

## EL SANTUARIO DE CHUINÁ: RECORRIDO POR EL SENTIDO DE UN ESPACIO RELIGIOSO MAYA

MARÍA DEL CARMEN ORIHUELA GALLARDO<sup>1</sup>

### RESUMEN

El espacio de devoción indígena-católica de Chuiná es uno de los santuarios más visitados en la península de Yucatán pues, así como acuden peregrinaciones de comunidades mayas, también lo hacen de diferentes estados México. Si bien la imagen de tradición aparicionista es el motivo principal de la movilidad de los devotos, las características del espacio que se concentran en el lugar —un cerro, una cueva y una laguna— han tenido un papel fundamental en su construcción simbólica. Asimismo, el proceso histórico-social que involucra la zona de “las montañas” con las comunidades mayas del norte de la península de Yucatán hace que este espacio tenga significaciones que rebasan lo puramente religioso para comprenderse como una apropiación del territorio extracomunitario. A partir de la narrativa maya se ofrece un contexto cultural, que legitima a Chuiná como un espacio de identidad maya, por conjuntar elementos de territorialidad, económicos, cosmogónicos y emocionales.

Palabras clave: cerro, virgen aparicionista, territorio, cosmovisión maya, seres femeninos.

## THE SANCTUARY OF CHUINÁ: TOUR OF THE MEANING OF A MAYA RELIGIOUS SPACE

### ABSTRACT

The indigenous-Catholic devotion space of Chuiná is one of the most visited shrines in the Yucatan Peninsula, as well as receiving pilgrimages from Mayan communities and also from different states in Mexico. Although the image of apparitional tradition is the main reason for the movement of devotees, the characteristics of the space that are concentrated in the place —a hill, a cave and a lagoon— have played a fundamental role in its symbolic construction. Likewise, the historical and social processes involving the area of “the mountains” with

<sup>1</sup> Posdoctorante en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM-UNAM), oricarmen\_75@hotmail.com. Gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México, que me benefició como becaria posdoctoral, mediante el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

the Mayan communities of the north of Yucatan Peninsula make this space have meanings that go beyond the purely religious to be understood as an appropriation of outside community territory. From the Mayan narrative a cultural context is offered, which legitimizes Chuiná as a place of Maya identity, by bringing together territorial, economic, cosmogonic, and emotional elements.

Keywords: Mountain, apparitional virgin, territory, Mayan world-view, female beings.

## INTRODUCCIÓN

Chuiná es el santuario más importante del estado de Campeche y uno de los principales centros religiosos de la península de Yucatán. Catalogado como santuario indígena (Quintal *et al.* 2003, 332), recibe numerosas peregrinaciones de las comunidades mayas de la región, así como de otros estados de la república. Quizá una de las cualidades primordiales de Chuiná sea que se trata de un espacio que conjunta extraordinarias características simbólicas en una geografía natural —un cerro muy alto conectado a una cueva, a grandes piedras y a una enorme laguna—. Estos elementos geográficos vinculados evocan significaciones históricamente destacables, tanto en la cosmovisión maya como en la tradición aparicionista en México, pero este fenómeno religioso tiene como fundamento una construcción histórica e identitaria de la población. La carga simbólica de los signos del espacio de Chuiná se ha transmitido por una activa participación social que se observa durante los días de fiesta, pero se reafirma el contenido simbólico del espacio en la interacción comunitaria maya.

Con esta investigación se pretende identificar de qué manera se consolidó la devoción mariana en el santuario de Chuiná. La pregunta es pertinente sobre todo si consideramos que el contenido simbólico e histórico del santuario no se reduce a la devoción hacia una imagen mariana; más bien, su aceptación radica en que ahí confluye un tiempo-espacio con importantes significaciones identificadas en la cosmovisión maya actual. El registro y análisis de la narrativa permite dar contexto a la dinámica con la que actualiza el pasado sociocultural de los pueblos mayas de la península de Yucatán.

Metodológicamente se siguieron tres pasos: se observaron las actividades religiosas en el santuario de Chuiná, a la vez que se hizo una revisión documental; se registró la narrativa generada en contexto social, tanto en el santuario durante la expresión religiosa, como en la cotidianidad de las comunidades mayas de Campeche y Yucatán; y, por último, se identificó e interpretó el sentido simbólico que el santuario tiene para los peregrinos mayas.

## LA REGIÓN DE CHUINÁ Y SU POBLAMIENTO

El santuario de Chuiná se localiza sobre la carretera a Escárcega a 45 km de Champotón, en el estado de Campeche. Se encuentra en la zona de la selva donde se hallan ríos y lagunas, entre los 18°57' de latitud norte y 90°42' de longitud oeste, con una altitud de 20 msnm. En maya, su nombre significa “casas costuradas” (*chuy*, costurar, y *na'*, casa). La extensión del ejido es de 9721 hectáreas. Actualmente, Chuiná colinda al norte con Sahcabchén, al sur con Xbacab, al oeste con Pixoyal y al oeste con el ejido Gral. Ortiz Ávila y el Rancho Santa Fe. En sus alrededores se encuentra el cenote de Chankanchen; las cavernas de Mucnalcaan e Xtakumbilchakan, y las sabanas del “Güiral” y “La Porfiria” (Fuentes 1996, 8-11).

La geografía de Chuiná se destaca por tener un cerro alto, la mitad de su diámetro está rodeado por cinco lagunas, conocidas como “las aguadas de Chuiná”. Sin embargo, después de que el huracán Roxana azotó la región (1995), las cinco aguadas se inundaron de tal forma que quedaron unidas creando una única laguna de gran tamaño. En los alrededores del cerro principal del santuario, conocido como Cerro de Chuiná, existen escasos vestigios arqueológicos —pequeños montículos y cerámica en superficie— que muestran que en la zona hubo actividad antes de la llegada de los españoles.<sup>2</sup> A tres kilómetros de distancia del cerro se localizan pequeños montículos prehispánicos, de los cuales la constante actividad de los campesinos ha propiciado su paulatina desaparición. Incluso, sobre el cerro principal de Chuiná, se han hallado escasos restos de cerámica y una mano de metate.

Muy cerca de esos montículos se encuentra una cueva profunda, con un acceso muy estrecho. Es una caverna por ser una cavidad subterránea descendente, con una ocupación evidente por la cerámica que ahí se encuentra. La cueva alcanza aproximadamente 100 m de profundidad. En su interior se hallan varias cámaras de diversos tamaños, la más grande tiene entre seis y diez metros de ancho. En estas bóvedas existen artefactos prehispánicos, como tiestos y metates, que pueden fecharse para el período Clásico.<sup>3</sup> Por el difícil acceso a las cámaras, es posible suponer que este espacio tuviera únicamente un uso ritual.

La región en que se localiza Chuiná fue conocida en época colonial como la “zona de las montañas”, una de las regiones mayas que los españoles no lograron conquistar totalmente. Se tiene registro de que, desde la llegada de los europeos a esta zona, comenzaron a realizar emplazamientos de la población indígena de la provincia de Acalan a la zona de “montañas”, territorio cehache en aquella época. También, los mayas del norte que huían del régimen español llegaban a la zona de las montañas buscando refugio. En otros casos, algunos mayas emigraban temporalmente para recolectar cera y miel a la vez que realizan sus rituales ancestrales alejados de la mirada española (Chávez 2000, 45).

En 1576, Francisco Maldonado contribuyó a la cristianización de los indios montaraces, destruyendo y quemando los ídolos de barro que ellos mismos entregaban de manera obligada.<sup>4</sup> En *Los papeles de Pablo Paxbolón*, por otro lado, se documenta que, desde ese tiempo, los mayas de Hecelchakán y Calkiní, en Campeche, y de Ticul, Maní, Tecax [*sic*], Muna y Oxcutzcab, en Yucatán, —poblaciones del norte— huían del yugo español refugiándose en la región de “las montañas”. La llegada de los mayas de Campeche y Yucatán continuó realizándose hasta finales del siglo xx. En los pueblos de origen de estos mayas huidos ya estaban asentadas las guardianías, por lo que los indígenas estaban muy

<sup>2</sup> Comunicación personal con José Encarnación Saravia Uc. Profesor de Ciencia Naturales y poblador del poblado Aquiles Serdán Chuiná, 2006.

<sup>3</sup> Ernesto Vargas Pacheco, IIA-UNAM, comunicación personal. 2006.

<sup>4</sup> “Probanza de Pablo Paxbolón Maldonado”. A.G.I. México, legajo 138, tira 3, 3r.

vigilados por los evangelizadores y no podían hacer sus rituales.<sup>5</sup> Al continuar con su empresa de conquista, los españoles pretendieron entrar a la región de las montañas porque ahí se escondía la mayoría de los mayas huidos del norte de la Península (Caso 2002, 139). Una vez establecidos los mayas en la zona de las montañas mantenían relaciones comerciales y amistosas con los cehaches, que se identificaban por la lengua y sus antiguas creencias (Chávez 2000, 67).

Para 1615, la corona española tenía mucho interés en sacar a los indios de la “perdición ritos, ceremonias e idolatrías y abusos abominables en que estaban metidos en las montañas”,<sup>6</sup> pues se decía que los indios buscaban vivir en libertad con la ley que querían, “idolatrando ídolos de barro y piedra”.<sup>7</sup> Se registró que cuarenta indios bautizados habían huido a las montañas cercanas a “San Antonio de Chunal”, que estaba a nueve leguas del convento de Champotón, o un día de camino.<sup>8</sup>

Aunque dicho nombre varía al de Chuiná, por la descripción que se hace del lugar, es posible que se trate del mismo sitio. En ese contexto, los españoles persuadían a los indios sobre lo útil y beneficioso que sería para ellos ser congregados en poblaciones cercanas al convento de Champotón, pues éste sería un sitio donde pudieran llegar los frailes encargados de cuidar a los indios, mantenerlos, convertidos y, también, ayudaría a abrir caminos. Al consultar a los indios, dijeron que querían ser trasladados al asiento de San Antonio Chunal. Lugar considerado por sus tierras fértiles y abundantes montes para cultivar las milpas. En la probanza de Pablo Paxbolón se registró que los indios iban constantemente y con gusto a las sabanas de Chunal porque en sus alrededores había doce cenotes, también se refirió que en ese lugar se encontraban dos lagunas muy grandes que nunca se secaban, muy anchas y ondas.<sup>9</sup> Finalmente, los conquistadores optaron por edificar la iglesia y establecer la guardianía en San Antonio de Sahcabchén, en 1615, por la orden franciscana. Lo relatado evidencia que la zona de Chuiná fue una región de importante actividad agrícola y ritual de los mayas desde finales los siglos XVI y principios del XVII.

La intención era avanzar con la cristianización de la población rebelde que se negaba a someterse a la nueva religión. Las condiciones geográficas lo impidieron. Situaciones como la ubicación dispersa de los poblados, la diversidad de grupos étnicos que habitaban la zona, y el territorio inhóspito y de difícil acceso eran aspectos que caracterizaban la región, lo que impidió que los evangelizadores penetraran en la zona para la impartición de la doctrina católica. Aunque los mayas del norte ya habían participado en la vida de las haciendas

<sup>5</sup> “Carta de quejas a la corona por parte de los indios de Tzuctok añadida a la probanza de Pablo Paxbolón”. ING, tira 12, f. 250 r.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, f. 232v.

<sup>8</sup> *Ibidem*, f. 240 r.

<sup>9</sup> *Ibidem*, f. 260v -261r.

y eran católicos, no querían dejar de practicar sus antiguos rituales (Chávez, 2000, 108).

Peter Gerhard (1991, 98) afirma que para 1700 había desaparecido en su totalidad la población chontal y posiblemente los cehaches fueron desplazados de las montañas por los mayas del norte de la Península, quienes comenzaron a establecerse en la región.

Si bien las fuentes históricas dan evidencia de que durante la colonia española hubo presencia de los mayas de las comunidades del norte en la zona de “las montañas”, los datos históricos más recientes también nos dan información sobre la consolidación del santuario regional como un centro de devoción católica desde principios del siglo xx. Sin embargo, los elementos signo asociados a Chuiná —el ser numinoso, sus animales compañeros, el cerro natural y las piedras asociadas, las lagunas y la asociación con la luna llena— legitiman el santuario como un punto religioso propiamente maya, que posiblemente fue así desde la colonia española.

Posteriormente, los conflictos sociales entre mayas y hacendados terminaron. Aunque los motivos que hacían huir a la población indígena hacia la región de las montañas quedaron atrás, su dominio en la zona se mantuvo por mucho tiempo más. Aunque la aceptación y el fortalecimiento del centro religioso se dio por la constante migración de los mayas huidos de los pueblos del norte a las zonas de la montaña, actualmente continúa el desplazamiento de nueva población a la zona por razones económicas. Es decir, aún buscan trabajar cultivando la tierra como jornaleros, pero también se migra a la región para ejercer diferentes empleos, principalmente el de maestro, de manera que, en gran medida, el poblamiento de la zona se debió a inmigrantes mayas del norte peninsular.

Ya que no cuento con datos históricos que me permitan establecer las peregrinaciones al santuario desde la época prehispánica, es posible inferir que Chuiná, como centro religioso maya, pudo haber surgido durante la colonia española, tiempo en que los pobladores del norte de la Península realizan actividades en la zona. En la dinámica social que han vivido sus habitantes, el santuario de Chuiná es identificado como un espacio en el que se venera una advocación mariana de tradición aparicionista, pero ésta pudo haberse establecido a inicios del siglo xx, pues la Iglesia católica fue tomando control del espacio religioso, apropiándose de las peregrinaciones y estableciendo la imagen de la Virgen.

Ante una devoción ya consolidada, Eduardo Negrín Baeza, presidente municipal de Champotón (1942-1943), impulsó la apertura del camino de las aguadas de Chuiná a Champotón para 1950. Esto, debido a la importante afluencia de personas que asistían cada año a la fiesta tradicional de ese lugar. Pedro Kamay, habitante del pueblo, asegura que los primeros pobladores del pueblo Aquiles Serdán Chuiná fueron cinco campesinos, posteriormente, llegaron otros trece con sus familias, a establecerse en los alrededores del cerro. Estas personas trabajaban en tierras rentadas o prestadas por los hacendados del lugar. Posteriormente, en

1964 se les donaron tierras a campesinos mayas y a otros, provenientes de distintas regiones. No obstante, fue hasta 1970 cuando se estableció oficialmente el pueblo con 36 familias, a las cuales se les otorgó tierra para trabajar.

Los primeros campesinos que llegaron a trabajar en la zona, rentaban tierras o trabajaban en la hacienda de Felipe Sélem Curi, quién producía chile y explotaba las maderas preciosas (Fuentes 1996, 11). Otros hacendados, como la familia de Eduardo Negrín, prestaban tierras a los campesinos mayas que llegaban del norte a cultivar maíz de forma independiente,<sup>10</sup> esto porque las tierras eran muy productivas.<sup>11</sup>

En la historia de Chuiná, durante el siglo xx, se estableció el pueblo Aquiles Serdán en los alrededores del cerro. Los censos de población en el último siglo dan evidencia del ritmo de crecimiento (cuadro 1).

**Cuadro 1. Relación histórica de la conformación del pueblo de Chuiná**

Año	Total de habitantes	Hombres	Mujeres	Categoría política
1910	179	151	28	Ranchería
1960	178	99	79	Congregación
1970	458			Ejido
1980	615	319	296	Ejido
1990	653	345	308	Indefinido
1995	720	371	349	Indefinido
2000	776	412	364	Indefinido
2005	886	449	437	Indefinido
2010	896	462	434	Indefinido

Fuente: INEGI.

#### SANTUARIOS: ESPACIOS SOCIO CULTURALES

En la península de Yucatán existen santuarios de diversas categorías: prehispánicos, coloniales, de reciente surgimiento y móviles. Todos son receptores de importantes peregrinaciones. Pero, ¿qué impulsa a los devotos a peregrinar a la fiesta del santuario?

<sup>10</sup> Testimonio de Eduardo Negrín Baeza. Ciudad de México. 2006

<sup>11</sup> Segundino Naal. Habitante de Nunkiní, Campeche. Agosto de 2009.

Alicia Barabas (2003, 21) considera que un “santuario” es una “territorialidad simbólica” que se conecta con la población por medio de caminos que se recorren en peregrinaciones. Suelen tener algunas características geográficas que determinan su cualidad como espacio simbólico, características que se identifican como signos geográficos centrales en el entramado cosmológico. La importancia del santuario está basada en la relación que la sociedad mantiene con el espacio simbólico. La autora señala que el sistema de representación del espacio está fundamentado en la simbolización del territorio, lugares y marcas sagradas que se identifican con la concepción del cosmos. Los códigos marcados por una cosmovisión determinada entran en juego cuando se trata de representar simbólicamente un espacio (23).

Carlos Bravo apunta que el lugar donde se ubica el espacio “sagrado por excelencia” no es invadido por las personas que entran en éste en forma de peregrinación. El santuario no se considera una entidad territorial ajena, sino que le pertenece al grupo social desde tiempos ancestrales. Esto hace que dos territorios, que pueden estar muy separados físicamente, se consideren simbólicamente cercanos. Entonces, el territorio del santuario es sentido como propio por el grupo social que ingresa a éste (Bravo 1994, 39-49). Se puede afirmar que los grupos indígenas trazan una red de sitios con los que se vincularon en propia conformación histórica.

Los santuarios son lugares que, muchas veces, se encuentra en el exterior de la comunidad, pero que los peregrinos los integran a ésta al considerarlo parte de su propio espacio con un sentido histórico e identitario. La concepción del santuario está ordenada de acuerdo a los significados, valores y sentidos que la comunidad ha otorgado a la geografía en que vive y, por ende, a las actividades cotidianas que realiza, de forma que los santuarios se identifican como espacios vinculados históricamente a las comunidades indígenas, pues se considera un territorio propio.

Robert Shadow y María Rodríguez Shadow apoyan el argumento de que las peregrinaciones a santuarios alejados de la comunidad de origen implican no sólo el movimiento físico, sino también aspectos cosmológicos, históricos y sociales de los peregrinos. No representa lo mismo trasladarse individualmente al santuario que en peregrinación, pues ésta implica una serie de desafíos y de experiencias que se viven colectivamente. De esta manera, entre los peregrinos, las costumbres se comparten y enriquecen. Los mitos van cobrando vigencia al momento de repetir el recorrido (Shadow y Rodríguez 1994, 81-139). Los peregrinos tienen la inquietud de cumplir el mito.

El traslado de la población hacia el espacio simbólico responde a un complejo sistema de representaciones que hacen que el viaje esté lleno de sentidos, que impulsan a los peregrinos a llegar al santuario. En una investigación colectiva, Ella Fanny Quintal *et al.* (2003, 251-252) abordan esa problemática y, con respecto a las peregrinaciones de la península de Yucatán, mencionan:



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

A partir de lo dicho, lo que aquí se expone está centrado en los factores culturales históricos que hicieron que la población maya del norte de Campeche haya creado —y aún mantenga— lazos con Chuiná como un espacio de peregrinación. Son diversos los elementos culturales que impulsan el vínculo con territorios alejados de su comunidad.

Para aproximarnos a la comprensión de un espacio de representación identitaria, como lo es el santuario, debemos incluir algunas consideraciones sobre el territorio. Gilberto Giménez, citando a Raffestin (1980),<sup>12</sup> sostiene que “[el] territorio sería *el espacio apropiado y valorizado* —simbólica y/o instrumentalmente— por los grupos humanos”. El autor añade que “correlativamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo” (Giménez 1999, 27).

El territorio está marcado o definido por “las huellas de la historia, de la cultura y trabajo humano” (33). Deriva en marcas geográficas llamadas geosímbolos, que nos remite a accidentes geográficos que por razones políticas, religiosas o culturales adquieren “una dimensión simbólica” (27). Aquí, también se incluye a la identidad como conector del territorio. En el caso de Chuiná, se construyó como propio gracias a que fue una zona de refugio, un espacio trabajado y un paisaje emblemático, es decir, debido a su historia marcada por la actividad humana.

Giménez encuentra que, para delimitar las superficies, entre otras cosas, se trazan redes que ligan o conectan al menos tres puntos geográficos, lo cual surge de “la necesidad que tienen los actores sociales de relacionarse entre sí”, también de relacionarse o influenciarse mutuamente (1999, 28). Si una característica primordial del territorio es la frontera, así como su delimitación, podemos encontrar que los signos culturales establecidos en zonas apartadas hacen que esa delimitación se extienda por la formación de redes trazadas a partir de diferentes puntos de conexión. Sería más adecuado comprender el espacio de un santuario como parte una red, que une diferentes geosímbolos al centro, que se mantienen conectados a través del recorrido. Así, el santuario de Chuiná sería parte de una red de geosímbolos del territorio comunitario maya: se conecta a los cerros habitados por seres no humanos que se conocen en su espacio comunitario.

<sup>12</sup> Raffestin, Cl. *Pour une géographie du pouvoir*. París: Librairies Techniques (Litec), 1980.

## CHUINÁ Y HOOL: SANTUARIOS DE LA REGIÓN DE CHAMPOTÓN

Según las investigaciones de Nancy Farriss (1992, 41), a finales de la época prehispánica, Diego López de Cogolludo describió a Cozumel como un centro importante de peregrinaciones mayas en la península de Yucatán. Cuando las procesiones dejaron de hacerse hacia Cozumel, se encaminaron hacia dos centros religiosos coloniales: el santuario de Izamal en Yucatán y el santuario de Hool en Campeche.

Hool fue la cabecera de Champotón. En 1680, según los registros documentales, se convirtió en un centro religioso principal para toda la región de Campeche. Allí se encuentra una iglesia, construida en la cima del cerro principal durante el siglo xvii (Gerhard 1991, 96).

Los registros que proceden de mediados del siglo xviii mencionan que la Virgen de Hool fue de las más veneradas. A su pequeña capilla llegaba la población española de Campeche en una visita de tres días. Se privilegiaba a los españoles para presenciar la ceremonia principal, excluyendo a los indígenas. Para ellos se hacía una segunda misa, menos suntuosa, mostrándoles, esencialmente, una celebración hispánica (Farris 1992, 472).

La tradición oral cuenta que la imagen de la Virgen de Hool se encontró en la laguna. Fue llevada inmediatamente después al cerro, sin embargo, la imagen regresó a la laguna. Por esa razón se le construyó su capilla en la punta del cerro, para que supiera que ahí tenía su casa y se quedara en ella. La primera patrona del pueblo fue Nuestra Señora de la Asunción. Posteriormente, al parecer, sin que haya memoria de la causa, con el tiempo fue conocida como Nuestra Señora de Hool. Hoy, la patrona del santuario de Hool es la Virgen de la Candelaria. También, se ha cambiado la fecha de celebración de diciembre al 2 de febrero, se dice que el cambio se debió a que en noviembre llovía mucho (Durán Reyes). El cambio de las imágenes de bulto es una característica de los santuarios marianos de la península.

Por su parte, el primer altar de Chuiná fue construido en 1950 por César Novelo, entonces párroco de Champotón. Actualmente esa capilla está cubierta por agua, ya que la fuerza de los huracanes Roxana (1995) e Isidoro (2002) la inundaron al igual que al pueblo.<sup>13</sup> Alrededor de 1975 se construyó un segundo altar, que pronto se derrumbó, debido a la mala construcción y a las inclemencias del medio ambiente.<sup>14</sup> Actualmente en lo alto del cerro está construida una iglesia de grandes proporciones.

Tanto Hool como Chuiná se ubican en la región de Champotón. Hool es un santuario local y Chuiná es regional. Hool, Chuiná y el Tepeyac, santuario de

<sup>13</sup> En múltiples ocasiones el pueblo Aquiles Serdán Chuiná se ha inundado. Los pobladores esperan a que baje el nivel del agua.

<sup>14</sup> Alfonso Castillo Huchim es uno de los primeros pobladores del pueblo Aquiles Serdán Chuiná. Testimonio, Chuiná, Champotón. Abril de 2007.

la Virgen de Guadalupe en el centro de México, se asemejan por su geografía. Los tres tienen un cerro predominante en el paisaje y una cueva con fuente de agua o una laguna, sin embargo, su conformación histórica es distinta. Para la cultura maya, al igual que otras culturas mesoamericanas del centro de México, los cerros y cada uno de los signos geográficos tiene importantes significaciones.

En torno al santuario de Chuiná se ha generado un culto creciente. Al ser definido como católico, acuden peregrinos mayas y mestizos de Campeche y Yucatán. También llega al lugar gente de los estados de Tabasco y Chiapas, y población del sur de Campeche, asentada en la región en la década de los setenta.

Algunas personas de mayor edad relatan que antiguamente se llegaba al cerro desde Sabancuy o lugares cercanos caminando, a caballo o en carretas. En ocasiones el viaje duraba tres días. Algunos se quedaban todos los días de fiesta acampando en los alrededores del cerro, por lo que se llevaba pavos, gallinas y puercos para comerlos en el camino.

Eduardo Negrín Baeza asistió al santuario de Chuiná, en el tiempo de fiesta, durante la primera mitad del siglo xx. Él recuerda que, en aquella época, únicamente había tres grandes piedras que se encontraban al frente del cerro. Una de ellas se destacaba más, se mencionaba que ahí se veía *una Virgen*. Ése era el motivo por el que la gente acudían en el tiempo señalado por la costumbre, ya que el resto del año el lugar permanecía solitario. Los peregrinos se presentaban ante estas enormes piedras asegurando que “eran los guardianes” de la casa de la Virgen, y las puertas del “lugar encantado”. Se pensaba que “antes había sido un palacio”.<sup>15</sup> En las piedras se oficiaba misa los días de peregrinación.<sup>16</sup> Con el paso de los años, sobre una de ellas fue colocada una pequeña imagen de la Virgen de Guadalupe. Posteriormente, la iglesia introdujo como patrona del santuario a la Virgen de los Dolores, misma que se mantenía resguardada en Champotón y sólo se llevaba al santuario durante los días de fiesta.

Los fieles recuerdan que se ha rendido culto a una virgen, pero, al no identificarla con alguna advocación, se le llamó Virgen de Chuiná. En la narrativa de los devotos se identifica como una Virgen de la Naturaleza, que prefiere vivir en un cerro apartado del pueblo. De cualquier modo, la fecha de festejo es próxima al día en que se celebra la Virgen de Dolores, aunque en realidad ambas celebraciones no coinciden en el calendario. La fiesta de Chuiná comienza el Domingo de Ramos y termina el siguiente jueves. Incluso, las narraciones aseguran que nadie puede permanecer el viernes en el santuario. Anteriormente había dos fiestas oficiales para la Virgen de Dolores; una era el viernes anterior al Domingo de Ramos, en algunas regiones se considera que marca el inicio de la Semana Santa, y la otra es el 15 de septiembre. En 1969 el Papa Paulo VI suprimió la primera fecha para sólo quedarse con la del 15 de

<sup>15</sup> Testimonio de Benito Tamay. Profesor de Primaria. Pucnachén, Campeche. Diciembre 2006.

<sup>16</sup> Comunicación personal. Eduardo Negrín Baeza. Octubre de 2008.

septiembre (Desde la fe 2020). Sin embargo, muchos centros religiosos mantuvieron la costumbre de festejarla antes de la Semana Santa. Así sucedió en Chuiná.

Según la narrativa tradicional, el viernes nadie debe permanecer en el sitio. Las actividades católicas relacionadas con el Viernes Santo, como la crucifixión de Cristo, no pertenecen a la tradición del santuario. Incluso, la costumbre maya, fundamentada en el dogma católico, asegura que el Viernes Santo murió Jesús en la cruz, por lo que no hay quien cuide a las personas de “los vientos malos” en el monte. Por tal razón, los mayas procuran no salir, ni realizar alguna actividad fuera del pueblo, pues se expondrían a ser víctimas de los seres no humanos no benéficos que se encuentran en el monte (Orihuela 2010, 161). Alfonso Villa Rojas (1987, 351) registró que durante la Semana Santa en Tisuk se prendía el Suyuy-Kak, que es similar al fuego nuevo mexicana. En general, las personas de las comunidades mayas se mantienen en sus hogares realizando trabajos más sencillos.

La fiesta se ajusta a la calendarización de la Semana Santa, ya que está determinada por días móviles, los cuales se miden por la fecha posterior a la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera. Para comprender la relevancia que cobra la Luna en la realización de la fiesta podemos apoyarnos en la tradición de los ch'oles, que llaman Xunan (Señora) a la imagen de la Virgen, y que nombran de la misma manera a la luna llena.<sup>17</sup> Es posible que la Luna sea una representación de la imagen de la Virgen.

De igual forma, estas fechas son fundamentales para las sociedades regidas por calendarios agrícolas, ya que en este periodo se presenta la lunación que marca el inicio del ciclo de cultivos. De este modo, la primera luna llena, después del equinoccio de primavera, es la más importante del año. Para los mayas, la Semana Santa es una marca temporal para iniciar el ciclo agrícola; así, la luna llena estaría asociada al santuario de Chuiná.

La Virgen María fue una imagen central en la religión católica durante los primeros siglos de dominación española, adaptada a diversos espacios religiosos. Fueron diversos factores los que favorecieron el surgimiento de santuarios marianos; quizá el más conocido es el mito aparicionista. Para la población indígena fue relativamente fácil sustituir o complementar sus entidades femeninas con la imagen mariana. El caso más sobresaliente de la conjunción es la Virgen de Guadalupe. La aparición fue el elemento que le dio legitimidad, aunque en realidad el fenómeno aparicionista de la Virgen fue frecuente en diferentes regiones indígenas durante el primer periodo de evangelización (Weckmann 1984, 240).

La mayoría de las epifanías registradas por los evangelizadores se caracterizaban por haberse presentado ante una persona de estrato humilde y, normalmente, se solicitaba la construcción de un santuario (Weckmann 1984, 341). Así ocurre, por ejemplo, con la Virgen de la Concepción en Hool, donde en su honor se

<sup>17</sup> Doña Carmen López, El Carmen II, Xpujil, Campeche.

edificó una iglesia en lo alto de un cerro. En Chuiná también se presenta este mito. Sus peregrinos aseguran ver la imagen de la Virgen de múltiples maneras y en diferentes momentos de la fiesta. No se creó una relación con una imagen física específica, más bien, con el lugar en el que apareció: el cerro con su cueva y laguna parecieran ser el objeto de la devoción. La veneración se fundamenta en el milagro aparicionista, el cual no ocurrió en un antiguo centro de culto maya propiamente, sino que se presentó en un territorio apartado, donde se trabajó la milpa o el chicle.

Los peregrinos conocen a la Virgen de Chuiná por mostrarse en diferentes puntos del santuario, de manera que su imagen se ha construido mediante el relato. Por eso, la mayoría de los peregrinos la conocen y aseguran que “no es la misma que está en las fotografías”, más bien, se le describe con un vestido blanco.<sup>18</sup> Se dice que se le llega a ver en las figuras que forman las nubes, en la sombra que éstas proyectan en el cerro, y también se ve su silueta posada en las enormes piedras del cerro, entre otras manifestaciones. Por ejemplo, una devota asegura haberla visto portando su corona de oro, la cual reflejaba los rayos del sol. Muchos peregrinan con el anhelo de encontrarla en algún punto del santuario, ya que creen que ver al ser numinoso es posible, aunque se dice que es “por suerte”, es decir, no cualquier persona puede verla.

#### GEOGRAFÍA SÍGNICA DEL SANTUARIO DE CHUINÁ

La cultura es dinámica, lo que le permite incorporar a los símbolos propios significaciones de la cultura externa de manera congruente. En otras palabras, los contenidos simbólicos con que la sociedad conceptualiza el espacio crean un orden o una estructura de la geografía, así los elementos de las culturas externas se adaptan a ese orden propio. El territorio del grupo social incluye los espacios interno y externo a la comunidad. Unidos por una red, todos estos espacios son igualmente importantes en las actividades sociales y religiosas de una comunidad.

Con una altura de alrededor de 40 m, el cerro del santuario se considera el más destacado de la región. Las lagunas que están a su costado son de diferentes tamaños, la más pequeña se encontraba frente al cerro; otras dos, a sus costados, y las dos últimas estaban detrás. Posiblemente estas lagunas son cenotes, pues su fuente de agua proviene del subsuelo. Además, no tienen una desembocadura natural. Por tal motivo, los vecinos construyeron una salida artificial hacia el mar. Ahora bien, la definición de cenote es amplia y puede implicar confusiones. En el diccionario Cordemex, *tʼonot* se define como “abismo, profundidad, lagos de agua dulce, manantial; receptáculos profundos de agua que se dicen cenotes; cenote, abismo, profundidad sin fondo, caverna con agua depositada” (Barrera *et*

<sup>18</sup> Narrativa de Nunkiní. Agosto 2009.

al. 1980, 889-890). Utilizaré aquí el término “lagunas”, porque así es como los devotos las llaman.

Al frente del cerro, a una altura media, se localiza una muy pequeña “cueva” o “pozo” que, según don Alfonso Castillo, conduce a un “cuarto del tamaño de un mecate”, aproximadamente unos veinte metros de largo.<sup>19</sup> Las personas aseguran que, antiguamente, en el interior de ese pozo caía un pequeño chorro de agua. Otras versiones aseguran que no es posible que una persona se introduzca en esta cueva pues es muy angosta. La geografía natural no corresponde a la mitología que da legitimidad al espacio de devoción, ya que en el lugar no se encuentra la cueva a la que refieren los relatos. Sin embargo, la cavidad es uno de los principales componentes de aquellos relatos: es un espacio simbólico.

En la parte frontal del cerro se encuentran dos enormes piedras con importantes grietas. También, éstas son pensadas como la entrada al interior del cerro, donde vive la “muchacha”, como se le llama a la Virgen de Chuiná. En la narrativa oral y escrita se cuenta que hace algunos años investigadores norteamericanos las dinamitaron con el propósito de comprobar si las piedras albergaban el tesoro que los devotos mencionaban.<sup>20</sup> Una de ellas se fracturó y un fragmento cayó en la laguna. Los extranjeros cayeron también a la laguna y murieron devorados por los lagartos como castigo de tal atrevimiento (Negrín Baeza 1942, 32).

Un devoto relata que “parece artificial, pero es natural. Esas piedras enormes, [...] son una sola pieza. Se puede creer que son la entrada de aquel lugar que fue antes de que se quedara encantado, como la entrada al palacio del que salió la muchacha para que le hicieran el altar”.<sup>21</sup> En la comunidad de Nunkiní, también en Campeche, los devotos de mayor edad la siguen llamando *ch'uupal* (muchacha). En esta parte, es preciso señalar que durante esta investigación no se encontró ninguna relación directa de la Virgen de Chuiná con Ixchel, antigua diosa maya. Lo que se identifica es una correspondencia de atributos de ambas representaciones: la cueva, una fuente de agua, la luna llena y también la fertilidad. Si bien, la milagrosa habitante de Chuiná no es una reminiscencia de la antigua diosa, sí es posible pensarla vinculada a la concepción de los seres femeninos de poder registrados entre los mayas contemporáneos. Explicaré esto a continuación.

Como el territorio es una planicie, los cerros se distinguen por ser naturales o artificiales —montículos de piedra labrada de contexto prehispánico—. Cada uno, por sus características, tiene una concepción mitológica que lo define. En la cosmovisión maya, la diferenciación de los cerros está dada por el ser no humano que lo habita. Es decir, en los de piedras labradas habitan los *báalamo'ob* y *aluxo'ob* (Orihuela 2010); por su parte, en los naturales habitan seres de poder

<sup>19</sup> Testimonio de Alfonso Castillo Huchin. Habitante de Aquiles Serdán Chuiná, Champotón. Abril de 2007.

<sup>20</sup> Entrevista con Eduardo Negrín Baeza. Ciudad de México 2006.

<sup>21</sup> Conversación con Benito Tamay, profesor de primaria. Pucnachén, Calkiní. Diciembre de 2006.

asociados a la lluvia o a la fertilidad. Para mostrar con mayor detalle este vínculo tomamos algunos fragmentos de la narrativa de los peregrinos: “antiguamente aquí venía la gente a pedir lluvia a Chac, porque Chuiná es el cerro más importante de Campeche [y] siempre está verde”.

En el sistema de creencias de las comunidades mayas se identifica una coexistencia entre los seres vinculados al territorio con los santos católicos. Por un lado, se encuentran las imágenes marianas en las iglesias; por el otro, los *aluxo'ob*, *báalamo'ob* —seres masculinos y femeninos de poder— y vírgenes habitantes de cerros. Para conocer este último atendamos lo expuesto por don Rómulo, *j'men* de 84 años, de la comunidad de Hool, Yucatán. Él describió su ritual de iniciación, donde mencionó que al entregar su *k'eex* o comida ritual al cerro más importante de su comunidad, llegó un ave llamada Ja' Tsuj y se introdujo en el cerro donde se hizo persona, se transformó en una “balamcita”, un ser de femenino poder:

escuchamos el ruido dentro del montículo. [...] 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. [Sí], vi a esa mujer. Está guapa, la ves como que tenga una túnica negra y sus cabellos largos (Orihuela 2015, 208).

La narración revela que la *báalam* llegó en forma de pájaro al *míul* (cerro artificial), se introdujo en él y un fuerte ruido incrementó hasta que cobró la apariencia de la joven y bella mujer, quien le dio poder a don Rómulo. De manera que los personajes femeninos están asociados a las cuevas, y quizá sean quienes tengan mayor poder. En este caso, su animal compañero es un ave llamado Ja' Tsuj, el cual tiene la capacidad de transformarse en una persona. Este ser no humano puede conceptualizarse como una entidad celeste que al introducirse en el cerro se vuelve el espíritu de éste y, a la vez, se personifica. Entonces, Ja' Tsuj es un ave, un cerro y una *báalam* femenino.

Cada elemento involucrado en el evento de iniciación del *j'men* se agrupa en un mismo campo semántico, aunque parezcan símbolos distantes. La relación cultural ocurre en la conjunción del cerro, la cueva, el espíritu femenino, el animal compañero y un cambio (*k'eex*). Todos estos elementos están presentes en el trabajo ritual del especialista. También se debe hacer notar que los cerros son conceptualizados como el cuerpo de las entidades de poder.

Por otra parte, es posible asociar a la Virgen de Chuiná con los santos patronos de una comunidad. Éstos son un signo de identidad entre los habitantes, se establecen con ellos relaciones de tipo social y se los asocia con el espacio que habitan. Benito Chim, habitante de Nunkiní, relató un sueño que revela el entramado simbólico que vincula a la Virgen de Chuiná con los santos de su comunidad y legitima el poder de aquélla ante su comunidad:

[Chuiná] es la única montaña que tiene el rumbo de Escárcega. Eran montes buenos para trabajar en tiempos de esclavos. Chuiná es un lugar que era montaña, hace como ochenta años. Entonces es un cerro alto. Son nueve, no son doce personas.<sup>22</sup> Ellos vieron el bulto así, vieron a una muchacha tres veces que pasó por allí, vio a la Virgen. Pasaron tres meses, le hablaron. Él lo dijo, yo vi a la Virgen en ese cerro. Fue cuando fomentaron el pueblo de Chuiná.

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

Ahí [en] una mata grande que se llama Pucté. La gente vive allá, entonces, le conté a una señora que tengo cortado con una hacha el pie, y me dijo:

—Mira, compra una veladora, llévala al altar del cerro [de Chuiná]. De veras, no te estoy engañando, es un bien para ti. Te estoy haciendo un favor al decirte que lo lleses.

—Ta bueno —le dije.

Entonces fui al cerro con la veladora, subí y le pedí a la Virgen. Bajé y metí el pie en el agua. Entonces me quitó y fui donde se quedan los señores de abajo.

En la noche agarré mi sueño. En mi sueño estoy hablando y vi que viene esa mujer. Es una señora que conozco de otro lado, parecida a ella. Bueno, en mi sueño estoy hablando y dije: “¿Cómo llegó acá?”. Agarré mi sueño, otra vez. Era de noche y esa señora me está hablando a mí y sentí que pasó su mano así, sobre mi pie, y sentí como un aire fresco. Me dice: “Esta es mi casa”. Ahora sí te conozco [le dije]. [Dijo ella:] “¡Vamos, vamos!”. Y subimos a la punta del cerro y llegando arriba había como una escalera. Entre allí. Cuando lo vi es ese San Diego<sup>23</sup> y cuando lo vi es [la Virgen de] Fátima. Yo vi, era su retrato. Todos estaban allá. Cuando vi mi pie estaba curado, como si nada. Bajé contento. Entonces le prometí que hasta que llegue su cuarto día [de fiesta] me quito. Entonces, estoy ganando, así.<sup>24</sup>

En el relato están contenidos aspectos históricos, económicos, territoriales y cosmológicos que muestran el sistema religioso de la población maya de la comunidad de Nunkiní, Campeche. Se describen también las creencias vigentes en torno al santuario, pero que se han conformado a lo largo del proceso histórico de la sociedad maya. La narración cuenta que los campesinos, que trabajaron en las montañas de Escárcega, consideraban fundamental la asociación del santo patrono de Nunkiní, San Diego de Alcalá, con la Virgen de Fátima, venerada en Calkiní y asociada a un pozo de agua *sujuy* (pura o virgen), y la Virgen de Chuiná. De forma onírica, don Benito Chim, reúne a los tres santos que él reconoce como poderosos y que están asociados al territorio que considera propio. En el relato se establecen los códigos simbólicos que legitiman a la Virgen

<sup>22</sup> Don Benito dice que no se trataba de doce personas como decía la narrativa local, sino que fueron nueve los que vieron a la Virgen. Su sorpresa al descubrirlo reafirma que es un código de la cultura. Es decir, al usar el número nueve se despliegan múltiples significados.

<sup>23</sup> San Diego es el santo que se venera en la iglesia de Nunkiní, Campeche.

<sup>24</sup> Benito Chim Aké. 64 años. Habitante de Nunkiní, Campeche. Noviembre de 2009.



de Chuiná como ser poderoso: fueron nueve los campesinos que la vieron por primera vez, la duración de la fiesta, que los santos viven en el interior de la cueva, el agua es un elemento de curación.

En el pensamiento maya existe una relación entre los cerros con pozos de agua con los seres femeninos. Posiblemente durante el proceso de evangelización dichos seres fueron asociados con manifestaciones marianas. En la narrativa encontramos un vínculo entre el cerro de Chuiná y otros cerros habitados por vírgenes, como el pequeño cerro natural de Santa Gertrudis, Mérida. Quizá, por esta razón los creyentes se refieren a San Diego de Alcalá de Tekax, Yucatán, como “Dieguita”, imagen masculina con aspectos simbólicos de los seres femeninos, como lo es habitar en un cerro con un pozo de agua.

Por otro lado, en Nunkiní se considera que la presencia de serpientes indica la existencia de un “ser no humano” numinoso, al cual estos animales acompañan y cuidan. La Virgen de Chuiná, por ejemplo, está asociada a algunos tipos de reptiles —iguanas, serpientes y lagartos—. Estos animales son sus compañeros. Recordemos que los peregrinos mayas consideran al santuario un “espacio encantado”, y precisamente esta característica refiere a que en los alrededores del cerro se observen iguanas o lagartos que están cuidando la casa de la Virgen. Así lo menciona Benito Chim: “Chuiná es un lugar encantado porque salen las iguanas. Son las que cuidan el lugar. Ellas comen las flores, porque ellas cuidan el palacio, son las que cuidan, son los guardianes”. Las iguanas custodian la entrada de la casa de la Virgen. La cima del cerro, donde está el pozo, es por donde la Virgen llega a su casa. Insiste don Benito: “en ese pozo apareció la Virgen”, y añade:

arriba del cerro colocan las veladoras, porque la gente cree que esa es la casa de la Virgen. Es el palacio de la Virgen. El pozo del cerro está encantado. Esa agua pura, es agua bendita, es agua milagrosa, dicen que era un palacio. Era un palacio que de ahí salió la Virgen. Dicen, es por eso que quedó encantado, no se sabe bien cómo. Ahí permanece, ahí está la Virgen. Algunas personas la pueden ver.

Por su parte, María Cohuo, quien frecuentemente peregrina desde Mérida al santuario de Chuiná, asegura que la Virgen sale acompañada de sus cuidadoras, las serpientes:

[las culebras] están cuidando a la Virgen. Son los animales de la Virgen. Allá, en Chuiná, también tiene. Cada Viernes Santo sale la Virgen con sus animales [...] Pero ese día, para el mero Viernes Santo, no se queda nadie, que salen todos. Que porque ella sale así con sus animales. Se extienden así todos en el sol. Ajá. Por eso dicen que nadie se queda allá (Estrada Ochoa).

De esta manera, encontramos que las serpientes o las iguanas son animales que acompañan a la Virgen cuando sale a convivir con los peregrinos, ya sea en

el cerro o en las lagunas. Si los peregrinos llegan a ver alguno de estos reptiles durante la fiesta asumen que la Virgen está en el cerro.

Las serpientes e iguanas, además de cuidar a la Virgen también tienen la facultad de acceder al espacio en que ella habita. Los animales entran por un hueco en la superficie. Los relatos aseguran que las serpientes pueden entrar a ese lugar, pues “a veces las ve uno con la mitad del cuerpo metida en el pozo”.<sup>25</sup> Se dice que las iguanas entran en las cuevas o sitio donde vive la Virgen, además cuidan el cerro. De manera que la presencia de reptiles en este espacio mostraría el dominio de la Virgen en el plano infraterrestre.

Chuiná no es el único caso en que los reptiles acompañan a la Virgen que habita en el cerro. María Cohuo dice que Santa Gertrudis Copó, en Mérida, Yucatán, también, tiene a sus cuidadoras: las serpientes coralillo: “sí hay culebras allá, pero dicen que es de ella también” y “hay unos guajolotes así de grandes”.<sup>26</sup> Además, doña María refiere a “iguanos” que se esconden en la tierra y nunca se les encuentra. Aquí cabe señalar que las iguanas, pero más conocidos como iguanos son reptiles muy asociados a la Virgen, por ser animales que acceden a huecos en la tierra en su comportamiento habitual.

El lagarto es otro de los reptiles o animales acompañantes de la Virgen de Chuiná. De acuerdo con la narrativa, se trataría de un lagarto de lomo amarillo. Algunos devotos dicen que el lagarto es de oro y por eso llega a brillar tanto con el reflejo del sol. La mayoría de los testimonios refieren que la Virgen recorre la laguna parada sobre un lagarto, aunque otros aseguran que, en realidad, tiene cuatro lagartos con los que sale a pasear por la laguna el Viernes Santo, para cuando los peregrinos ya abandonaron el santuario.<sup>27</sup> El lagarto es quizá el animal compañero de la Virgen más temido por los peregrinos pues, como su cuidador, se encarga de defenderla de las personas que se atreven a burlarse de su poder. Según la mitología, el lagarto ahogaría en la laguna a los infractores.

Como se ha señalado, en la mitología maya se asocia a las serpientes con el espacio infraterrestre. Encontramos dos aspectos cosmogónicos: en el primero, la boa tiene un aspecto de transición, en el que las personas entran por sus fauces para salir por la parte posterior como un nuevo ser de poder; y en el segundo, las serpientes son animales compañeros de los *aluxo'ob*, de la Virgen de Chuiná, de la Virgen de Santa Gertrudis Copó, y de San Diego de Alcalá. Vidal Paat explica que “los seres que acompañan las culebras son más poderosos. La Virgen o los *aluxes* pueden dominar[las]”.

En suma, se identifica que, en la mitología maya, las iguanas son animales simbólicos asociados a los “lugares encantados”, cuidan la entrada al cerro. El lagarto, por su parte, es un animal protector de la Virgen, castiga a los que desafíen su poder. La Virgen domina al lagarto. En la cosmovisión maya actual

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

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Peregrina del santuario de Chuiná. 25 años. Abril 2003.

se observa que los reptiles están vinculados principalmente al plano terrestre, con la capacidad de acceder al inframundo. La serpiente tiene aspectos semejantes al de las aves.

#### SACRIFICIO DE NIÑOS EN LOS CERROS ASOCIADOS A VÍRGENES

En la mitología asociada al santuario de Chuiná se destaca el pasaje que refiere el sacrificio de nueve niños o bebés. De alguna manera, se conceptualiza una forma de vida no definida por el tiempo que puede ser paralela a la humana. La narrativa asegura que Chuiná está encantado, pues su apariencia actual no es la verdadera. La apariencia real es una gran ciudad de mucha riqueza. De manera que, en la mitología, existe una forma de desencantarlo. Esto se puede lograr “dándole un relevo” a los dioses que han encantado el cerro.

En el santuario existe una mitología asociada al castigo. Éste refiere que quienes desafían o se burlan del poder la Virgen, serán castigados. Durante los días de fiesta llega a ocurrir el ahogamiento de uno o varios peregrinos, esto tiene una explicación en la tradición oral, que refuerza la concepción de la poderosa patrona y su espacio. El “espíritu” de los fallecidos permanece atrapado o “amarrado” en el lugar sagrado, esperando ser liberado el siguiente año. Esto, porque para liberarse un espíritu, debe quedarse otro, “es su relevo”:

después de la fiesta, no precisamente después del Viernes Santo, dicen que se escuchan ruidos, chacoteos en el agua, gritos de los espantos. Después de la fiesta, o antes de la fiesta, o cuando hay un mal tiempo o algo así. También cuando va a morir alguien, salen cada año. Sale ese espíritu, y se muere otra persona y ahí se queda. Por decir, el año pasado murieron tres personas, el espíritu o el alma de esas tres personas ahí se quedaron. Antes de la fiesta en determinado tiempo, antes de que llegue la próxima fiesta, se escuchan los ruidos los chacoteos en el agua, porque esas personas que murieron allá están pidiendo su cambio. Entonces son los espíritus que se quedaron allá. Dicen que así es.<sup>28</sup>

Esto responde a una lógica de sustitución de las “almas” porque no se puede dejar un espacio simbólico vacío. Se hace un “cambio” de los seres que permanecen en los lugares que se consideran habitados por seres sobrenaturales. María Cohuo refiere una situación muy similar en el cerro donde se encuentra la Virgen de Santa Gertrudis, en Yucatán. Ella afirma que, basada en la mitología asociada a los cerros con pozos, se debe hacer un sacrificio en el pozo de nueve niños recién nacidos. Esta entrega de niños será el “relevo” de la virgen en el cerro. También, entre los pasajes más destacados en la tradición oral de Chuiná se registra que el sacrificio de nueve niños recién nacidos permitiría que ese espacio

<sup>28</sup> José Dzúl Naal, Pucnachén. Calkiní, Campeche. Profesor. 2006.

recobrará su forma original: “una gran ciudad prehispánica”, o que la Virgen pueda salir “libre”.<sup>29</sup>

Ante la posibilidad del sacrificio de nueve niños, los mismos devotos se cuestionan: “¿Quién va a tirar a esos niños?... ¡Nadie!”.<sup>30</sup> Sin embargo, en el pasaje mitológico están expresados algunos sobreentendidos de la cultura maya. Me refiero propiamente a la realización de un cambio (*k'eex*) por la Virgen. En el pensamiento maya el hecho descrito en la mitología no remite a un sacrificio asumido como la entrega de una ofrenda, en este caso humana, sino a la “entrega” de un *k'eex* (cambio) al cerro. Con base en la narrativa, identifico que se trata de aspectos mitológicos de la cultura maya relacionada con algunos cerros. Por ejemplo, María Cohuo explicó que las personas del pueblo de Santa Gertrudis Copó, Mérida identificaron que en el cerro había *una virgen*, porque los pobladores observaron que en ese lugar se veían iguanas escondiéndose, por lo que quisieron ver que había en el pozo.

Dicen, no sé. El finado también de mi suegro lo cuenta mucho, que [en] una época empezaron a desenterrarlo. Porque esa época había mayorales aquí. Entonces que el señor va a buscar los caballos allá. Entonces ese señor intentaba así escarbar eso, entonces *pa* que vean qué es lo que hay allá. Todos los días que se van, escarban. Se queda un hueco así grande [en] donde trabajaron. Cuando llega la tarde, vienen. Cuando vayan al otro día, [está] como si no trabajaron. Todos los días así, trabajan y, cuando amanezca al otro día, no, como si no trabajaron. De último, se fue la barreta adentro. Y no lo volvieron [a encontrar]. Y ya después de eso el mayoral, entonces que iban a buscar los caballos, encontró una carta. [...] Entonces el mayoral, que donde dice la carta que no lo sigan escarbando, [...] que la Virgen sí sale, pero que tienen que entregar nueve nenes así, chiquititos, que acaban de nacer. Pero ¿quién se atreve?

Sale, su relevo es lo que está pidiendo así, son los nenes que está pidiendo para que pueda salir. Por eso dejaron de escarbar, y ¿quién va a entregar a su hijo? Pues nadie, no se puede. No se puede. Lo dejaron de escarbar, hasta hoy, se quedó así.<sup>31</sup>

El “cambio” supone la entrega de los nueve niños que se quedarían como “relevo”. Los cerros piden un cambio para sustituir las almas que se encuentran en dicho espacio. La narrativa en torno a los sacrificios en los cerros toca dos puntos fundamentales: el sacrificio de nueve personas en un pozo o cueva y la necesidad de entregar *u k'eex* (su cambio) al ser femenino habitante de la cueva.

Por último, las características míticas del Viernes Santo se reafirman en la narrativa. En la comunidad de Nunkiní, por ejemplo, durante la Semana Santa las personas realizan sus actividades cotidianas. Sin embargo, ese viernes no se debe trabajar y, sobre todo, no se debe ir al monte, porque “se dice que el viernes hay muchos peligros. Todos los seres dominados [por Dios] están libres”.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Narrativa de los peregrinos del Santuario de Chuiná. 2007-2008.

<sup>30</sup> Conversación con Benito Tamay, poblador de Nuniní, Calkiní, Campeche. Diciembre de 2006.

<sup>31</sup> “Entrevista realizada por Adriana C. Estrada Ochoa a María Cohuo, habitante de Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán”. 2009. Manuscrito de la autora.

<sup>32</sup> José Vidal Paat Colli. Habitante de Tankuché, Campeche. Diciembre 2009.

Los campesinos saben que este día no se debe realizar ninguna actividad en la milpa, pues en su camino, en el monte, encontrarán muchos peligros. Isabel Moo<sup>33</sup> relata que su tío “no creía que no debía salir a trabajar al monte en Viernes Santo, pero como es necio, se fue y encontró las culebras paradas que no lo dejaban pasar. Por eso se regresó a la casa”. Así, para evitar ser atacados por alguna enfermedad o viento, la población evita exponerse.

De la misma manera, los devotos saben que el Viernes Santo nadie debe permanecer en el santuario, pues la Virgen hace cosas que los peregrinos no deben presenciar. De esta manera, a partir del Viernes Santo, el cerro y la laguna permanecen solitarios, hasta la siguiente fiesta. Los animales de la Virgen salen el Viernes Santo, porque no pueden ser vistos por las personas. Así lo comenta don José Dzul: “decían que ese día no se podía quedar nadie, porque los espantaron. Aparecían animales desconocidos en la laguna. Había tigres, leopardo y monos saraguatos. Se creía que ese día era propicio para que toda clase de animales hiciera presencia en la laguna”.<sup>34</sup>

También, este día se puede escuchar a las personas que quedaron atrapadas, al morir en algún accidente por el “castigo” de la Virgen, en la laguna o en el cerro. Se dice que en cada fiesta mueren por lo menos dos creyentes. María Cohuo relata que “Esa, [la virgen de Chuiná], cada Viernes Santo sale con sus animales”,<sup>35</sup> y recuerda que un señor se quedó a ver los animales de la Virgen durante el Viernes Santo, y nunca regresó. No lo pudieron encontrar. Debido a experiencias como esta, una vez terminada la fiesta, el Jueves Santo, nadie permanece en el sitio. Otro testimonio señala que “si te quedas el Viernes Santo, puedes ver a la Virgen, pero te convertirías en piedra”.<sup>36</sup>

Tal parece que la Virgen es un ser ambivalente, que es capaz de proteger y conceder milagros a sus devotos, también es capaz de castigar a los peregrinos que permanecen en el lugar contraviniendo la tradición, provocando su muerte, ya sea por ahogamiento en las lagunas, como resultado de una caída en el cerro o convirtiéndolos en piedra.

#### *K'EX* (CAMBIO) EN EL SANTUARIO DE CHUINÁ

Cuando aún no se asentaba el pueblo en los alrededores del santuario, el lugar lucía muy distinto, “era puro monte, así íbamos a ver. Pero en el cerro había pavos, gallinas, cochinos. Son las promesas que se llevan a la Virgen”. Hasta hoy en día se llevan también guajolotes, gallinas, pollitos y mazorcas de maíz.

<sup>33</sup> Habitante de Nunkiní. Julio 2009.

<sup>34</sup> José Dzul Naal. Pucnachén, Calkiní, Campeche. Profesor. 2006.

<sup>35</sup> Texto narrativo tomado de Adriana Estrada Ochoa. “Entrevista realizada por Adriana C. Estrada Ochoa a María Cohuo, habitante de Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán”. 2007. Antes citado.

<sup>36</sup> Peregrina de Escárcega, Campeche. 60 años. Abril 2003.

Con ello se entabla un acuerdo entre los peregrinos, pues si se toma alguno de los animales, se debe devolver tres iguales.<sup>37</sup> Los regalos se llaman *k'eex*, o “cambio”, es el mismo término que se utiliza en maya para los “relevos”. Se “entregan” con el sentido de cambiar ese objeto por la petición que se hace a la Virgen. También como agradecimiento por las promesas cumplidas. Hoy en día también se deja en el santuario dinero, joyas de oro, ropa, vestidos de novia, fotos, cabellos, entre otros objetos personales. Se tiran en la laguna en “donde está ella”. María Cohuo lo relata así:

Ella está en un lago donde no se baña nadie. En ese lado, puras promesas le llevan. Por ejemplo: si estás enferma prometes que vas a llevar tu ropa, así, una ropa que ya no lo pones. Si quieres pedirle algo a la Virgen, haces tu carta, lo llevas y le vas a tirar en su agua. Si quieres botarle dinero, puedes botar dinero. Nadie lo saca. Allá nadie se baña.<sup>38</sup>

Hace años, esos objetos dados como *k'eex* se hacían de *lokok*, es decir, de cera negra de abeja silvestre, como es la costumbre maya. Hoy en día, se ha sustituido la entrega de alguno de estos animales por pequeñas figuritas de latón o de plata con forma de mazorcas, caballos, aves de corral, cochinos, niños, pistolas, libros y hasta partes del cuerpo, como piernas o brazos. Son objetos conocidos comúnmente como “milagritos”. Para la cultura maya los “cambios”, remiten a significados complejos que implican una acción mágica de creación dada simbólicamente.

El *k'eex* para los mayas es el cambio que se establece con estos seres poderosos, a quienes se les hace una petición, en lo que tienen injerencia, pero que requiere sustituir lo que se pide, con otro elemento semejante. De manera general, se puede decir que “los milagros” que la Virgen realiza se debe a que ha recibido un *k'eex*. Se le considera muy poderosa porque tiene la facultad de devolver el cambio o hacer “milagros”.

#### SACRA Y SIGNA: EL ESPACIO DE CONTEXTO RELIGIOSO

Son los cerros mayas espacio de una intensa actividad ritual y religiosa. El espacio religioso puede estar unido a la comunidad diferentes formas. Marie Odile Marion tiene algunas propuestas sobre el espacio religioso, la autora distingue dos categorías principales: *sacra* y *signa* (Marion 1998, 39). El espacio *sacra* es entendido como el espacio religioso en sí mismo, y el *signa* es una parte o una fracción de ese espacio *sacra*, con el cual se mantendrá conectado a pesar de la distancia.

<sup>37</sup> Segundino Naal. Nunkiní, Campeche. Agosto 2009.

<sup>38</sup> Texto narrativo tomado de Adriana Estrada Ochoa. “Entrevista realizada por Adriana C. Estrada Ochoa a María Cohuo, habitante de Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán”. 2007. Antes citado.

Ambas categorías están totalmente relacionadas, pues refieren al mismo espacio, con la diferencia de que una es el espacio tangible y el otro es una parte o fracción de éste, que puede ser manipulada, pero conserva la misma esencia del espacio del que proviene. Estos planteamientos son fundamentales para comprender la forma en que la cultura maya se relaciona con el santuario de Chuiná.

Los devotos consideran que, si se toma una parte del espacio *sacra* y se traslada a las comunidades o casas, cobra la posición de un objeto cargado con las potencias del espacio del que proviene. Quizá el poder del ser está dado por el espacio en que se encuentra. Ernest Cassirer, por su parte, refiere una cualidad más a la fracción del espacio religioso. El autor afirma que “así como en sentido físico-espacial cada parte no sólo representa al todo, sino que, mágicamente considerado, es el todo, la relación mágica causal alcanza también a todas las diferencias y demarcaciones temporales” (2003, 148). Con estos argumentos, es posible proponer que las partes tomadas de un espacio *sacra* no sólo conservan su esencia, sino que se convierten en representaciones del todo, hablando del espacio religioso. En el caso del espacio *signa* que predomina entre los devotos son principalmente el agua, piedras, tierra, plantas, entre otras. Estos elementos son llevados a las comunidades para ser utilizados para curar enfermedades, pues ya contienen la sustancia no material del santuario.

#### EL SANTUARIO DE CHUINÁ A TRAVÉS DE LA MITOLOGÍA EN NUNKINÍ

En una recapitulación histórica para los mayas del norte de la Península, la región de las montañas es una zona de refugio. Ahí se trabajaba en el cultivo de la milpa, la extracción del chicle, y la cacería. Este proceso duró siglos, tiempo en el que la población maya construyó a ese territorio como propio, lo consolidó como un geosímbolo afín a su identidad cultural y territorial.

Las comunidades mayas expresan su religiosidad de forma distinta en espacios públicos y privados, en buena medida por los antecedentes de represión que sufrieron en el tiempo de las haciendas. La expresión religiosa pública está dictada por actividades permitidas por el grupo no maya, sin embargo, está cargada de una serie de creencias que se generan y mantienen en la dinámica religiosa del ámbito privado como lo es la iniciación de un *j'men*. Es posible afirmar que, en ambos ámbitos religiosos, público y privado, los mayas establecen similares creencias en torno a los objetos simbólicos, es decir, no se apartan uno del otro ni entran en contradicción, simplemente son costumbres dictadas por las circunstancias históricas. Así, la expresión religiosa del santuario de Chuiná se remite a la concepción del espacio y a la forma de relacionarse con éste.

La Virgen María es una imagen con suficiente plasticidad para vincularse casi a cualquier espacio, lo que hace cumplir con las características de los seres femeninos de poder de la cosmovisión maya y de los dogmas católicos. Por mi parte, propongo que los simbolismos del santuario involucran concepciones

en las que están presentes múltiples significaciones sobre el espacio, y que se involucran con la cotidianidad actual. Es decir, los simbolismos que le dan sentido al espacio del santuario, no solamente son heredados, sino que también se transmiten como una tradición, con un orden religioso que va de acuerdo a la construcción histórica del pueblo maya que integra coherentemente las problemáticas actuales.

El santuario de Chuiná tiene significados que le son propios, pues no se reproducen en la vida comunitaria, como la ubicación geográfica y la conjunción con el tiempo indicado para la realización de su fiesta. La conjunción de tales elementos ofrece la posibilidad de vivir una experiencia excepcional, distinta a cualquier otra. Cada año, durante un tiempo, la Virgen convive con los peregrinos. Todos ellos tienen la posibilidad de estar cerca de ella. Después de ese tiempo de contacto con la Virgen en el santuario, el peregrino regresa a su casa en condiciones distintas a las que tenía al salir, pues ha estado en el espacio geosimbólico.

La visita al santuario, en particular, refiere un pequeño recorrido en su interior. Si no se recorrieran los lugares indicados por la mitología, la visita al santuario no estaría completa. Por ejemplo, los mayas refieren que el santuario tiene una cueva muy grande, llena de riqueza; nueve lagunas: agua y tierra *sujuy* (pura), pero, como hemos revisado a lo largo de este texto, dichos elementos no se encuentran de esa forma en el espacio físico. La concepción del santuario está contenida en la construcción identitaria del espacio mitológico.

#### LA CONCEPCIÓN DE LOS SANTOS Y LAS VÍRGENES EN EL CATOLICISMO MAYA

La tradición que llena de sentido a las vírgenes aparicionistas está sostenida por la correspondencia que se tiene con la concepción indígena de los seres no humanos. La Virgen de Chuiná tiene un cuerpo mitológico que se aproxima a la concepción que los mayas tienen de los seres no humanos femeninos que habitan en los cerros. La Iglesia católica propició el surgimiento de vírgenes aparicionistas en diversos espacios, de alguna manera para atraer y mantener en mayor medida las creencias en torno a imágenes religiosas, lo que explica las imágenes aparecidas en múltiples y diversas regiones y poblaciones indígenas. Esto permitió incorporar a su construcción simbólica diversos aspectos relacionados con las concepciones mayas. Además, como hemos señalado, las imágenes marianas tienen mucha plasticidad, por lo que gozan de la capacidad de adaptarse a diversos espacios y a diversas características religiosas (Weckmann 1984). El surgimiento de múltiples apariciones marianas sin imagen, parecen asociarse a cerros “naturales” que están “siempre verdes”, esto porque para los mayas los cerros artificiales de contexto prehispánico localizados en las comunidades mayas, están asociados con seres no humanos con los que se relacionan cotidianamente: los *aluxo'ob*.



En el espacio religioso que nos ocupa, la Iglesia ejerce mucha presión en los devotos para que su devoción se apegue a las normas católicas. La institución busca cambiar los días de fiesta, establecer la imagen de la advocación de la Dolorosa y edificar su templo, todo esto contrario a lo que la población desea, pues la de Chuiná “prefiere vivir en el cerro”. A partir de esto, los mayas ceden a la imposición, pero entonces surge la presencia de una *hermana* de la Virgen. Así, la tradición explica que aquellas que se encuentran en su iglesia tienen una hermana que habita en un cerro (Orihuela 2010, 198). Algo semejante sucede con la meridana Virgen de Santa Gertrudis Copó, la cual tiene una hermana que vive en el cerro cercano.

Finalmente, en el siguiente cuadro se muestra la relación de los geosímbolos observados en el interior de la comunidad con los que se registran en el santuario de Chuiná.

**Cuadro 2. Similitudes entre las creencias de los mayas sobre el espacio**

Espacio mitológico	Comunidad maya	Santuario de Chuiná
<b>Cerro</b>	Los cerros artificiales están habitados por los <i>báalamo'ob</i> , por la “balancita” o por seres femeninos, y los <i>aluxo'ob</i> .	Es el cerro natural más importante de Campeche. Está habitado por una virgen.
<b>Cueva</b>	Los pozos o cuevas son la entrada a los lugares habitados por los <i>báalamo'ob</i> o <i>aluxo'ob</i> , seres no humanos que cuidan los terrenos.	El pozo o cueva tiene enorme profundidad es del tamaño como de un mecate (20 metros).
<b>Fuente de agua</b>	Los ojos de agua proveen de agua <i>sujuy</i> que posee las características del espacio del que proviene.	El agua de la laguna y de la cueva es considerada “bendita”. Se dice que en la cueva cae un chorro de agua, que se considera un elemento <i>signa</i> , que puede ser un conector con el espacio del que proviene. Es decir, la parte que representa el todo.
<b>Piedras</b>	Al interior del territorio comunitario existen piedras grandes que destacan en el paisaje, y en la cosmovisión pueden ser el medio de algunos seres para transitar entre los planos infraterrestre y terrestre.	Se dice que las grandes piedras del cerro de Chuiná son las “puertas” de la casa de la Virgen. Según la narrativa, la Virgen se aparece cerca de las piedras, por lo que alrededor de éstas los peregrinos “entregan” o colocan los regalos.

Espacio mitológico	Comunidad maya	Santuario de Chuiná
<b>Mitología de sacrificio de infantes</b>	Pasaje mitológico que se relaciona con las cuevas. Refieren al <i>k'eex</i> o cambio que solicita el espacio para que el ser amarrado en el lugar quede libre, porque ese espacio no puede estar vacío.	La mitología de Chuiná refiere que en la cueva se debe hacer un sacrificio de nueve niños recién nacidos, para que la Virgen quede libre. El pasaje narrativo coincide con lo dicho sobre otros cerros habitados por una Virgen.
<b>Reptiles</b>	Las serpientes son dominadas por los seres no humanos poderosos que habitan en los cerros.	Las serpientes, iguanas y lagartos cuidan el espacio encantado y protegen a la Virgen.
<b>Número nueve</b>	El nueve o <i>bolom</i> es un número signo o código en la cosmovisión maya. Se utiliza en aspectos mágicos. Está asociado a las nueve direcciones del espacio infraterrestre. En ocasiones se utiliza con el sentido de tener algo completo o terminado.	Diversos elementos de la geografía se asocian al número nueve: el número de lagunas, de personas que descubrieron el lugar, o la cantidad de bebés que deben sacrificarse a la Virgen.
<b>Relevos</b>	Las <i>pixano'ob</i> o almas que se quedaron atadas en el espacio en que murieron pueden ser relevadas cuando otras almas se queden en el lugar.	Las personas que dejan el espíritu al morir en el santuario "relevarán" a las que murieron en el período festivo anterior para mantener vivo al cerro.
<b>K'eex (cambio)</b>	El <i>k'eex</i> o cambio es un elemento ritual muy importante en la cosmovisión de la cultura maya. El cambio o reciprocidad es fundamental en las relaciones de los mayas con los seres no humanos.	El K'eex es un objeto que antiguamente se elaboraba con cera, a la usanza de los mayas, en la actualidad son piezas de latón vendidos en el santuario, y son llamados "milagritos". Estos objetos se fabrican con la forma de animales doméstico, maíz, materiales de estudio, y partes del cuerpo que se deseen sanar.
<b>Viernes Santo</b>	Es un día sin Dios, por lo que es un día de libertad para los seres no benéficos a las personas o milperos que estén en el monte.	Nadie puede permanecer en el santuario después del Viernes Santo debido a que en la mitología se asegura que esos días la Virgen sale a pasear con sus animales y castigaría a quien la vea.

## CONCLUSIONES

La población maya peninsular genera y mantiene posiblemente desde la colonia española, en el siglo xvi, hasta la actualidad, un conjunto de creencias y actividades religiosas vinculadas al Cerro de Chuiná, por ejemplo, el ser no humano numinoso que se consolidó como la Virgen de Chuiná. La región en que se encuentra este espacio religioso fue modificada culturalmente, por lo que está delimitado por fronteras identificables en las actividades económicas y religiosas que han realizado durante varios siglos en dicho territorio.

Aunque, la expresión religiosa maya en el santuario de Chuiná se limitó a lo permitido por la Iglesia católica, ya que ésta se adaptó, apropió y dominó la devoción indígena desde una época muy temprana de la colonia española, pero con mayor fuerza a principios del siglo xx. No obstante, en la narrativa se mantienen los significados ancestrales de los símbolos geográficos presentes en Chuiná, puesto que han permanecido de forma dinámica en la cultura maya. De la misma manera, la concepción de este espacio simbólico, incluyendo sus seres no humanos, está basada en los principios que remiten a la estructura del cosmos de la cultura maya contemporánea. Todos estos aspectos —la frontera económica, la geografía simbólica, el ser sobrenatural que ahí habita— permiten crear un vínculo de integración con el espacio. Conceptualmente, el mantener una relación de intercambio, en este caso, con la Virgen de Chuiná —a través de la peregrinación y la entrega de regalos mutuos— se crea una alianza de protección para los devotos.

Finalmente, considero que Chuiná forma parte de la red trazada por la comunidad maya para unir puntos geográficos conectados históricamente. El santuario forma parte del territorio propio y a la vez compartido: es un punto geosimbólico con el que múltiples comunidades mayas se conectan.

La narrativa nos mostró que los contenidos simbólicos del espacio y de la Virgen adquieren corporalidad y representación a través de la tradición oral, y el acto comunicativo.

BIBLIOGRAFÍA

- BARABAS, Alicia M. 2003. "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas". En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, coordinación de Alicia Barabas, 15-38. México: INAH.
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo *et al.* 1980. *Diccionario Cordemex. Maya-español, español-maya*. Mérida: Yucatán.
- BRAVO MARENTES, Carlos. 1994. "Territorio y espacio sagrado". En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, coordinación de Carlos Gama Navarro y Roberto Shadow, 39-49. México: UAM.
- CASO B., Laura. 2002. *Caminos de la selva*. México: FCE.
- CASSIRER, Ernest. 2003. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México: FCE.
- CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel A. 2000. *La custodia de San Carlos de Campeche. Intensión franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII*. Campeche: Campeche XXI.
- Desde la fe. 2020. "¿Sabes qué es el Viernes de Dolores?". Consultado el 19 de abril de 2020. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/que-es-y-cuando-se-celebra-el-viernes-de-dolores>.
- DURÁN REYES, Efraín. 2003. "Historia de la Iglesia de Hool". Centro INAH Campeche. Manuscrito no publicado.
- "En las aguadas de Chuiná". 1944. *Huella, Revista Bimestral, Literatura, Ciencias y Artes* 1, núm. 1 (abril): 31-32.
- ESTRADA OCHOA, Adriana. "Entrevista realizada a María Cohuo, habitante de Santa Gertrudis Copó, Mérida, Yucatán". 2009. Manuscrito de la autora.
- FARRISS, Nacy. 1992. *La sociedad maya bajo el dominio colonial, la empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza.
- FUENTES ROSADO, Aída del Carmen. 1996. "Diagnóstico de salud de la comunidad de Chuiná, municipio de Champotón, Campeche, México". Tesis de Medicina. UAC.
- GERHARD, Peter. 1991. *La frontera sureste de la Nueva España*. México: UNAM.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 1999. "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. 9 (junio): 25-57.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI). 2020. "Archivo histórico de localidad geoestadísticas". Consultado el 19 de enero de 2020. <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl>.
- MARION, Marie-Odile. 1998. "Antropología de la religión". En *Teoría e historia de las religiones*, coordinación de Mercedes de la Garza, 31-57. México: UNAM.

- NEGRÍN BAEZA, Eduardo. 1942. *Informe rendido por el ciudadano Bachiller Eduardo Negrín Baeza*. Champotón, Campeche: s.e.
- ORIHUELA GALLARDO, María del Carmen. 2010. “Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná para la comunidad de Nunkiní, Campeche”. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. UNAM.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Simbolismo agrícola en la narrativa maya”. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM.
- QUINTAL AVILÉS, Ella F. et al. 2003. “U Lu’umil maya w’iinik’ob: La tierra de los mayas”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, coordinación de Alicia Barabas, 273-360. México: INAH.
- SHADOW, Robert y María Rodríguez Shadow. 1994. “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”. En *Las peregrinaciones religiosas una aproximación*, coordinación de Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow, 81-114. México: UAM.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1987. *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: INI.
- WECKMANN, Luis. 1984. *La herencia medieval de México*. México: El Colegio de México.