomado a él como alimento. Aquel caso era uno de los más difíciles de curar, aunque sí se podía hacerlo. Se necesitaba desatar a los vientos que estaban abrazando al cuerpo del aprendiz. Para hacerlo el *j'men* experimentado tenía que

entregar su *k'eex*, es decir, tomar un animal doméstico, de preferencia una gallina o un guajolote, para sustituirlo por el aprendiz.

La narración permite conocer la importancia que cobra para un especialista manejar adecuadamente a los vientos convocados para la entrega de la comida ritual (*hanli kool*). El caso deja ver que la toma de los seres humanos no solamente se presenta cuando se ha infringido la relación de intercambio, ni cuando se ha cruzado por un camino de los vientos o se ha habitado un nuevo terreno aún no asentado, como sucede en la mayoría de las veces, sino que los vientos tomaron a la persona por no ser tratados correctamente y, principalmente, cuando son llamados sin tener alimento para entregarles. Estos casos parecen llevarnos a una circunstancia específica, los vientos buscaran comer y si no pueden comer el alimento cocinado tomarán a los humanos para consumirlos, como lo haría con el *k'eex*.

## **El intercambio y enfermedad de terreno**

Algunos de los elementos más destacados en el intercambio que formalizará las relaciones entre los mayas y los diferentes seres de la cosmovisión maya son el alimento, el trabajo y el cuerpo. Aunque el alimento y el trabajo tienen gran importancia para comprender el sentido del intercambio, por ahora me centraré en el alma como elemento de intercambio.

La enfermedad provocada por los seres que cuidan el terreno es un síntoma que pueden presentar tanto humanos como animales y, es determinante, que pueden morir si no se les atiende ritualmente. Los síntomas que conlleva dicha enfermedad generan conexiones semánticas<sup>400</sup> con diversos aspectos de la cosmovisión maya.

De acuerdo con la narrativa, al identificar que una persona comienza a perder la vitalidad o se le percibe como “muerta”, se asume que tiene síntomas de “mal de terreno” o “mal viento”. Estas categorías parecen aludir a que el milpero no ha cumplido con los compromisos establecidos anteriormente con el colectivo no humano. Los mayas consideran que los *aluxes* son *maak'* (personas) que también trabajan mucho en el campo y requieren alimento como cualquier otro trabajador. De manera que, si los mayas no entregaran el elemento de intercambio que les corresponde –la comida–, verán afectado a

---

<sup>400</sup> Algunas personas en la comunidad maya piensan que las enfermedades que se diagnostican recientemente –cáncer, diabetes, entre otras– fueron introducidas por la gente que regresó de la ciudad. Se dice que nunca antes se habían presentado en la comunidad. Anteriormente, las enfermedades eran sobrenaturales.

cualquier miembro de su familia, principalmente a los niños, a las señoras, o a sus animales domésticos.

La persona que esté afectada por enfermedad de terreno presentará calentura, pérdida de vitalidad, y “estará como muerta”, sin energía vital. Los síntomas muestran, según la narrativa, que la persona afectada ha sido abrazada o que ha cargado un viento. Viento que obtiene paulatinamente la energía vital de la persona o animal.<sup>401</sup> Si la familia no cumple con las demandas del “viento”, si la familia no le entrega la comida ritual, la persona o animal morirá. En el caso en que la muerte sucediera, la persona acepta que el *pixán* del afectado pasará a cohabitar en el espacio donde viven los *aluxes*. Sin embargo, el *iik'* del muerto no pasa a ser parte de este colectivo, es decir, no se vuelve uno de ellos, solo habitará con ellos hasta que lo suelten, ya sea porque muera “su relevo”, es decir, otra persona de la familia o porque se le haga un *k'eex*. El *pixán* es retenido con los *aluxes* como energía vital.

Entonces, el *pixán* que fue tomado por el colectivo de los *aluxes*, por seis meses o un año, podría salir si se les entrega a los *aluxes* un *k'eex* (cambio). El cambio consiste en la entrega de comida ritual con sacrificio de guajolote, ese es su *k'eex*. El sacrificio consiste en que el *iik'* (viento) o *pixán* del ave se entregue como cambio a las entidades. En el caso de que no se haga el *k'eex*, el *pixán* retenido jalará a otra persona, y esa persona jalará a otra. Eso seguiría así hasta que se entregue el *k'eex* o se “mueran todos en el pueblo”.<sup>402</sup>

## **El ser humano como alimento de los báalames y las potencias**

En la entrega ritual de animales no está claro qué es lo que se entrega en cambio: la carne o la energía vital. Esto suma al tema del intercambio y de la comida ritual el problema de la noción de cuerpo ya abordado en el capítulo II. En estos rituales se le da un trato distinto a la energía vital y al cuerpo, aunque es difícil establecer si se conciben como elementos independientes o más son, más bien, uno sólo. En los rituales es posible identificar a cabalidad la frontera entre ambos elementos. Inclusive no es posible abordar el problema del alma sin tener presente la noción de cuerpo. Si bien, ambos elementos tienen un trato

---

<sup>401</sup> Los animales que “agarra el viento”, generalmente mueren rápido. Se dice que lloran antes de morir, o simplemente mueren. A diferencia de lo que ocurre con los seres humanos que tardan mucho más en perder la energía vital.

<sup>402</sup> Juan Ko, Nunkiní, Campeche. Noviembre de 2010.

diferenciado, el trato ritual que se le da al cuerpo es consecuencia del trato que se le dio al alma. En los rituales agrícolas, por ejemplo, al entregar el *k'eex*, el *ik'* (viento) del ave es el que se entrega a los vientos. Al morir el animal, su alma llega al lugar donde se reúnen los vientos, convocados. Después, su cuerpo es cocinado y es presentado como elemento principal en el banquete entregado a los vientos.

Volvamos a las relaciones de intercambio entre miembros del mismo grupo social, ya que en la forma en que se realiza se percibe con mayor claridad los elementos que se entregan como cambio entre las personas. Esta relación ayuda a comprender mejor los elementos que participan en el *k'eex* entregado a las potencias. Dos de los rituales de cambio presentes en la sociedad son el *k'eex* que se da a la familia por una de las hijas que saldrá de la casa para casarse; y el *kéex* que se le da a una persona que está comiendo a otra, siendo ambos, el devorador y el devorado, miembros de la misma familia. Este último es el caso de las personas *íikim*, el cual fue expuesto con mayor amplitud en el capítulo II.

Comencemos con el cambio de la novia. Justo el día de la boda de una joven, la familia del novio acude a la casa de la novia y entrega un guajolote hembra y *sujuy* (virgen) relleno de carne de puerco. El guajolote hembra se entrega cocinado. En ese mismo momento, toda la familia de la novia recibe *u k'eex* (su cambio) y comienza a comerlo. Se debe comer el ave antes de que la novia salga de la casa hacia la iglesia. Después del casamiento, la novia no regresará a vivir a la casa de sus padres y se incorporará a la familia del novio. La mujer pasará a ser como una hija para los papás del muchacho, incluso los debe llamar y considerar como sus propios padres. Cabe mencionar que varias semanas o meses antes del día de la boda, ambas familias realizan una ceremonia en la que toda la familia del novio acudió a la casa de la novia para establecer el acuerdo para que la muchacha se case.<sup>403</sup> Y se entabla así una alianza entre familias. En ese momento se entrega un don llamado *muju'*, el cual consiste en la entrega de múltiples alimentos. Entre los más importantes se encuentran azúcar, chocolate, pan, bebida, ropa y joyas para la muchacha. Los papás de la muchacha reparten todo a la familia y vecinos. Se quedan con

---

<sup>403</sup> La realización de la boda es acordado por las familias de los novios. Los jóvenes casaderos se sujetaran a lo que digan los papás.

nada. Aunque es una cantidad importante de comida, todo el don es repartido y bebido entre los familiares e invitados a la ceremonia.<sup>404</sup>

La relación entre las dos familias se concreta por medio del *k'eex*. Aquí parece mostrar un intercambio entre humanos, pero sigue siendo una sustitución de cuerpos. Se entrega a la familia de la novia una *úulum sujuy* (guajolote hembra virgen) a cambio de la novia y su cambio debe ser comido en ese momento. Lo que deja ver este *k'eex* es que el cambio, que consiste en comida, debe ser consumido por las personas. El cuerpo con el que se sustituye a la novia debe ser comido. Las circunstancias en que se realiza este ritual muestra de forma más evidente que los humanos pueden ser sustituidos simbólicamente por el cuerpo de un ave doméstica. Y al comerlo, la familia saciará la ansiedad de tener de regreso a la muchacha con ellos. Al no desear tener cerca a la muchacha se evitara la generación de la enfermedad en ella.

El segundo caso de *k'eex* es en el que un humano simbólicamente come a un miembro más pequeño de su familia. Siendo este caso el de las personas *íikim*,<sup>405</sup> en el cual muestra características semejantes al ritual antes expuesto. Pero, en éste se trata de sustituir el cuerpo de una persona que está siendo “comida” anímicamente por una persona *íikim*.<sup>406</sup> La característica principal de las personas *íikim* es que tienen dos remolinos en la cabeza, a veces tres. También pueden tener los colmillos muy bien marcados o más largos que el común de las personas. Los *íikim* son personas más fuertes e inquietas, por lo que molestan mucho los hermanos menores pues son más débiles. Los molestan tanto que llega un momento en que éstos comienzan a enfermar de tal forma que pueden morir. Se dice que el hermano mayor come al menor. También, las personas *íikim* pueden ser los padres que al no haberseles hecho el *k'eex* en su niñez, de mayores comen simbólicamente a sus hijos. Es decir, en el conjunto de creencias maya, los *íikim* comen a las personas más pequeñas de su propia familia. Las personas *íikim* comen la parte anímica del cuerpo humano o el cuerpo mismo aunque de forma simbólica. El ritual realizado para remediar la enfermedad del pequeño devorado deja ver que en el *k'eex* no sólo importa el alma del animal sino que también tiene un lugar prioritario el consumo de la carne.

---

<sup>404</sup> Los mayas construyen sus casas en torno a la casa de la familia mayor. En un mismo terreno se encuentran las casas de los miembros de la familia. Asimismo, realizan muchas de las actividades cotidianas en la casa principal principalmente la elaboración de la comida.

<sup>405</sup> Las características de las personas *íikim* pueden verse con mayor detalle en el capítulo II.

<sup>406</sup> Se llama *tsots' íikim* a los murciélagos grandes que tienen colmillos más largos.

En el pensamiento maya, la razón por la que mueren los hijos siendo apenas concebidos, incluso, recién nacidos es porque la madre puede ser una persona *íikim*. La cura para ese caso es hacerle *u k'eex* (su cambio). Para ello, se elabora un cuerpo de niño con base en un tronco de árbol de plátano, se le da la forma de la persona y se le viste como un niño. Después se coloca junto a la madre. De esta forma, el ser que habitaba en la madre que consumía a sus hijos se transferirá al cuerpo fabricado. Atrapado en ese cuerpo y envuelto por una manta *sujuy* (pura), de la misma forma que si fuera un humano, el cuerpo fabricado que porta ya al ser consumidor se enterrará en el monte. Una vez que se hace el *k'eex*, la madre perderá al ser devorador que tenía como *coesencia*. Pero, el viento o esencia no la consumía a ella misma, sino a sus hijos, o a otros seres humanos.

El ritual que se hace al pequeño que está siendo comido por su hermano es, también, llamado *k'eex*. Al igual que se hace con la madre *íikim*. Al niño que es comido por la madre *íikim* se le coloca un muñeco hecho de tronco de plátano o un *ka'* (piedra pulida o metate), objeto al que se le considera con forma humana. Se le viste con la ropa del niño enfermo y se le envuelve con una manta *sujuy* (virgen). Posteriormente se pronuncian los rezos adecuados. Una vez que se hizo el cambio del viento o ser que lo está devorando, se recrea una escena de funeral para engañar al viento. Se hace creer a este ser que el niño que está comiendo ha muerto. Entonces, se transfiere ese ser depredador al cuerpo del niño falso. El engaño se dramatiza a tal nivel que se recrea un funeral para el niño fabricado. En este acto toda la familia llora, se enciende velas y se ponen flores. Al final se lleva a enterrar al solar, se entierra en las orillas del terreno, junto a la albarrada. En este ritual se quita del cuerpo al ser devorador haciéndole creer que el ser del que se alimenta ha muerto.

Por su parte, el caso de los niños *íikim* involucra a dos personas: una de ellas es el mismo niño *íikim*, quien es una persona que come a los hermanos menores, capacidad reconocida desde su nacimiento; y el otro es el hermano menor que es comido por su hermano. Por lo tanto se realizan dos rituales ambos llamado *u k'eex* (su cambio). Para el niño que come al otro, se le hace un ritual en el que se pasa a una gallina por todo el cuerpo del niño hasta que el ave muere. Después, el *íikim* deberá comer por sí mismo toda la carne de la gallina cocida sin sal.<sup>407</sup> Esto resulta de suma importancia. Una vez que se ha comido la carne de la gallina, los huesos igualmente envueltos en una manta *sujuy* se llevan a

---

<sup>407</sup> Se dice que la sal es un elemento de Dios y por eso no se debe preparar la gallina con la sal.

enterrar en el solar. Es importante que se entierre en el pueblo, pues no debe enterrarse en el monte. Se deben enterrar a la antigua usanza de los entierros de los huesos humanos que se enterraban en el solar.

Al comer la carne, el niño dejara de comer a la otra persona, pues su ansiedad de comer ha sido saciada. Pero una vez más, el niño *íikim* parece tener esa condición depredadora por que en su cuerpo se encuentran dos almas o un alma y un viento. Esa condición la adquiere, según la mitología, cuando estaba en el vientre materno. Se dice que es a causa de que pasara sobre la casa de la mujer embazada una lechuza o un murciélago, el cual movió al niño con su viento. Es decir, el ser *íikim* no es una condición natural es provocada por la acción de la naturaleza, esto de acuerdo al simbolismo maya.

Estos rituales muestran de forma más evidente los aspectos que se involucran en la concepción del cuerpo. Al parecer cuando se está devorando al niño pequeño merma la energía vital, pero al hacerle el cambio el niño come la carne pues es el cuerpo o la carne lo que tiene la necesidad de comer. Por esta razón es difícil establecer qué se come el niño *íikim* cuando está enfermando a su hermano: el alma o simbólicamente el cuerpo, o ambos. Ambos, cuerpo y alma, forman una unidad; es una consubstancialidad, por lo que no se distingue la frontera entre el cuerpo y la energía vital.

El *k'eex* o cambio no sólo se le entrega a las entidades, si no que se práctica entre humanos. Sin embargo, podemos preguntarnos, ¿qué condición humana es la que lo permite? Tendríamos que pensar si se les considera a las personas que se les entrega un cambio relacionadas con las entidades o simplemente las relaciones que se presentan entre humanos se encuentran también entre humanos y entidades. Haciendo así a las entidades más humanas y no seres extraordinariamente diferentes. Ahora la pregunta iría en otro sentido, por ejemplo, ¿qué es lo que obtiene el ser humano al comer a otros humanos?

## **El canibalismo entre los mayas**

Hemos visto que la comida se presenta como uno de los elementos más importantes para establecer relaciones de intercambio en la misma sociedad maya y con las entidades. Además, se ha expuesto que la comida que se da como don puede ser elaborada con base en maíz y animales que permiten entregar energía vital y el cuerpo. Entre todo este tipo de

alimento, existe otro elemento de comida que no se ha tratado antes. Me refiero propiamente al consumo de la carne de los muertos.

La depredación de carne humana es una forma de canibalismo simbólico que remite a formas de intercambio no explícitas, pero presente en la cultura. Sin duda, marca un tipo de relación entre humanos. Aunque sea por medio de los *wayo'ob* una vez convertidos en animales, pues el animal en este caso es el medio que le permite a los seres humanos consumir ese tipo de alimentos simbólico. Pero, ¿qué tipo de relación supondría el canibalismo para los mayas? Quizá, una posibilidad sea que el canibalismo crea lazos entre grupos o individuos enemigos.

Antes de poder contestar a dicha pregunta debemos conocer qué lugar toman los involucrados en este acto de canibalismo. En la narrativa de las poblaciones mayas se encuentra muy presente que las personas que tienen la capacidad de transformarse en animal, personas conocidas como *wayo'ob*, comen el cuerpo de las personas recientemente muertas. Este hecho puede ser asumido como una enemistad mantenida entre familias de diferentes comunidades. Sucede que los *wayo'ob* convertidos en animal acuden al sitio donde se enterró al cadáver y en lo saca para comerlo. Pero, sin duda, el hecho no se queda en comer la carne de un muerto, este acto puede tener implicaciones que lo anteceden.

Aunque sea muy evidente que una persona come a otra, en ámbitos más ocultos de la cultura, las redes sociales que se tejen a partir del acto de comer a otro humano nos remite a aspectos de mayor complejidad.<sup>408</sup> El caso del canibalismo maya parece reflejar un acto que está en el imaginario de la población. Pues no es un evento que sea presenciado por alguien del pueblo ya que nadie asegura haber visto a los *wayo'ob* comiendo el cadáver humano.<sup>409</sup> Más bien, es un acto que se asume por la presencia de un animal merodeando la tumba o las señas de excavación en las tumbas, por ejemplo. Son señales que se interpretan por la información compartida por el colectivo social.

En la sociedad constantemente se realizan actividades que parecen no entrar en la lógica de intercambio, parece que generalmente se crean redes particulares que se

---

<sup>408</sup> Para los mayas es necesario acudir a un especialista para hacerle “mal” a otra persona. Los individuos de la comunidad no parecen tener los elementos para hacer un hechizo por sí mismos, por lo que requieren acudir con un especialista.

<sup>409</sup> Aunque en Yaxché, Quintana Roo se relata que la población atrapó a un perro escarbando en la tumba de una persona recientemente fallecida. La gente hizo pedazos el cuerpo del perro pensando que era un *way*, solo dejaron la cabeza de este ser. La muerte del supuesto *way* coincidió con la de una señora de una comunidad cercana, por lo que se decía que fue ella quien intentaba comer el cadáver.



diferencian de otras lógicas culturales. Incluso, pretender que dentro de un mismo grupo social un mismo planteamiento explicativo le dé sentido a una gran variedad de formas de intercambio sería equivocado. Pues cada una de las actividades del grupo social puede tener intereses distintos, incluso contradicciones. Considero que el canibalismo maya se crea con normas particulares que no se explica a través de las normas de intercambio revisadas al inicio de este escrito. Para entender este hecho a través de una aproximación semántica, podemos incluir los simbolismos que se conectan y dan sentido al canibalismo simbólico.

El caso del canibalismo maya se encuentra ante dicha dificultad analítica: implicaciones distintas de entender el don o la depredación. Además, el comer miembros del mismo grupo involucra problemas de moral, por lo que este hecho provoca conflicto entre la población maya. Hoy en día se siguen presentando hechos que dan evidencia a la sociedad de que existen los *wayo 'ob*: seres que comen muertos.

Sin embargo, el consumo de los muertos por parte de los *way* ¿a qué nivel la podríamos considerar canibalismo? Contextualmente el *way* come a los muertos al estar transformado en animal, no con su forma humana. Justamente es una persona en su forma animal comerá la carne de los muertos. Recientemente la población de Kanxok Yucatán encontró en la calle principal del pueblo la cabeza de una niña. Para la población era evidente que era la cabeza de una niña que recién había muerto en la comunidad. Sin embargo, al revisar en su tumba la gente se percató que estaba intacta, por lo que pensaron que quizá el cadáver era alguien de otro pueblo. Pero, la población nunca dudo y sostuvo que fue el *way*, el que come muertos, quien había comido la carne del cadáver de la niña.<sup>410</sup>

Sin embargo, sí hay cambio de condición al poder ejercer su capacidad depredadora, pues el muerto se presenta como la presa del animal en que se convierte el *way*, aunque generalmente toma la apariencia de un animal doméstico como un perro o un gato. El *way* es entonces un ser depredador del colectivo humano, pero no de la gente de su propia comunidad. Esto puede mostrar lo que refiere Saúl Millán al mencionar que el ámbito del nahualismo tiene semejanza con el modelo que plantea la cacería. Sin embargo, debemos

---

<sup>410</sup> En una amplia región de Yucatán se piensa que los *way* comen muertos, pero nunca se comen la cabeza. Pues, como su propia naturaleza demuestra, se piensa que la cabeza es la única parte del cuerpo que realmente le pertenece al cuerpo original. La cabeza tiene un enigma que también se debe tener en cuenta. Debemos recordar, como se mostro en el capítulo II, que los mismos *way* dejan su cabeza humana para tomar la cabeza del animal al que se van a convertir; también, los cazadores entregan a los dueños de los animales como alimento la cabeza de los venados. Si los *way* no volvieran a encontrar su propia cabeza humana para volver a ser humanos entonces el *way* quedara por siempre convertido en animal.

notar que para comer a los cadáveres el *way* debe estar transformado en animal. De esa forma cambia su condición humana, aunque este cambio involucra sólo su apariencia ya que se le sigue considerándolo humano.<sup>411</sup> El aspecto de animal le da al *way* la posibilidad de acceder a lugares y espacios imposibles en forma humana.

Finalmente, se piensa que los *way* llegan de otros pueblos para comer a los muertos. De manera que la depredación se da entre los miembros humanos pero de grupos distintos marcando así la diferenciación entre el propio grupo y las otras comunidades.<sup>412</sup> Pues seres como el *way* o el nahual son seres depredadores, pero, de acuerdo a lo que hemos visto, la depredación tiene una función social, ¿cuál sería entonces el sentido de la depredación caníbal del *way*? Hasta ahora tenemos algunas pistas pero aún no una propuesta explicativa de este fenómeno social.

### **Acerca del *k'eex***

Es una enorme preocupación para los mayas mantener el intercambio entre su población y los seres que dominan el espacio, pues se desea contener los daños a la parte anímica del humano que la depredación de los vientos genera. Esta depredación de los vientos hacia el ser humano pone en juego diferentes tipos de relaciones aún más complejas de las que involucra el intercambio del que refiere Descola. Como la transformación de los seres humanos en *báalames*. Razón por la cual la sociedad echa a andar un dispositivo ritual llamado *k'eex*, que permite contener la enfermedad que las entidades provocan en el ser humano.

La enfermedad provocada por la toma de la energía vital por parte tanto de los humanos como de las entidades tiene una presencia constante en la dinámica social maya. Detenerla quizá promueva la más intensa acción ritual en este grupo. El elemento que mayormente es objeto de la enfermedad de las entidades es el colectivo humano. El objetivo del ritual del *k'eex* es, entonces, prevenir, contener y detener los síntomas de enfermedad que hace a los humanos objeto de deseo de las entidades. Al momento de que

---

<sup>411</sup> Se relata que existen *wayo'ob* que entran a las casas a seducir a muchachas jóvenes, incluso, han llegado a embarazarlas. Naciendo el bebé normalmente.

<sup>412</sup> En una comunidad, una joven comentaba que su abuela siempre les decía que no se fuera a casar con los muchachos del pueblo vecino porque si lo hacía sus hijos no iban a poder nacer. Tal vez estas frases refieran a que se considera que los miembros de otros pueblos se consideraban distintos, y con otros se consideraban a fines. Por lo que relacionarse de forma simbólica entre diferentes comunidades por medio del *way* puede darnos elementos para la interpretación.

se está padeciendo la depredación, el viento, de acuerdo a la narrativa, parece estar consumiendo la energía vital y afectando al alma. Sin embargo, de acuerdo a las referencias de los rituales, lo que los vientos o potencias comen simbólicamente es el cuerpo. En el caso del canibalismo del *way* es evidente que éste come únicamente la carne, sin tomar la energía vital, si no es que ya la ha tomado antes. Justo cuando muere la persona. Son muchas las interrogantes que surgen y que aún no pueden ser contestadas a cabalidad.

Son muchos de los enigmas que encierra la posibilidad de los llamados rituales de cambio. Quizá un principio que lo hace posible es la forma muy difundida en la cultura maya es la capacidad de los vientos de ocupar diferentes cuerpos. Si se ocupa un cuerpo vivo es para comerlo, y si ocupara un cuerpo de barro, maíz, *lokok* (cera negra y pegajosa) es para depositar en éste energía vital. Es decir, alojarse en esos objetos fabricados ritualmente. Así sucede con la forma en que se da vida a los *aluxes* (objetos fabricados con barro principalmente). Pero en los objetos fabricados muestran que es posible promover ritualmente que un ser ocupe un cuerpo sin vida.

Después de este recorrido por la cultura maya, he encontrado que los dones que ponen en circulación los mayas son, principalmente, alimentos. Sin embargo, existen redes de relaciones que permiten la entrega de dones de naturaleza distinta. Por ejemplo, los dones del segundo grupo propuesto por Descola —la producción, la protección y la transmisión— son intercambiados por dones y lo que llama depredación. Aún queda mucho por reflexionar sobre las formas y el sentido de poner en movimiento el don entre los mayas.



*Foto 15:* Muerte ritual del guajolote para el *k'eex* del *hanli kool*, comida de la milpa



## Conclusiones

En la actualidad de la mayoría de los pueblos mayas peninsulares la agricultura está cada vez más lejos de ser el principal sustento económico, pues desde hace varios años el cultivo de la milpa tradicional no es la principal actividad económica de las familias. Aunque sí es un importante apoyo para obtener cultivos de autoconsumo. Para un porcentaje de la población milpera, el maíz que obtienen de sus cosechas les permite abastecerse del cereal para su propio consumo por casi todo el año, otro sector tiene que comprar el grano. Ante este panorama un importante porcentaje de la población se ve obligada a participar en diversas actividades económicas incluyendo aquellas que surgen de la migración y el turismo. Esta situación hace que los planteamientos generados en esta investigación sean difícil sostenerlos y, aún más complejo, generarlos sin tomar en cuenta los aspectos que aluden a una realidad social actual. Realidad que impregna de importantes preocupaciones a la sociedad milpera impactando en la identidad.

Aún con todos los cambios socioculturales que se presentan e impactan profundamente en la dinámica socioeconómica de sociedad maya actual es preciso mencionar que el interés que me ha ocupado a lo largo de este escrito es recuperar y comprender creencias relacionadas a un contexto agrícola y cinegético. Son creencias que vistas de forma conjunta pueden mostrarnos el antiguo sistema cultural que se adapta a la forma moderna en que los mayas comprenden su entorno natural y social. Antiguos signos permanecen en formas modernas montándose en la conducta con que se entablan relaciones con la sociedad, con la naturaleza y, por ende, con el territorio en que habitan. Así, los mayas regidos por múltiples signos antiguos con contenidos modernos, ordenan el universo en que se sitúan.

Lo expuesto en estas páginas deja ver que los mayas resisten a los embates culturales que enfrentan cotidianamente, se enfrentan a cambios culturales y económicos

drásticos provienen del contacto con la población ajena a la dinámica milpera. Además, en las comunidades mayas, la población más joven ya no se considera milpera. Esto es derivado, en gran medida, en que se ha reducido drásticamente la participación de los estudiantes de educación básica en diversas actividades desarrolladas en el monte. Encuentro, entonces, que la identidad milpera está en una etapa de transición hacia el periodo en que la milpa no es una actividad prioritaria en la vida económica de la comunidad. Sin embargo, la vida comunitaria maya aún muestra un apego a una tradición que se introdujo algunos siglos atrás en la vida hacendaria, además muestra una vida ritual activa y mantiene una visión del mundo a futuro que refiere a la continuidad de sus creencias. Así lo dejó ver don Rómulo en la frase “los *aluxes* estarán en sus cerros hasta que mueran los años”.<sup>413</sup>

Pese a estos cambios sociales, culturales, económicos, incluso religiosos la prioridad en esta investigación fue registrar y analizar el sentido del contenido cosmológico que sustenta a las actividades milpera, ganadera y cinegética. Asimismo, fue una prioridad delimitar el eje de investigación que marcara el camino a seguir en la comprensión de las formas culturales derivadas de las prácticas económicas principales de los mayas actuales. Sin embargo, es preciso ubicar históricamente los acontecimientos que impactaron a la cultura. La huella cultural que dejó la colonia y el establecimiento de los españoles en su territorio fue determinante en la forma de vida de este grupo social actualmente.

En cada aspecto de la vida maya se revela el proceso histórico que se vivió, pues con base en ello se estructuró la sociedad y muchos aspectos de la cultural. Ya Miguel Bartolomé argumentó las implicaciones que para la población maya tuvo el interés de los hacendados sobre el territorio de la Península. Las diferencias culturales que se encuentran en diferentes regiones del territorio maya, las cuales se identifican temporalmente en la por la dinámica de las haciendas. En el caso de la zona milpera se diferencia claramente de la henequenera, por lo que, de acuerdo a mi interés, aquí me enfoqué en trabajar en la primera.

Por ejemplo, además de la vida festiva, religiosa y laboral, la presencia y cercanía de los milperos o jornales con el ganado permitió el surgimiento del señor del ganado: Juan Tul. Ser al que se le dio sentido a través de la propia cosmovisión. Factores como el cultivo de la milpa como sustento, la presencia de los especialistas rituales, y la incursión de la

---

<sup>413</sup> Entrevista con don Rómulo Herrera en Siho, Yucatán. Junio de 2010.

ganadería en las zonas milperas son circunstancias que están asociadas desde la colonia. En la coincidencia de estas tres actividades en la población crearon particularidades culturales en su proceso histórico. Así, las comunidades mayas que están dentro de ese grupo se diferencian en sus creencias de las que participaron activamente en las haciendas henequeneras donde se realizaba trabajo remunerado. Esto propició una separación cultural entre la zona henequenera y la milpera, pues existen entre ambos grupos de comunidades diferencias no solo en las actividades económicas sino en la dinámica ritual o en los seres que se conceptualizan, entre otros factores.

Lo anterior me lleva a proponer que el trabajo relacionado con la milpa facilitó que los principios mitológicos de la antigua cultura maya se conservaran aceptando e incorporando nuevos elementos a la dinámica de vida maya, así como sucedió con el ganado. En la zona milpera se registra una situación particular en relación al ganado. En esta investigación se puede confirmar que la cacería y la ganadería son parte de la cultura maya actual y que son actividades indisociables a las comunidades milpera. En estas últimas, la forma en que se practican las tres actividades principales —la ganadería, la cacería y la agricultura— puede partir de conceptualizaciones comunes sobre el tiempo, los rituales, el espacio, incluso, la estructura social.

Vimos que la cacería y la ganadería son parte del ámbito milpero. En algunas formas precisas de la práctica cinegética y de la ganadera se observan elementos coincidentes con el trabajo de la milpa. De manera que en la sociedad la cacería y la ganadería son actividades que se incorporan a la actividad principal. Esto porque no todas las personas tienen ganado, no todas cazan, ni tampoco todas hacen milpa, aunque en ocasiones se hacen las tres actividades, pero todas esas variantes entran en el ámbito milpero. También la forma en que se caza puede variar. Por ejemplo, si se piensa en la milpa también se piensa en la caza de los animales del monte que comen de ésta. Entre estos animales se incluye al venado, y también el ganado también puede acercarse a la milpa a comer los elotes.

Hemos visto que los mayas peninsulares son una sociedad agricultora que practica también la caza y la ganadería incorporando eficientemente todas estas actividades. Sin embargo, en el plano mitológico esta situación puede variar. Se puede observar que existe una incorporación de los principios mitológicos que dan fundamento a la milpa, a la caza y a



la ganadería. Las tres son actividades que están interrelacionadas con el orden del espacio al que se incluyen los seres que de éste tienen dominio. El orden que se tiene del espacio de acuerdo a la ubicación de los báalames tiene sentido en la ritualidad de la cacería y de la ganadería.

Además de su alto valor en la economía de subsistencia de la comunidad, la milpa es un espacio donde se generan y configuran aspectos de extraordinario valor para la construcción de la identidad, la cultura y la cosmovisión. Importantes rasgos de la identidad maya se construyeron durante la dinámica hacendaria y el orden impuesto en ésta. Por ejemplo, la identidad se definió a partir de lo que le era propio al grupo social, lo cual puede encontrarse plasmado en los nombres que emplearon para llamarse a sí mismos, nombres que les permitía delimitar su ubicación en la estructura social, su integración al territorio y su semejanza con el maíz. El nombre con el que se autonombraron los mayas deja ver la construcción de la imagen con la que cada hombre se identifica a sí mismo, al tiempo en que se vincula no sólo con el grupo social al que pertenece sino con el universo conceptual en que se desenvuelve. Es un nombre que define a cada miembro de la sociedad a la vez que a la sociedad en conjunto. *Kankabiok* o *Lu'um maak* son nombres que refieren a los seres humanos humildes que caminan, cazan y sobre la tierra roja característica de su territorio. Los mayas se desenvuelven en el plano terrestre, pues este nivel de existencia es el espacio propio de los humanos, lo cual los diferencia de los seres que viven en montículos o en pozos como los báalames y los aluxes. En dinámica hacendaria se definieron y acentuaron las características constituyentes en la identidad maya, la cual está asociada en gran medida a la agricultura.

El maya se concibe como semejante a Jesús y, por ende, con el maíz. Ésta identificación está plasmada en las concepciones que definen al *Kankabiok*. A través de la narrativa, es posible inferir que Jesús es un dios que nació hombre, quizá, un dios o señor principal del maíz. Jesús es entonces un hombre que nació con el don, y como los seres humanos trabajó en las milpas para transformar el maíz.

De manera semejante, los *aluxes*, que son creados como trabajadores del milpero, son trabajadores de viento que tienen la capacidad de interferir ante los elementos de la naturaleza sobre los que el ser humano no posee alcance alguno. Vemos, entonces, que el hombre es para Jesús o Dios lo que los *aluxes* son para los hombres. Jesús en su mitología

es un ser que nació hombre, aunque posee la gracia del maíz para hacerlo crecer y dar a los milperos su alimento primordial. Para poder cultivar el maíz el hombre maya debe regirse por valores éticos y morales dictados por las normas sociales, lo que hace al hombre maya un ser con gran semejanza conceptual con Jesús: creador y dueño del maíz.

El cultivo del maíz entraña múltiples aspectos que involucran a diversos seres asociados a elementos de la naturaleza. No obstante, una vez cosechado el maíz los seres que predominan en la dinámica ritual. No sólo son los seres propios de ámbitos agrícolas como los señores de la lluvia, por ejemplo, sino que tienen una posición primordial los *báalames*, lo cuales están más asociados en mayor medida al territorio. Aunque estos seres están presentes en diversos contextos socioeconómicos como la cacería y la apicultura. Los *báalames*, seres asociados al territorio, se encuentran en una posición esencial en la estructura de la cosmovisión maya, pues es a estos seres a los que les es entregada la comida ritual. Como se ha podido documentar, las formas culturales relacionadas con la milpa involucran al ser humano mismo, a un universo ritual, y al territorio trazado por los montículos habitados por los *báalames* y los *aluxes*.

Encuentro que existen elementos coincidentes en las actividades agrícola, ganadera y cinegética. Los rituales en los tres casos tienen un principio común y por medio de su práctica se convoca a seres que habitan el espacio en el que se ubica el ser humano para pedir protección y alianza en los ámbitos de dominio de esos otros seres. Asimismo, quizá, igualmente importante, se convoca a los seres que dominan el territorio para hacer vivir a los objetos rituales, ya sea comida o seres fabricados.

Sin embargo, no solo observamos coincidencias. Es precisamente en el plano cosmogónico donde encontramos variaciones conceptuales surgidas de las actividades que generan formas complejas de pensamiento. Siendo que la cacería es una actividad más antigua en la cultura, la ganadería se conformó con signos derivados de su práctica y de la agricultura. Muchas veces escapa al análisis de la vida ritual maya la cacería por no destacarse como actividad principal en la comunidad. Asimismo, la cacería se ve como una actividad muy independiente o que se desarrolla en ámbitos más privados. Además de que su realización no corresponde al tiempo determinado por ciclos, más bien, es una actividad ritual marcada por el mismo acto de la cacería.

Sin embargo, en los rituales de cacería también se entregan alimentos elaborados a base de maíz y los rezos son distintos a los empleados en los rituales agrícolas. En algunos casos los rituales de cacería corresponden a una dinámica que escapa al orden que determina el cultivo de la milpa. Por ejemplo, muchas veces el orden ritual está basado en el azar, en la suerte y en hechizos. Aunque en la cacería también prevalece la relación de alianza con los Señores que dominan el espacio, es decir, los *báalames* y los aluxes. En los rituales dedicados a la milpa se incorpora carne de venado o de jabalí. Asimismo, en el ritual de *cha' cha'ac*, un ritual eminentemente agrícola, se utiliza una escopeta de madera para dispararles a los vientos que afectan al maíz y así cazarlos, como sucede en Tiholop, Yucatán.

Por su parte, el ganado fue entendido a partir de lo que se tenía antes conocido. Fue entendido e incorporado a aspectos relacionados con la milpa. Algunos rasgos de la actividad ritual asociada a la milpa se practica también para el ganado, como la ceremonia de *hanli kool*, comida de milpa, la cual se hace de igual forma para el rancho donde se encuentra el ganado. Asimismo, se refresca a los vientos con bebida de maíz para crear ritualmente a Juan Tul, como sucede en Yaxché, Quintana Roo. Sin embargo, muchas formas rituales relacionadas con el ganado muestran que éste puede estar más vinculado a la cacería. Por ejemplo, en rituales de caza se entrega la cabeza del animal, además de su sangre. Lo mismo sucede en las corridas de toros y en los rituales de *jets lu'um*. El ganado no sólo es importante económicamente, sino que está inmerso en la dinámica del juego ritual de la cacería, lo cual se observa con claridad en las corridas de toros y en el *báaxa wakax*, ganado de juego.

La forma en que se concibe el ganado, en función al discurso para crear al Juan Tul, muestra que se humaniza al líder para que organice al resto de los animales a partir del modelo de la sociedad maya, por ejemplo, se le pide al líder del ganado que reúna a sus propios animales en torno a la ceiba. Algo semejante sucede con las poblaciones mayas que tienen uno de estos árboles en el centro. El ganado parece incursionar en una lógica de pensamiento que deriva en la actividad ritual dirigida a los animales del monte. Esto porque tanto el ganado como los venados, por ejemplo, son animales a los que se les considera domésticos de un Señor o dueño. Es decir, el Juan Tul (señor del ganado) y el *Yum kej* (señor de los venados) son los seres que reproducen y crían a sus animales como un padre.

Además, este ser cuida y organiza a sus animales en un corral, que en el caso de los venados es un corral de viento. Con lo cual es posible suponer que los mayas conceptualizan la organización de los animales de caza de forma semejante a la de los humanos.

Entonces, solamente el líder de los animales es considerado y en ocasiones visto como persona, puesto que tienen la capacidad de transformarse. A los líderes se les ha humanizado por las capacidades que ritualmente se les ha otorgado. La forma en que se concibe al ganado nos deja ver que está muy apegada a la concepción de los animales de monte. El líder del ganado es un animal que adquirió aspectos esencialmente vinculados a los animales de caza. Son animales que pueden ser vistos con forma humana pero no porque sean pensados como humanos, sino porque tienen la capacidad de transformación. Han sido pensados como persona. Incluso, los líderes de los animales tienen sus propios animales domésticos. Adquiriendo con esto la condición de Señor en el sentido de padre o generador no de poseedor. Juan Tul, entonces, es un ser que corresponde a las características de los animales de caza como el venado. Tener un animal doméstico obliga a su cuidador a criarlos. En el caso del Señor de los venados y el del ganado generalmente son considerados como seres de viento. Aunque este último también puede ser un animal vivo al que se le crea ritualmente un cuerpo social, como en el caso de Juan Tul de Yaxché. Lo que observamos en este caso es que los mayas, por medio de rituales que podemos llamar de creación, reproducen lo que se encuentra ya dado en sus esquemas culturales.

Las formas de transformación de los animales no parecen ser un modelo que se asemeje a la transformación del ser humano en animal, como sucede con el *way*. El cambio de humanos en animales parece tener otras reglas. Por ejemplo, la transformación del humano en animales se realiza al hacer nueve o trece giros o vueltas sobre sí mismo. Es decir, no es el caso en el que se pueda tener las dos formas a la vez. La transformación responde a un acto que obliga a dar los giros como una forma de atar. En la narración de don Rómulo, ésta fue la forma en que los *báalam* iban a convertir a una persona en uno de aquellos seres. De manera que para realizar esta transformación se debe tener una acción específica sobre sí mismo.

Para interpretar el caso de la transformación de los Señores de los diferentes colectivos identifiquemos que la forma de pensar y relacionarse con la naturaleza estarán

un tanto determinadas con el cómo se conceptualiza a la persona y la forma que ésta adopte. Por estas condiciones es posible identificar la afinidad que se crea entre distintos colectivos: humanos, *báalames* y animales. Los tres colectivos pueden transformarse, pero no de la misma forma. Los humanos pueden transformarse en animales pero con una acción ritual; los *báalames* parecen tener una capacidad natural de transformación; y los animales se transforman en persona pero esa es una cualidad que solamente poseen los líderes, esto porque conceptualmente se les ha humanizado.

A través de lo que se ha planteado vemos que “el agricultor mesoamericano se ve como transformador no como productor”.<sup>414</sup> Y, de acuerdo a lo revisado, aquí agregaría que los mayas se ven como creadores no sólo del maíz por su labor de cultivarlo, sino que también por los diferentes actos rituales en los que crean a seres con cualidades distintas a las que por naturaleza poseen. Son actos que no parecen transformar el cuerpo físico, sino que se crea a seres con cualidades humanas. No obstante, hay otros casos que sí muestran una *coesencia* del ser humano, es el caso del *wayazba*. Entidad anímica que no modifica el cuerpo, también encontramos el *wayazticuba* –también conocido como *way ochtikuba* o *kextikuba*– que implica un cambio de apariencia dado en el contexto de cacería. Este acto es interpretado como una ilusión, es decir, se asume que no se cambió el cuerpo sino que los ojos engañaron al cazador. Posiblemente en tiempos recientes se interprete de esta manera, pero en épocas anteriores, por los significados a los que nos remite la traducción y por lo que significan las palabras, refiera a que se observó una *coesencia* animal del cazador.

Por otra parte, la transformación de la *báalam* en el pájaro Ja’ Tsuj muestra que los señores del espacio conceptualizados a semejanza del ser humano pueden cambiar su apariencia contextualmente. Esto se presenta así debido a que estos seres tienen una *coesencia* con el Señor que domina el espacio y es ave a la vez, pero sólo puede cambiar bajo ciertas condiciones, nuevamente en contexto ritual. De manera que este ser posee dos formas a la vez: de ave y de humano. Esto les permite una dinámica particular, tener diferentes posibilidades de interacción en el mundo. La transformación también puede ser manipulada por medio de rituales en los que los animales de la caza tengan una apariencia no auténtica, incluso se realiza por que los cazadores entregaron *u k’eex*, su cambio. Las serpientes son de los animales que con mayor frecuencia pueden adoptar otra apariencia,

---

<sup>414</sup> Roberto Martínez González, comunicación personal.

principalmente la de venado. Sin embargo, continúan conservando una característica del animal, por ejemplo, nunca se cambia el hígado.

Algunos los líderes de animales como el caso de los venados y del ganado se les conceptualiza con la capacidad de transformación. Siendo animales se les puede ver en forma humana, pero esto no es porque tengan un origen común con los humanos, sino porque son los señores de esos animales y se les ha otorgado cualidades humanas. Aunque los Señores de los animales son pensados como persona, ya que se les piensa como seres con capacidades humanas, no tienen un origen ligado al humano.

Lo anterior se hace más evidente al estudiar el caso de los *báalames*, seres principales en el cosmos maya. Entre los *báalames* y los humanos sí parece existir un origen común. Los datos presentados refieren a dos formas en las que los humanos pueden pasar a ser parte del colectivo de dichos seres. Algunos humanos pudieron haber pasado a ese otro colectivo por medio de una transformación, ya sea por haber sido comidos por los *báalam* o por haber comido la comida que es propia de estos seres. Tanto el cuerpo físico o solamente el espíritu ya sin el cuerpo comido pueden transformarse. Aunque parecen contradictorias las versiones se logra encontrar una coincidencia en que son los humanos con cuerpo los que llegan a transformarse en *báalames*. Eso es porque las personas pueden ser tomadas por los seres que habitan en los cerros, tanto por los *aluxes* como por los *báalames*, para que su alma quede con ese colectivo por un tiempo determinado. Sin embargo, no registré algún dato que me pudiera llevar a plantear que bajo la condición de espíritu capturado, es decir, la persona ya muerta y que se encuentre en los cerros pueda transformarse en *báalam*. Más bien, los espíritus de las personas muertas tomados se dejan libres después de que se les entregué el *k'eex* o cambio.

Anteriormente mencioné que los mayas se consideran creadores, esto porque toman el modelo de las concepciones ya establecidas para crear ritualmente a seres con esas características. Manteniendo una actividad ritual que “hace vivir a los trabajos”, es decir, que crea objetos con vida o crea seres a los que se les hace vivir. Convocar a los vientos para fijarlos en el objeto ritual y con esto hacerlos vivir. De acuerdo con lo relatado por don Rómulo, los trabajos se “hacen vivos” al convocar a los señores que habitan en los diferentes montículos del espacio configurado por ellos mismos durante los rituales. Se ata a los vientos mientras se hacen los trabajos, es decir, las ceremonias. Esto supone la misma

lógica de fijar vida o hacer vivir a los objetos rituales. Entonces, los trabajos de entrega de alimento ritual tienen la misma cualidad de “vivos” que tienen los objetos rituales como los *aluxes*.

En los datos presentados se observa con mayor claridad que a los seres que el hombre elabora con vida como los *aluxes*, y a los que les crea otro cuerpo ritual como el Juan Tul son seres a los que se les otorga la capacidad de persona. A los *aluxes* se les da un cuerpo fabricado con forma humana y con la capacidad de trabajar al igual que los humanos. Ambos seres, *aluxes* y Juan Tul, son contruidos ritualmente. Es decir, en el discurso ritual se les designan y configuran las capacidades que tendrán. Ambas figuras conceptuales por medio del ritual adquieren la cualidad de un con doble cuerpo: el cuerpo que les permite ser manipulados y el cuerpo social que refiere al comportamiento que le es designado. Se trata de una construcción social de persona de los seres creados ritualmente.

En lo que explican los mayas sobre su mundo, la naturaleza tiene seres que están asociados. El cosmos está ordenado de acuerdo con ciertos principios y es tratado con base a normas sociales. El intercambio es fundamental en las relaciones que entablan los mayas con dichos seres. El *k'eex* o cambio está presente en diversas formas de intercambio, tanto entre seres humanos como entre los diferentes seres. En la lógica maya no es común entregar en cambio un objeto semejante al que se busca recibir. En esta dinámica se puede relacionar que lo que es entregado a las entidades, éstas deberán entregar algo semejante a cambio, ¿qué es lo que se entrega en cambio? Según algunos testimonios puede ser el poder para hacer los trabajos vivos. Las entidades en muchos casos buscan obtener a seres humanos por raptó, para que les sea entregado su *k'eex*, el cual consiste en comida elaborada por los humanos. Se trata de alimentos que les son propios y les son entregados ritualmente.

Los testimonios de los ritualistas dejan ver que los alimentos permiten generar relaciones de alianza que sin la comida como elemento de intercambio no sería posible establecer. Esto se da porque son relaciones que se entablan al solicitar algo del otro. Es el caso del vínculo entre los seres humanos y las diferentes potencias de la naturaleza. En esta relación los alimentos obtienen un valor fundamental, pues parece imprimir en el que se alimenta de esto la propia esencia de quien lo ofrece. Consumir alimento de otro colectivo hace posible que cambie de estado el cuerpo. Más aún, la comida elaborada en el ritual es

llamada *k'eex*. Ésta puede ser tomada como el cambio de una persona. El *k'eex* se entrega para saciar la necesidad de los seres principales de comer humanos, por lo que los humanos deben entregar su cambio de comida para evitar el consumo humano. Se debe tener presente que las características de la comida como elemento transformador es nuevamente contextual.

Si alimentarse de otro colectivo muestra una transformación y una transición del que es consumido hacia el colectivo que consume, entonces, estaríamos en la posibilidad de interpretar que al consumir el maíz los humanos estarían realizando una transformación del maíz en persona. De ahí que el cuerpo de los humanos sea de maíz: hombres de maíz. Es posible que en esta lógica se fundamente para los propios mayas que el maíz es persona también. Está relación de transformación a través del alimento nos llevaría a plantear una dinámica de cacería, en la que el que es cazado es consumido y transformado. Una relación en la que no se observa la muerte, sino la transformación.

Es necesario el acto de entregar comida para mantener la alianza con otros seres. Pero no sólo es eso. Para distinguir a estos seres encontramos que un elemento esencial es la clase de alimentación que tiene. La comida, como señala Sybille de Pury, permite que cada cuerpo se distinga por sus formas de alimentarse.

Sin embargo, el maíz no es el único alimento predominante. Más bien, con el maíz y la cosecha comienza toda una gama de formas y elementos de alimentación que distinguen a los seres de los que aquí hemos hablado. Los humanos ofrecen a los vientos diferentes alimentos preparados a base de maíz, aunque en los guisos nunca falta la carne de animales domésticos como la gallina, el guajolote, además de la carne de animales de caza como el venado y el jabalí.

Por su parte, en el ámbito de los *báalames* la acción de comerse a los humanos para convertirlos en seres semejantes a ellos. Las personas buscan alimentos que puedan tener el mismo valor de ser vivo de los animales y humanos. Esto como un mecanismo social que se acciona para no ser el objeto de la depredación de los *báalames*. Esto se observa en el ritual de cambio del *íikim*. En éste se come a una gallina para que otra persona no sea comida. La comida de los *báalam*, entonces, parece ser el alimento de maíz y carne que se les da en los rituales, además, de que ellos por una forma de consumo negativo llegan a comer a humanos. Debemos tener en cuenta que estos casos no son muy frecuentes, pero



los casos registrados permanecen en la memoria social reactualizando las normas que llevan a actuar en función a respetar a los seres asociados a las potencias de la naturaleza.

La transformación está basada en el acto de consumir o alimentarse del otro. En todas estas formas de cambio de materia, el acto de morir como nosotros lo conocemos, parece no estar presente en el discurso maya. La muerte en las comunidades mayas está muy marcada por actividades católicas, como los funerales y la forma en que las almas regresan o están haciéndose presentes en la dinámica de la comunidad. La desaparición total de los seres humanos y animales que mueren no existe en el pensamiento maya. Los funerales y las acciones ligadas a la muerte parecen corresponder a un principio católico. Sin embargo, en otro discurso, desde la aparición de la enfermedad o de la muerte momentánea, se observan acciones que dejan ver que los vientos que enferman toman la energía vital de las personas.

Teniendo presente lo anterior, la caza es la obtención de cuerpos, acto que puede ser pensado no como matar animales sino como la abstención de animales a través de una entrega que permite generar un cambio de estado de los cuerpos consumidos.

Otro caso en que el alimento cobra una condición de difícil aproximación es el *way* como devorador de muertos. Los *way* en forma de animal comen muertos. Esto es sólo el resultado de un proceso social complejo del que se carece de mucha información. No obstante se puede concluir que los *way* “entregan” a algunas personas, suponiendo que a los vientos. Posteriormente a la entrega deberán comerlo. Ésta es la misma lógica en el ritual de cacería en la que le es entregada al señor de los venados la cabeza, la panza y el hígado para que coman la carne que del animal antes entregaron los cazadores. Vemos en la dinámica de los *way* que cada tipo de relaciones que crean los mayas se diferencia de las otras. De forma que los mayas no tienen una sociedad en que todos los elementos funcionen como un sistema, sino que existen formas muy diversas de entender a los seres de acuerdo a su propia naturaleza y origen. Sin embargo, muchas veces se semejan algunas formas culturales con otras. En este caso particular encontramos proximidad entre los *way* y la cacería. Vemos que lo que comen los *way* y el señor de los animales no está funcionando como alimento sino como aspectos de un don negativo, en el que se toma o se roba sin mostrar un consumo equilibrado.

De una forma muy distinta a los *aluxes*, seres creados a semejanza del hombre, la imagen de Jesús que se presenta en la narrativa corresponde a la imagen de los hombres mayas. La imagen de Jesús está vinculada con el maíz y a la potencia celeste que da la fuerza para crecer, posiblemente referente al sol. En mi propuesta, al analizar la narrativa, infiero que Jesús está hecho a semejanza del hombre, que se convierte en un Dios o un creador del maíz. Es decir, el origen de Jesús es humano y divino a la vez. Al convertirse en hombre, su labor es beneficiar al maíz, pues tiene el poder para ello. Para que esto suceda, el milpero debe mantener una actitud humilde de respeto, cuidado y compasión, reproduciendo así los valores éticos y morales que la sociedad demanda. Son las personas las que se ganan el derecho de cultivar el maíz a través de sus propias acciones. Para pensar en el Jesús maya se debe pensar en el ser humano maya para ubicarlos en la posición que tiene en la estructura social.

En otro nivel cosmológico se encuentran los *báalames*. Seres que en comunidades como Nunkiní y Siho son los Señores principales del colectivo de los *aluxes*. Seres que pudieron ser humanos en un origen y que se transformaron en *báalames* por medio de diversos procesos. Encontramos, por un lado, que estos seres llegan a comer el cuerpo de los humanos para que estos últimos se conviertan en *báalames*. Encontramos que los humanos pueden ser transformados al comer alimento ofrecido por los *báalames*; también los humanos pueden ser transformados por estos seres al fijarles vientos a su cuerpo, de ahí que se le tengan que dar vueltas a su mismo cuerpo para detener la transformación (según la narración de don Rómulo). Entonces, como vemos en la narrativa que los *báalames*, seres con los que los humanos mantienen una relación de alianza pues son seres con un origen humano. Este origen parece estar marcado por la depredación de humanos para en ocasiones devorarlo y propiciar así su transformación. Vemos que existe una lógica de alimento, consumo y transformación. Aspectos ligados a una forma de reproducción cinegética.

Los datos permiten plantear que los mayas tienen una estructura social horizontal pues la mayor parte de los seres que hemos aquí expuesto como Jesús, los *aluxes* y los *báalames* están conceptualizados en semejanza del ser humano. Los seres cosmológicos principales, los *báalam*, muestran tener un origen humano. De forma distinta, Jesús está conceptualizado a través de la identidad maya y se le vincula a un origen humano y divino.

Los *aluxes* son fabricados con la capacidad conocida del ser humano para trabajar en la milpa. Sin embargo, una vez creados y al no continuar con las acciones que marcan las normas de la alianza como entregar alimento, se convertirán en seres más poderosos que Dios con la capacidad de castigar a las personas con la enfermedad. Los diferentes seres que habitan en el cosmos maya son múltiples y de diversa naturaleza, pero todos creados en función a las necesidades del ser humano para manejar y establecer un control sobre la milpa su territorio.

En otro nivel de la estructura social, pensemos en los especialistas rituales, seres humanos miembros de la misma sociedad pero que se distinguen del resto de las personas. Son hombres que tienen un origen asociado a los señores principales. Esto es porque en la mayoría de los testimonios estas personas poseen un don obtenido desde su nacimiento o adquirido por una alianza establecida al ser entregados a los *báalames*. En cualquiera que haya sido la forma de adquirir la capacidad para entablar comunicación con los seres, los *j'menes* se distinguen del resto de la sociedad por dicha facultad, aunque siguen siendo milperos y cazadores como cualquier miembro de la sociedad. Se encuentran, conceptualmente, en un nivel intermedio pues han transitado entre el mundo humano y el de los seres principales.

Las formas culturales involucradas en la cacería demuestran que están presentes en la organización del cosmos maya. Muchos de sus aspectos que se ven reflejados en la dinámica ganadera. Aún falta por explorar aspectos sobre la cacería, aunque con los datos con que cuento puedo proponer que los dueños humanos del ganado buscan con el acto ritual que el Juan Tul sea persona y que organice a sus animales de una forma humanizada. Podemos decir, que si los Señores del ganado, Juan Tul, y del venado, *yum kej*, son los procreadores de esos colectivos, es posible interpretar que si el maíz no tiene un ser dueño o Señor procreador al igual que el colectivo de los animales, quizá sea el milpero el Señor o procreador del maíz. De la misma manera que el Señor que lo crea, lo cría y lo cuida. Un modelo que es tomado de los datos que encontramos sobre los Señores de los animales.

Después del camino recorrido a lo largo de esta investigación he llegado a observar que la cercanía entre formas conceptuales sobre la milpa, la ganadería, incluso, el ser humano y el espacio están marcadas por la entrega del *k'eex*, ritual de cambio.

Ya Pedro Bracamonte había propuesto que el *k'eex* era un ritual que se realiza para el ser humano y para la milpa. De ahí se podía establecer una semejanza o equivalencia entre el maíz y el hombre. Sin embargo, explorando en profundidad encontramos que el ritual de *k'eex* o de cambio se realiza también en la cacería y en la ganadería. El *k'eex* involucra la comida y la forma de entregarla. Muchas de las veces el *k'eex* es entregado a los vientos que en su mayoría son los que están asociados a las potencias de la tierra. En el caso del *k'eex* entregado a los animales de la caza se entrega a los Señores de esos animales.

De acuerdo con dicha lógica podríamos insistir en que otras actividades como la cacería y la ganadería parecen ajustarse a la lógica agrícola. Sin embargo, encontramos aspectos que nos hace ver que la cacería tiene una lógica propia. Aunque tiene como elemento coincidente a las redes del territorio que se forman a través del orden y organización que se le da al espacio maya. Los rumbos cardinales y trazo territorial basado en la ubicación de las casas de los *Báalames* permiten conjuntar las fuerzas de los seres del territorio en función a la milpa. El territorio se vuelve legítimo al establecer las alianzas con los seres que lo dominan como los *báalames*, los cuales también protegen a las personas durante la actividad de cacería. De ahí la importancia de la alianza con estos seres. Alianza sostenida en los principios mitológicos que dan fundamento a los espíritus compañeros de los especialistas que tienen como cuerpo al *sáastun*, piedras algunas veces consideradas como la mujer del *j'men*. Estas son formas de alianza de sociedades cazadoras.

En suma, de acuerdo a mi interpretación, el análisis de los datos expuestos a lo largo del texto muestran que en la cultura maya convergen dos formas de entablar relaciones con el entorno, una a través de la filiación de una sociedad agrícola y la otra a través de las alianzas y transformación más apegadas a una organización y formas culturales propias de una sociedad cazadora. Esto último deja ver que existen principios mitológicos que son igualmente funcionales en la vida agrícola como en la cinegética.

Hasta aquí se ha presentado una investigación muy amplia sobre la sociedad milpera maya, quizá en algunas temáticas aquí abordadas los datos son diversos y complejos por lo que difícilmente podríamos proponer un modelo cultural que abarque la complejidad de las concepciones mayas sobre el mundo. No obstante, logramos ver que existen conexiones entre diversas formas áreas de actividad humana. También, vimos que se encuentran

lógicas no rigurosas que permiten vislumbrar lo constante en el pensamiento maya. Son formas de pensamiento que muestran normas solidas que permiten mantener los principios mitológicos que se reproducen en actos rituales que ofrecen un orden sobre las concepciones sobre el mundo.

En este trabajo se completa una investigación etnográfica extensa de los mayas de la península de Yucatán. Se da continuidad a la investigación de maestría que la antecede. Ambas tesis, son investigaciones etnográficas que cimientan un camino de discusión sobre la forma en que los mayas comprenden el entorno natural y la forma en que se integran a éste. Particularmente en esta investigación se generaron una serie de planteamientos y discusiones que no fueron agotadas, ya que se insertan en temáticas que demandan un análisis más extenso. No obstante, con los datos etnográficos aquí reunidos y presentados es posible generar una discusión más profunda en aspectos de la vida social que son de difícil aproximación. Por ejemplo, aún no me fue posible establecer las condiciones sociales y reglas culturales que generan diferentes y complejas formas de intercambio. Asimismo, comprender qué tipo de relaciones genera la comida ritual y el sentido con el que se entrega requiere de una mayor reflexión, pues no siempre la comida se entrega para establecer alianzas. De igual forma, la identidad del hombre maya y su actual situación social ¿continúa reflejando la idea de hombre dios como líder del maíz? Estos son enigmas de la cultura que se quedan planteados como eje de trabajo para futuras investigaciones.

Al finalizar este trabajo asumo que los datos reunidos sobre las formas culturales derivadas de la cacería aún son pocos debido a que es área de investigación de difícil aproximación y se requiere una revisión más amplia de datos etnográficos de la misma cultura maya así como de la literatura etnográfica de regiones culturales diversas. No obstante, en la etnografía presentada y discutida hasta aquí se logra ver la importante presencia de lo cinegético en las formas culturales mayas. Sin duda, todo esto requiere una revisión mucho más puntual y detallada.

Otro de los temas que demandan una observación y reflexión detenida y escapa a los alcances de este trabajo es la reacción de la sociedad maya ante los cambios que ha traído consigo la construcción social de la modernidad nacional. Aspectos económicos, migratorios, educativos, religiosos, incluso tecnológicos han incursionado fuertemente en las comunidades indígenas desde años atrás. Por lo que el fuerte impacto cultural de dichos

aspectos se deja ver ya en la actualidad maya. Son cambio y permanencias culturales que se generan a partir de ciertos movimientos sociales. En este trabajo, dichos temas están ausentes porque considero requieren un enfoque mucho más dirigido.

Finalmente, no quiero terminar sin antes mencionar que los datos aquí presentados fueron recogidos en campo en una periodo de siete años, periodo en el que tuve la fortuna de conocer a personas que estuvieron en la disposición de colaborar con esta investigación. Agradezco especialmente a miembros de las comunidades mayas que me ayudaron de muchas maneras a acercarme a su cultura. Especialmente quiero destacar mi reconocimiento y agradecimiento a tres personas que aportaron su importante conocimiento a este trabajo: los j'menes mayas don Rómulo de Siho y don Dimensio de Nunkiní, quienes murieron en el 2014; también, don Francisco de Yaxché quien murió a comienzos del 2015. Todos ellos fueron y serán muy importantes para su comunidad. Asimismo fueron irremplazables colaboradores de esta investigación. Así, confío en que los datos expuestos a lo largo de este escrito contribuirán a comprender el sistema cultural de la población maya de la península de Yucatán.



## Bibliografía

Bajtín, Mijail: “La palabra en la novela”, en: *Teoría estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989.

Barfield, Thomas (ed): *Diccionario de Antropología*. México: SIGLO XXI, 2000.

Bartolomé, Miguel Alberto. *Procesos interculturales, antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI, 2006.

\_\_\_\_\_. *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México: INI, 1992.

Boccaro, Michel: “Les enfants du diable. Élevage et corrida chez les mayas yucatèques”, en *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo 71. 1985. pp. 7-28.

\_\_\_\_\_. *H-Juan Tul dueño del metal. Mitología del ganado y del dinero*. Enciclopedia de la mitología yucateca. Los laberintos sonoros, Tomo 4. Francia: EDITIONS DUCTUS & “Psychanalyse et pratiques sociales” (CNRS- Universités de Picardie et de Paris 7) Tomo 4. Paris: Anthropos, 2002.

\_\_\_\_\_. *Los aruxes, captadores de antepasado: Mitología de la fabricación de los dioses*. Enciclopedia de la mitología yucateca. Los laberintos sonoros, Tomo 7. Francia: EDITIONS DUCTUS & “Psychanalyse et pratiques sociales” (CNRS- Universités de Picardie et de Paris 7), 2004.

Bossi, Laura: *Historia natural del alma*. España: Machado Libros, 2008.

Bourdin, Gabrel L.: *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*. México: UADY, 2007

Braakhuis, H. E. M: “The way of the all flesh. Sexual implication of the maya hunt”, en *Anthropos* 96, 2001, pp. 391-409.

Bracamonte y Sosa, Pedro: “Haciendas y ganado en el Noreste de Yucatán (primera mitad del siglo XIX)”, en *Sociedad estructura agraria y estado de Yucatán*”, Othón Baños Ramírez (ed). México: UADY, 1990.



Marco Buenrostro: “Las bondades de la milpa”, en *Ciencias* 92, octubre-marzo. México: UNAM, 2009. [En línea].

Casanova Morales, Eli: “Guardianes y otras entidades de los montes y milpas mayas en la península de Yucatán”. Manuscrito de la ponencia presentada el día 22 de octubre de 2013, en el simposio *Los cuidadores del paisaje sobrenatural del mayab*, organizado en el marco del Festival Internacional de la Cultura por la Antrop. Silvia Terán Contreras. Gran Museo del Mundo Maya, Mérida, Yucatán.

\_\_\_\_\_ “Hernán May historia antigua del K’asap. Parte 2. Maya-español”. Manuscrito del autor. 2014.

Chávez Gómez, José Manuel A: *Los significados del venado sol en la cosmovisión maya. Un atisbo a la mitología e historia oral mayence*. España: Editorial Académica Española, 2012.

Chuc Uc, Cessia E.: *Cambio y persistencia de los rituales agrícolas asociadas al maíz, en Nunkiní, Campeche, Yucatán*. Tesis (maestría). Mérida: UADY, 2003.

Descola, Fjilippe: *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores, [2005] 2012.

Díaz, Rodrigo: “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la *performance*”, en *Nueva Antropología Simbolismo, identidades y diferencias*, México: INAH, CONACULTA, Vol. XXI, No, 69, 2008, pp. 23-59.

Dehouve, Danièle: “Ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruíz de Alarcón” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 40. México: UNAM, pp. 299-331.

De Pury-Toumi, Sibille: *De palabras y Maravilla. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas, Sierra Norte de Puebla*. México: CEMCA , CONACULTA, 1997.

Domínguez Aké, Santiago: *La milpa en Mxupip*. México: Dirección General de Culturas Populares, 1996.

García, Bernal Manuela Cristina: *Desarrollo agrario en el Yucatán Colonial, repercusiones económicas y sociales*. México: UADY, 2006.

Garza, Mercedes de la: *Universo Sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, UNAM, IIFL, CEM, 2003.

Gluckman, Max: “Les rites de passage”, in *The ritual or social relations*, (eds) Daryll Forde, Meyer Fortes, Max Gluckman and Victor Turner. Manchester: Manchester University Press, 1962.

Hamayon, Roberte N: *Chamanismo de ayer y hoy seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, Selección de textos y coordinación de la traducción Roberto Martínez y Natalia Gabayet. UNAM: México, 2010.

Carlos Heiras Rodríguez: *Carnaval, días de muertos y costumbres tepehuas orientales*, Tesis de maestría. México, ENAH, 2010, págs. 79-81.

Hirose, Javier: *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los chenes, Campeche*. México: UNAM, 2008.

Leguen, Oliver: “Ubèel pixan: El camino de las almas Entre los mayas yucatecos de Quintana Roo”, en *Península (3) -I*. México: 2009, pp. 83-120.

Levi-Strauss, Claude: *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós. 1969.

Lotman, Iuri: *La semiosfera. II. Semiótica de la Cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Desiderio Navarro (Ed.). España: Cátedra, 1998.

\_\_\_\_\_ *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Prologo de Jorge Lozano. Madrid: GEDISA, 1999.

Martínez, González Roberto: “La animalidad compartida. El nahualismo a la luz del animismo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, No. 2. España: UCM, 2010, pp. 256-263.

Núñez de la Vega, Francisco: *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa (1702)*. María del Carmen León y Mario Humberto Ruz (eds.). México: UNAM, IIFL, CEM, 1908.

Roberto Martínez G: “La animalidad compartida: el nahualismo a la luz de animismo”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, núm. 2. Madrid: UCM, 2010, pp. 256-263.

Mauss, Marcel: *Ensayo sobre los dones: y Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Editorial Tecnos, (1923) 1971.

Meletinski, Eleazar M.: *El mito*. Madrid: AKAL, 2001.

Millán, Saúl: "El déficit cósmico: nahualismo y cacería en el pensamiento nahua", en Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Vol. IV. México: INAH, 2013, pp. 69 – 87.

Medina, Andrés: “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano”, en *Etnoarqueología*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM: *Primer Coloquio Bosch-Giompera*, Sugiura, Y. M. Serra Puche (eds.). México: 1990, pp. 447-482.

Molina, Alonso, Fray: *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa, 2001.

Naranjo Piñera, Eduardo J., (et al.): “La milpa comedero-trampa como una estrategia de cacería tradicional maya”, en *Estudios de Cultura Maya*. México: UNAM, IIFL, CEM, vol.42, pp. 87-118, 2013 [online].

Navarrete Cáceres, Carlos: *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil*. México: UNAM, 2002.

Olivier Guilhem: “El simbolismo sacrificial de los Mixmixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords). México: UNAM, pp. 453-482.

Orihuela Gallardo, María del Carmen: *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná para la comunidad de Nunkiní, Campeche*, tesis. México: FFyL-UNAM, 2010.

\_\_\_\_\_ “Memoria y sentido social en el relato de Lokok Peek”, en *La palabra en la vida. Dialogismos en la narrativa mesoamericana*. México: CEM, IIFL, UNAM, 2012, pp. 131-176.

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*, Volumen XVII, Tomo II. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, 2009, Págs. 333-346

Pacheco Castro, Jorge: *Cambio y continuidad sociocultural de la región sur del campo yucateco*. México: UADY y PyV, 2007.

Peniche Rivero, Piedad: *La historia secreta de la hacienda henequenera de Yucatán. Deudas, migración y resistencia maya (1879-1915)*. Yucatán: Gobierno del Estado de Yucatán, 2010.

Pitarch, Pedro: “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena” en *Estudios de cultura maya XXXVII*. México: CEM, UNAM, 2011, p. 149.

Quintal, Ella F. (et. al.): “U Lu'umil maya w'iiniko'ob: La tierra de los mayas”, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas (coord.). México: INAH, 2003, pp. 273- 359.

Re Cruz, Alicia: “Una comunidad maya de Yucatán: transformación social y expresión simbólica”, en *Revista española de Antropología Americana*. Madrid: Servicio de publicaciones, 26, 1996, pp. 167-181.

Redfield, Robert: *Yucatán una cultura de Transición*. FCE: México, 1944.

Rodríguez Soriano, Roberto Israel: “El esencialismo racial y el genocidio. El caso de Yugoslavia v (Bosnia-Hersegovina)”, en *Cuicuilco* 21(60). México: INAH, 2014, pp. 45-66.

Scott, James C.: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.

Terán, Silvia C. y Christian H. Rasmussen: *Xocén: el pueblo en el centro del mundo*. Yucatán: UADY, 2005.

Turner, Victor: *La selva de los símbolos*, México: Siglo XXI, 1980.

Villanueva Mukul, Eric: “La formación de las regiones de Yucatán”, en *Sociedad, estructura agraria y estado de Yucatán*, Othón Baños Ramírez (editor). Mérida: UADY, 1990.

Villa Rojas Alfonso: *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo Serie de Antropología Social*. No. 56. México: Instituto Nacional Indigenista, 1978.

Viveiros de Castro, Eduardo: *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. España: Katz, 2010.

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

## **Páginas electrónicas**

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía)  
[http://www.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar\\_info.aspx](http://www.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx)

[http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas\\_lenguas.htm](http://cuentame.inegi.org.mx/hipertexto/todas_lenguas.htm)

Gobierno del Estado de Campeche

<http://smaas.campeche.gob.mx/ordenamiento-ecologico-territorial-del-municipio-de-campeche/>

## **Personas citadas**

### Nunkiní, Campeche

Aurora Colli

Arcadio A'ke (*j'men*)

Emiliano Chim (*j'men*)

Hermenegildo Kajún

Isabel Moo

Luis Ek Chim

Juan ko

Silverio Kobo (*j'men*)

Teodoro Cabo Aké

Victoriano Chim Machin (*j'men*)

### Pucnachén, Campeche

Antonia Chim Ek (*x'men*)

Gilberto Ek Ávila

### Tanckuché, Campeche

Tino

Vidal Pat

### Bacabchén, Campeche

Julio (*j'men*)

### Siho, Yucatán

Eloy Herrera

Rómulo Herrera Colli (*j'men*)

### Tiholop, Yucatán

Don José Kooch (*j'men*)

Popola, Yucatán

Doña Fausta (*x'men*)

Yaxché, Quintana Roo

Angélica May

Beltrán (*j'men*)

Francisco May

Vicente May