

RENOVANDO EL PACTO CON LOS DUEÑOS. CONSIDERACIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE LAS FIESTAS DE SAN DIEGO Y EL *HANLIKÓ'OL* EN UNA COMUNIDAD MAYA DE CAMPECHE

DAVID DE ÁNGEL GARCÍA
Universidad Complutense

INTRODUCCIÓN

Apenas van a dar las seis de la mañana del día tres de noviembre y todavía se siente “el fresco del sereno”, victorioso ante los tenues rayos que desprende el sol a esa hora, en la plaza del poblado maya de Nunkiní.¹ Varios hombres de edad avanzada han comenzado a congregarse en torno a la puerta principal de la iglesia y charlan, con semblante serio, mientras esperan a que vayan llegando aquellos que todavía no lo han hecho. Lo que, a primera vista, podría parecer un *apuntamiento* masculino y cotidiano con el objeto de salir a “tirar venado”² al monte o ir a trabajar la milpa de forma conjunta, se va transformando en una reunión a la que asisten los patrones de los 33 gremios que desfilarán, como cada año, con motivo de las festividades en honor a san Diego de Alcalá, patrono del poblado. Como se ha hecho desde que hay memoria, en este día le toca al Consejo de Patrones de Gremios reunirse para proceder a “la bajada del santo” del nicho al altar, dando con ello por inauguradas las celebraciones dedicadas al santo, guardián y protector de “sus hijos”, los hombres y mujeres de Nunkiní.

Con antelación a tan señalado día los patrones han hecho acopio de velas, incienso y voladores con el objeto de dar la bienvenida “como es debido” a san Diego. Tienen preparados también los rollos de petate, *pop*, listos para ser colo-

* Algunas figuras correspondientes a este artículo pueden ser encontradas en las páginas a color que se encuentran entre las páginas 32 y 33 (*N. del E.*).

¹ La totalidad de los datos etnográficos a los que haré referencia en el presente escrito han sido recopilados durante varias temporadas de trabajo de campo (abril del 2006 a diciembre de 2007) en las poblaciones mayas de Nunkiní y Tankuché, como parte de la investigación para mi tesis doctoral, actualmente en fase final de redacción.

² La aparición de palabras, expresiones o frases entrecerrilladas hará referencia a que fueron pronunciadas así, textualmente, a lo largo de las múltiples conversaciones que mantuve con los vecinos del lugar.

cados sobre el suelo del pasillo que recorrerá la imagen antes de que pueda ser colocada en su andador y, en él, descender de su nicho en la parte alta del retablo, hasta ser colocado junto al altar de la iglesia. En este espacio mucho más cercano a sus fieles, al menos durante el mes que duran las celebraciones, éstos podrán interactuar de forma directa con la imagen: se acercarán a besarla, le ofrendarán vela-doras y flores frescas de color rojo, blanco o amarillo, al tiempo que aprovechan para arrodillarse ante ella y rogar por la salud de la familia, la obtención de una buena cosecha, o para que transcurra con bien el viaje iniciado por algún familiar que se ha visto obligado a emigrar en busca de trabajo a Mérida, Campeche, o a cualquiera de los focos de atracción turística existentes en la Riviera Maya.

Así, con este recorrido por el espacio de la iglesia de arriba hacia abajo y de regreso a la parte alta, el santo y los habitantes de Nunkiní renuevan año con año su pacto. Si a lo largo del año san Diego de Alcalá es el encargado de velar por la salud de toda la comunidad y es, en última estancia, a quien van dirigidas la mayoría de oraciones cotidianas, durante el mes de noviembre son los hombres quienes tendrán que atender sus obligaciones para con él, agradeciéndole todo lo que les concedió. La principal obligación será la de festejar durante todo el mes, “tal y como marca la tradición”, a la talla que encierra el espíritu o *pixan* del patrón del pueblo. El desfile de los 33 gremios, las misas diarias que le ofrendará cada uno de ellos, la procesión de la imagen el día 13 de noviembre, la vaquería del primer día de celebración, los conjuntos musicales contratados para las tardeadas o la entrega diaria de comida gratuita en la casa donde entró el gremio, tienen como fin último festejar, agradecer y renovar el pacto que vincula a san Diego con sus hijos de Nunkiní.

No realizarlo así tendría consecuencias terribles para los humanos pues no debemos olvidar que, como señala Ruz, los santos, al igual que el resto de entes sobrenaturales que señorean la cotidianeidad maya, pueden ser vengativos y, por ende, causantes de diversas desgracias (Ruz, 2006b: 48). Así sucedió, por ejemplo, a principios de siglo, “en los tiempos del socialismo de Carrillo Puerto”, cuando ante la fiebre iconoclasta de los “rojos” se tuvo que cerrar la iglesia y esconder en los solares de las viviendas las imágenes para evitar que fueran consumidas por las llamas. Como un castigo colectivo ante la persecución sufrida, cuentan los más ancianos, dejó de llover y vinieron años de hambre y enfermedad para los habitantes de Nunkiní. Los relatos señalan que la situación se mantuvo hasta que, pasada la agitación, se pudo volver a abrir la iglesia, o lo que es lo mismo “la casa del santito”, y con ello regresar la imagen a su nicho, ubicado en la parte más alta del retablo, reinstando con ello el orden cosmogónico, en el que las actividades humanas están regidas por la voluntad de los “dioses” que pueblan los diversos espacios, dentro y fuera de la población.

Y si durante el mes de noviembre se renueva de una forma colectiva el pacto entre la comunidad y el santo patrono, hay también una serie de pactos que, de una forma más íntima, realiza cada familia con los denominados genéricamente “dueños del

terreno”.³ La ceremonia o ritual que lo ejemplifica puede recibir diversos nombres en función del espacio donde se realice o para quien se esté dedicando, siendo el de *hanliko’ol* o comida de la milpa el más común.

A diferencia de lo que ocurre con san Diego, que es considerado el “jefe” de la comunidad a un nivel más general y global, los diversos “dueños” a los que me refiero tienen un campo de acción específico, íntimamente ligados a espacios cotidianos como las milpas o los solares que circunvalan las viviendas. Es esta cercanía a los espacios cotidianos de las personas lo que les convierte en el objeto de múltiples y variados rituales por parte de los hombres, destinados a granjearse su favor en aquellas actividades que desempeñan sobre sus dominios en la búsqueda de la supervivencia.

Desde el cultivo del maíz y otros productos de la milpa, hasta la incipiente cría de ganado vacuno, cualquier actividad productiva que realice o pretenda realizar una familia ha de ser llevada a cabo de común acuerdo con los “dueños del terreno”. Y no sólo; se les debe además retribuir, en agradecimiento por haberles permitido usar “sus terrenos” a los humanos, con comidas y bebidas rituales cuyas características vienen fijadas por la tradición. Éstas deben ser preparadas exclusivamente por un *h-men* o especialista ritual, única persona capacitada para comunicarse con las “divinidades”, pues sólo él conoce las oraciones y los rezos necesarios mediante los cuales cursar las invitaciones dirigidas a los “dueños”, instándoles a asistir al banquete que han preparado los hombres en su honor.

Dueños y santos, santos y dueños, se entrelazan en la cosmovisión maya dando lugar a una religiosidad muy particular, tanto en prácticas como en creencias. A pesar de los diversos orígenes históricos que puedan tener las divinidades que actualmente, y de manera indistinta, son veneradas por los mayas de Yucatán, éstas se complementan y se reparten aquellos espacios que los hombres consideran asientos de lo sagrado.

A continuación vamos a tratar, someramente y por separado, algunos aspectos claves en las relaciones que establecen los humanos con los seres sobrenaturales a través de las celebraciones y rituales que les dedican. En primer lugar me referiré a algunos aspectos relacionados con el culto al santo patrón de Nunkiní y luego pasaré a ocuparme de algunos de los aspectos más señalados en el ritual de *hanliko’ol* o “comida de milpa”, que tienen por objeto agradecer y reintegrar a los “dueños del terreno” los bienes obtenidos mediante el trabajo desempeñado sobre esa tierra que les pertenece desde tiempos ancestrales.

³ No es tema del presente artículo realizar una descripción detallada de aquellos que los mayas denominan genéricamente “dueños”; apunto, apenas, que las diversas entidades que se agrupan bajo ese calificativo varían en nombre, apariencia y comportamiento hacia los humanos.

LA IMPORTANCIA DE LA FIGURA DE SAN DIEGO Y SUS CELEBRACIONES EN EL POBLADO MAYA DE NUNKINÍ

Sin importar a quién se pregunte, cualquier nunkiniense contestará sin dudar un segundo que el espíritu o *pixan* de san Diego se halla en el interior de su imagen; ésa que se encuentra depositada en la parte más alta de la iglesia, ubicada en la plaza de la población y considerada “su casa del santito”. Por supuesto, el hecho de que la imagen contenga un alma no significa que ésta se encuentre atrapada dentro de su “cuerpo”, a la usanza de la que poseen los humanos según la tradición judeo-cristiana. Todo lo contrario. Como una extensión de la tradición maya y mesoamericana en viajes extra-corporales de las entidades anímicas (Pitarch, 1996), el *pixan* del santo patrono de Nunkiní tiene la capacidad de abandonar el cuerpo de madera que lo cobija.⁴ Así, no resulta extraño escuchar historias acerca de sus viajes “extra-corporales”, en los que “merodea” o “pasea” bajo la apariencia de un insecto por las calles y plazas del poblado, espacios que podríamos considerar “sus dominios”. Aunque no alcanzan el grado de complejidad de los sistemas anímicos que aún mantienen vigentes otras etnias mayances, como los tzeltales, algunas de las características ligadas al *pixan* o aliento vital del santo patrón merecen ser, cuando menos, mencionadas.

Resulta de interés hacer notar, en primer lugar, que a pesar de los múltiples milagros y bondades que se le adjudican a san Diego, en ningún momento se considera que su alma pueda residir en los cielos. Allá arriba sólo moran de forma permanente el Dios Padre, la Virgen y Jesucristo, acompañados por aquellas almas de difuntos que ameritaron durante su vida terrenal el gozo de tan alta compañía. Pero por alta que ésta pueda resultar, no quita que durante un mes al año, los “santos *pixano'ob*⁵ de los difuntos” prefieran retornar a la tierra, junto a sus seres queridos, para compartir con ellos los platillos de comida que con tanto esmero prepararon buscando agradar a los que vienen a visitarlos desde el Más Allá.

Carente de lugar en el Cielo, el alma de san Diego se ha visto obligada a residir en la iglesia de Nunkiní y sólo, muy de vez en cuando, realiza el viaje hasta las alturas de la bóveda celeste para interceder ante Dios Padre en favor de sus hijos terrenales. Esta apropiación por parte de los habitantes de Nunkiní de la figura del santo, confirma lo apuntado por Perla Petrich cuando asienta que, entre los

⁴ Entre los mayas yucatecos no se han mantenido la creencia, que todavía hoy se da en otras etnias de la familia mayance como la tzeltal o la tzotzil, acerca de la existencia de diversas presencias anímicas que conviven en el interior del cuerpo humano durante el día pero que al caer la noche pueden abandonar la cárcel física a la que se encuentran confinados para deambular por los diversos espacios que conforman el entorno. Para un mayor detalle sobre las diferentes esencias vitales que conforman la persona en las etnias mencionadas ver los excelentes trabajos de Calixta Guiteras (1965) y de Pedro Pitarch (1996) respectivamente.

⁵ La presencia del sufijo *-ob* en las palabras de lengua maya hace referencia a la forma plural de las mismas, en tanto funciona como colectivizador.

mayas, “los santos patronos han logrado trascender su referente católico para convertirse en elementos identificadores de un origen territorial común” (2006: 253). De igual forma el culto al santo católico de Nunkiní ha pasado a convertirse en el símbolo identitario por excelencia, en el que participa y con el que se identifica toda la comunidad.



FIGURA 1. Un grupo de patronos de gremio resguarda la imagen de san Diego poco antes de iniciar su procesión.

Uno de los aspectos claves, sobre los que se teje toda la urdimbre que une indisolublemente al santo patrono con la comunidad son los milagros que realiza dentro del ámbito comunitario. Como ha señalado Quintal “los milagros de los santos son muestra de sus poderes y estos poderes garantizan a la población la capacidad del santo para actuar a favor de sus fieles y en contra de los incrédulos” (2003: 321). Por ello, no resulta extraño hallar en la tradición oral de Nunkiní un buen número de relatos que tienen a la figura del santo y sus milagros como protagonistas, y que podríamos agrupar en dos apartados.

En el primero figurarían aquellos que hacen referencia a una aparición de carácter público de la figura de san Diego con el fin de evitar que una desgracia importante se abata sobre la comunidad. En el segundo estarían los que son narrados como una experiencia de índole personal entre un individuo, el narrador de la historia, y el santo. Estas últimas, a pesar de tener un origen privado, en tanto que acontecieron a una sola persona en la intimidad, pasan, por medio

de la oralidad, a formar parte del arsenal comunitario de “milagros” y permiten reforzar constantemente los vínculos entre los humanos y el santo.

Dentro del primer grupo, una de las historias más recurrentes es la que hace referencia al incendio fortuito que asoló, hace ya muchos años, la plaza del poblado durante la noche. Gracias a la intervención del santo, que acudió a sofocar el fuego, no hubo que lamentar muertos ni heridos. Su presencia fue corroborada por testigos presenciales que aseguraban haber visto entre las llamas y el humo: “la figura como de un niño, bajito así, con su pelito negro peinado para un lado, y que vestía su bata como de lana, agarrada por un cordón de *soskil* que caminaba con sus pies descalzos”, lo que resulta ser una fiel descripción de la imagen que del santo hay en la iglesia. De hecho, si nos atenemos a los relatos, fue la imagen misma, ¿quién más si no?, la que salió de la iglesia en auxilio de sus “hijos” para apagar el fuego. Esto explica que, al día siguiente, apareciera el suelo de la iglesia “manchado con unas huellitas de unos pies chicos que llegaban hasta donde está la imagen del sandieguito”. Cuando el encargado de abrir la iglesia siguió las pisadas hasta la imagen, pudo comprobar como los pies y la túnica del lego franciscano “estaba enlodadas en la parte de abajo”.

Si la “milagrosa” intervención de san Diego puso freno al fuego destructor de la naturaleza que amenazaba con reducir la plaza del pueblo a cenizas, en otro relato el santo aparece como protector de familias enteras ante un ataque indiscriminado con arma de fuego. Sucedió hace muchos años que, una tarde, en plena plaza, un borracho furioso disparó su carabina en dos ocasiones contra la multitud. Los relatos señalan que “el santo abrió su capa” para cubrir con ella a todas aquellas personas que se encontraban frente al agresor. Reducido el borracho, se comprobó que nadie había resultado herido, por lo que algunos hombres se apresuraron a entrar a la iglesia “para dar gracias a Dios”; fue entonces cuando comprobaron como el hábito que cubre el cuerpo de la imagen tenía dos pequeños orificios, y a sus pies descansaban sendas balas de plomo.

Pero además de estas apariciones en espacios públicos y ante cientos de testigos, existe una multitud de relatos de índole personal, que demuestran hasta qué grado la fe y el culto comunitario a san Diego se practican también a nivel doméstico, familiar e individual. Numerosos informantes relatan cómo superaron enfermedades o fuertes dolores físicos con sólo rezar, “con mucha fe”, a la imagen del santo que tienen en sus altares domésticos. O cómo las mujeres, al sentir fuertes molestias en la espalda, colocan estampas del santo en la hamaca sobre la que van pasar la noche, y, de esa forma, amanecen al día siguiente sin sentir dolor alguno en la parte afectada.

San Diego, sin embargo, no se limita a poseer propiedades taumatúrgicas para con sus fieles, sino que también puede aparecerse en viviendas y solares con el objeto de poner sobre aviso a aquellas personas que se ven amenazadas por la llegada de un mal imprevisto. Así aconteció con un joven que, cuando se disponía a salir de su casa con destino a las fiestas de un poblado vecino, escuchó que una voz que surgía de la oscuridad le llamaba por su nombre y le pedía que no saliera de su

casa. Al principio se asustó mucho porque no había nadie en la casa, pero decidió no salir presintiendo que se trataba de un aviso. Al día siguiente se enteró del accidente que había sufrido el camión en el que habría viajado de no haber escuchado la voz del día anterior y *comprendió*, en ese momento, que fue san Diego quien le advertía acerca del mal que se avecinaba.



FIGURA 2. Momento de la procesión de san Diego de Alcalá en el “Día grande” de sus festejos. Los patrones de varios gremios cargan las andas sobre las que viaja el santo patrón.

No debemos pensar, sin embargo, que el santo únicamente está capacitado para aportar beneficios y bondades a sus fieles. Como sucede con todo lo relacionado con lo sagrado entre los mayas, los santos presentan características duales, e igual que velan por el bien de sus “hijos” humanos, su elevado grado de poder o su comportamiento vengativo pueden acarrear riesgos y peligros para los mortales. Así sucedía, por ejemplo, en los tiempos del arribo de san Diego a la población de Nunkiní “cuando empezó la época de los españoles”. Cuenta la tradición popular que la imagen tenía, a diferencia de la actualidad, los ojos y la mirada fijos hacia el frente, y que su mirada era “tan poderosa” que todos los hombres que pasaban por la plaza, frente a la puerta de la iglesia, y no se persignaban al hacerlo se enfermaban, pues “*Sandiequito* sentía que no lo estaban respetando como debían”. Otros informantes apuntan al respecto que no sólo los hombres pagaban la peligrosidad que se asocia a lo sagrado en la cosmovisión maya; tam-

bién los animales que pasaban frente a la puerta del templo caían fulminados al piso a causa del “poder” de la mirada de san Diego. Para remediar esos problemas, el Dios Padre se vio obligado a llamarle enérgicamente la atención desde el Cielo y cuando la imagen levantó su cabeza para atenderle, el Creador lo congeló, dejándolo tal y como hoy se encuentra, con la mirada apuntando hacia el Cielo.

Es claro, pues, que la presencia del santo en la vida cotidiana de los habitantes de Nunkiní es constante en todos los niveles de interacción social: desde el familiar hasta el comunitario. Incluso podríamos ampliar su radio de acción al ámbito regional, si atendemos a las creencias que emparentan la imagen de san Diego con las de Santiago, en Halachó, y san Diego de Tekax. Sólo mencionaré al respecto que, pese a no existir la costumbre de llevar a cabo las visitas de santos que se realizan en otras poblaciones del oriente peninsular de forma anual (Quintal, 2003 y Ruz, 2006b), sí existe un buen número de relatos que reflejan la creencia en que cuando alguno de los tres santos celebra su fiesta, los otros dos hermanos viajan en la noche hasta la casa del festejado a transmitirle sus felicitaciones y “cantar las mañanitas”. No resulta extraño, por ello, toparse con algún hombre de edad avanzada en la plaza de Nunkiní que asegure conocer a alguien que, “cuando se quitó de la tardeada del día 12 en la noche, vio que un caballo blanco estaba pastando en el atrio de la iglesia”. Lo que delataría, a juicio del informante, la visita de Santiago a casa de su hermano con la intención de “felicitarle por el día de la fiesta de su cumpleaños”.

Efectivamente, el día 13 de noviembre es considerado el aniversario del santo y por ello es el día central de los festejos que iniciaron el 3 del mismo mes y concluirán el 3 de diciembre. Ese día se saca en procesión la imagen de San Diego, y su cortejo realiza un cuadrado perfecto alrededor de la plaza, también de forma cuadrangular. En cada esquina la multitud se detiene y reza una Salve, dando con ello por cerrado el espacio cuadrangular de la plaza y recreando así, entre otras cosas, la creencia tradicional maya en la división cuatripartita del universo, plasmada en este caso sobre la plaza principal de la comunidad⁶. La práctica totalidad de los pobladores de Nunkiní asiste a la procesión con velas y flores en ambas manos, mismas que terminada la procesión irán a ofrendar a san Diego después de formarse en una interminable fila que sale de la iglesia y se extiende a lo largo del atrio.

No puedo seguir deteniéndome en los múltiples detalles que conforman el rico complejo festivo que se dedica al santo patrón, pero sí me gustaría señalar, aunque sea a vuelapluma, uno de los aspectos que dotan de sentido a todas las

⁶ Al respecto habría que aclarar que no estamos ante una creencia exclusivamente maya, pues también en el catolicismo hispano es posible reconocer la importancia espacial que tiene la división cuatripartita. Sirvan como ejemplo los múltiples atrios cuadrangulares o rectangulares existentes a ambos lados del Atlántico y las capillas “posas” que se levantaban en cada una de sus cuatro esquinas para marcar el recorrido de las procesiones y detener o posar en ellas las imágenes o a la custodia con la hostia consagrada (Mario Ruz, comunicación personal).

celebraciones: las diversas formas de retribuir al santo su generosidad por parte de aquellas personas que obtuvieron algún beneficio de él a través de la formulación de lo que se conoce como “su promesa”; promesa por la cual los individuos se comprometen, a título individual o familiar, a regresar, a través de los mecanismos socialmente establecidos, el favor que reciban de manos del santo.

Las promesas ayudan a fortalecer los nexos de unión y solidaridad entre los propios fieles y el santo patrón. La diversidad de acciones con que éstos ofrecen pagar al santo su intervención, con la que solventó algún problema de carácter personal o familiar, parece no tener límites y oscila entre la promesa de regalar ropa o pan dulce en la puerta de la iglesia a cualquiera que se lo solicite, hasta pagar 500 pesos por la realización de un estandarte, que posteriormente será regalado a alguno de los 33 gremios que desfilarán a lo largo del mes. El hecho de cumplir con la promesa permite renovar y reciclar de forma anual las relaciones de dependencia que se establecieron hace casi cinco siglos entre los habitantes de la comunidad y quien, en última instancia, rige los destinos de todos ellos.

Lo acaecido con los santos resulta, en definitiva, una muestra privilegiada de la capacidad que poseen los mayas para integrar conceptos, iconos y símbolos en su imaginario cultural. Teniendo como referente al poblado de Nunkiní, hoy podemos afirmar, siguiendo las tesis de Mario Humberto Ruz, que si los santos lograron permanecer en el paisaje maya fue gracias a la capacidad de sus nuevos hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural; “superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del *Nosotros maya*” (2006b: 22).

CUMPLIENDO CON LOS DUEÑOS DEL TERRENO: LA CELEBRACIÓN DEL *HANLIKÓ'OL*

Además de la presencia contrastada de san Diego de Alcalá y su *pixán* en el centro de la comunidad, desde donde señorea el transcurrir de la vida comunitaria, existen otros personajes de carácter sobrenatural que moran en diversos espacios, dentro y fuera de la población. Estos entes, de clara raíz prehispánica, conforman una amalgama que los mayas yucatecos agrupan genéricamente bajo el calificativo de *Yumtsil'ob* o “Dueños” (Quintal, 2003: 285; Lizama, 2007: 82). Todos ellos comparten la misma esencia volátil e intangible, pues se cree que están formados, exclusivamente, “de puro viento”. Sin embargo, si nos acercamos un poco más a esta parte de la cosmovisión nunkiniense, podremos percarnos que el abanico de presencias “divinas” se extiende hasta abarcar la práctica totalidad de paisajes, cotidianos unos e indómitos otros, en los que transita la vida diaria de los pobladores. Dado que el mero hecho de nombrarlos a todos sobrepasaría con creces el espacio disponible, voy a centrarme únicamente en aquellos que son mencionados por los informantes a la hora de llevar a cabo la celebración que nos ocupa.

El *hanliko'ol* es, como su propio nombre maya indica, la comida de la milpa. Se trata de una de las ceremonias más importantes, sino la que más, dentro del ciclo agrícola de los mayas de Nunkiní, que es llevada a cabo dentro del ámbito

familiar, incluyendo en éste a los parientes rituales residentes en la población.⁷ El cabeza de familia es, en consecuencia, el responsable de organizar y coordinar todos los preparativos previos a la celebración del ritual. Acudir a casa del *h-meen* para fijar con él la fecha en que se llevará a cabo la ofrenda, ir a comprar todos aquellos alimentos que requerirán los refinados paladares de las divinidades, o buscar ayuda entre los familiares disponibles para afrontar la carga de trabajo que requerirá la ceremonia, son sólo algunos de los aspectos que se han de resolver previamente.

Los destinatarios de la celebración llevan el nombre genérico de “Dueños del terreno”. Sin embargo, dependiendo del lugar en que se vaya a efectuar la ceremonia, los nombres de los dueños varían. Así, cuando se trata de una comida que se celebra en el terreno de monte donde se cultiva la milpa, los destinatarios de las ofrendas serán los *balamo'ob*. Por el contrario, si la comida se celebra en el solar de la casa donde habita la familia se invita también a los *aluxo'ob*. En ambos casos se tratará de retribuir a los dueños originarios de la tierra, agradeciéndoles que hayan permitido a los hombres ocupar un espacio que originariamente no les correspondía. Como asienta Jesús Lizama en su reciente etnografía sobre los mayas del municipio de Yaxcabá (Yucatán), “cada elemento de la naturaleza tiene un patrón y cada cosa que existe posee un custodio” (2007: 82).

En ocasiones el ritual consistente en ofrendar comida, bebida de maíz, “trago” [aguardiente] y cigarros a los dueños del terreno donde se asienta la vivienda y el solar que la rodea, por lo cual puede recibir el mismo nombre de *hanliko'ol*, por derivación del practicado en la milpa, aunque la forma correcta de referirse a él sería *hanlisolar*, esto es “comida de solar”. La gran mayoría de las familias de Nunkiní saben que cada uno o dos años, “según la costumbre que tenga el terreno”, llega el momento de devolver a la tierra los favores recibidos; de no hacerlo así se exponen a sufrir diversos castigos que depararán los dueños a aquellos ingratos olvidadizos que no respetan el pacto suscrito entre hombres y divinidades desde tiempos ancestrales.

Resulta fundamental establecer una conexión entre estos entes sobrenaturales y los tiempos remotos pues, es en ese tiempo precisamente donde encuentran su legitimación *aluxo'ob* y *balamo'ob*. Según las creencias de los mayas yucatecos actuales, esos personajes pertenecen al tiempo de los antiguos, los antepasados, mismos que levantaron las pirámides y palacios que todavía hoy se yerguen majestuosos a lo largo de toda la planicie peninsular. Por este motivo cualquier montículo o vestigio arqueológico es susceptible de albergar en su interior un viento peligroso, que puede adoptar la forma de un remolino o de un *alux*, siendo capaz de enfermar en ambos casos al desafortunado que se cruce en su camino.

⁷ Como parientes rituales me refiero, en este caso, a los “compadres” y “comadres”, vínculo de solidaridad que establecen entre sí múltiples vecinos de las poblaciones con motivos de celebraciones religiosas católicas relacionadas con ritos de paso como bautizos, comuniones y bodas, pero también con la celebración de origen maya denominada *hetzmek*.



FIGURA 3. El *h-men* don Dimencio se arrodilla ante el altar para ofrendar *saka'* a los “dueños del terreno” en una ceremonia de *hanlisolar*.

El poblado de Nunkiní resulta un espacio paradigmático en lo que a las creencias sobre los “cuyos” (que es el nombre que dan a los vestigios arqueológicos los actuales mayas), y a los seres sobrenaturales que los habitan se refiere. Esto es así debido a la existencia de más de 50 montículos prehispánicos, distribuidos en el interior de la comunidad y sus terrenos ejidales, lo que les convierte en una constante en el paisaje. Este interactuar cotidiano entre los seres sobrenaturales, que fueron “dejados por los antiguos para que protegieran sus casas y palacios” de la acción humana, y los hombres contemporáneos que habitan el terreno, ha provocado que entre ambos se establezcan una relación de dependencia que, con el pasar de los años, se han ido reelaborando y re-creando en torno a las celebraciones que conforman el complejo ciclo ritual agrario de los mayas peninsulares.

Lo mismo debe ofrendar alimentos, trago y tabaco el milpero que cultiva la tierra con maíz, que el propietario de una tienda de abarrotes o el gerente de un negocio de renta de computadoras en la plaza del pueblo. Todos, indistintamente, están haciendo uso de un espacio que originalmente no les pertenecía y por el que deben retribuir a sus dueños originales. La forma en que se ha de realizar este pago viene determinada por la tradición y se ve reflejada a través de un complejo ritual que ha perdurado hasta nuestros días gracias a los conocimientos y prácticas de los especialistas rituales conocidos por el nombre de *h-meno'ob*.

Las atribuciones que posee la figura del *h-men* rebasan el espacio de este artículo, por lo que me limitaré a señalar que funge como intermediarios entre la comunidad y los seres sobrenaturales de raíz prehispánica. Es el responsable, en última estancia, de mantener el precario equilibrio entre los hombres, la naturaleza y las fuerzas que la controlan. Sólo él posee la capacidad de invocar y comunicarse, mediante el uso de rezos secretos y su habilidad para leer el *sastún*,⁸ con *yumtzilo'ob*, *balamo'ob*, *aluxo'ob* y otros seres sobrenaturales. Sólo él tiene la capacidad de extender una invitación a aquellos que moran bajo los “cuyos” que hay repartidos por las cuatro direcciones del cosmos, para que se acerquen a comer de la mesa donde los hombres, en señal de respeto y agradecimiento, han depositado sus platos favoritos.

En los rezos que cantan los *h-meno'ob* durante la ceremonia del *hanliko'ol* se hace patente la importancia que presentan los cuyos en la cosmovisión de los pobladores de Nunkiní, así como el carácter marcadamente dual de su temporalidad. Por una parte como espacios presentes dentro del paisaje comunitario actual, que influyen en el desempeño de las actividades cotidianas por ser el lugar donde fijan su residencia aluxes y balames (“bajo los montones de piedras es que viven los aluxitos, allá abajo tienen sus camas, y sus casitas, todo, hasta el techo, lo tienen construido de pura piedra”). Pero además, como apunta Gutiérrez Estévez (2002: 373-374), como espacios que están vinculados al pasado, a un tiempo anterior, a otra humanidad de carácter mágico, que a través de estos espacios sigue condicionando el día a día de los mayas de hoy.

Por ello, el *h-men* se erige como intermediario entre los hombres actuales y los seres sobrenaturales de origen prehispánico. Para ello debe poseer un conocimiento extenso sobre cuáles son, cómo se llaman y dónde se ubican los cuyos que influyen sobre la vida de los habitantes de Nunkiní, y mencionarlos a todos en sus rezos, lo que equivaldría a ir tocando, puerta por puerta, en todas y cada una de las casas de aquellos entes sobrenaturales asociados a los antiguos, de los que depende, en buena medida, la supervivencia cotidiana.

Desde luego no todos los cuyos tienen la misma jerarquía ni importancia dentro de las oraciones de los *h-men*. Cada una de las cuatro direcciones cósmicas posee uno principal y varios secundarios, siendo el cuyo del rumbo sur, con el que concluyen todas las oraciones, el de mayor importancia. Varios informantes se refirieron a este cuyo, de nombre X-Kamayamul, como “el Vaticano de los *h-meno'ob*”, para que yo pudiera hacerme una idea del poder que encierra en su interior. En él se considera que están “los espíritus de los antepasados más poderosos”, los que a través de los sueños auxilian a los especialistas rituales la noche anterior a la celebración de cualquier ceremonia de ofrecimiento o de curación.

⁸ El *sastún* es el símbolo del poder de los especialistas rituales mayas yucatecos. Su forma es la de una canica de vidrio de aproximadamente cinco cms de diámetro. En su interior los *h-meno'ob* pueden ver “si los dueños están recibiendo los alimentos” que los hombres les ofrendan o también saber qué clase de enfermedad está padeciendo una persona.

Los rezos, además de poner en un mismo nivel de interacción a personajes de la tradición católica y a los “dueños de la naturaleza”, son una de las partes más importante a la hora de conseguir que el ritual pueda alcanzar sus metas. En ellos se ha de invocar a los “dueños” que residen en todos los cuyos existentes en la región siguiendo un orden establecido, empezando por los ubicados en el oriente y terminando con los del sur. Si el *h-men* comete un error y olvida nombrar alguno, el dueño agraviado puede acudir más adelante, arengado por aquellos que sí disfrutaron del banquete, a reclamar enojado su parte. En caso de no verse correspondido podrá tomar represalias que irán desde ocasionar daños a la cosecha o matar a los animales domésticos del solar, hasta enfermar de gravedad a algún miembro de la familia. De hecho, las enfermedades resultan ser uno de los mecanismos más eficaces con que cuentan estos seres sobrenaturales para hacer notar a las familias que están faltando, de alguna forma, a sus obligaciones rituales para con ellos.

Así lo demuestra el hecho de poder escuchar cotidianamente sucedidos en los que una enfermedad provocada por los *aluxo'ob* es la protagonista. El esquema narrativo de los acontecimientos se sucede con pocas variaciones de una familia a otra. Antes de que se desencadene la enfermedad, aluxes y balames empiezan a dar muestras de su descontento escondiendo y cambiando de lugar diversos enseres de uso doméstico y agrícola como machetes, coas, ollas de cocina y comales. Si la familia no se da por aludida y persiste en su postura de no realizar la comida, uno de sus integrantes de menor edad comenzará a sufrir calentura, dolores de cabeza y vómitos, acompañados de un estado de inapetencia generalizado que le obligará a permanecer postrado en la hamaca. Ante este panorama, los padres no tardarán en llevar al niño con el *h-men* para que lo santigüe y averigüe el motivo de su enfermedad. Una vez que el médico tradicional confirma que el origen de ésta es que “los aluxitos están pidiendo su comida del terreno [y], como no se la ofrecen están jugando con el chamaco”, informará a los padres, recordándoles sus obligaciones rituales para con los “dueños del terreno”, y concertará con ellos una fecha para la pronta realización del *hanliko'ol* en su vivienda.

Fijada la fecha, el *h-men* entrega una lista con los materiales que va a requerir durante el ritual (cigarrillos sin filtro siempre de la marca *Alas Extra*, aguardiente, velas blancas y copal), así como los ingredientes y las cantidades que debe procurar conseguir el jefe de familia para que sea posible preparar correctamente los alimentos que se ofrendarán el día señalado, tal y como marca la tradición. En cuanto hayan logrado reunir todo, el *h-men* ordenará meter el conjunto en una bolsa y colgarlo del brazo de la hamaca donde descansa el niño enfermo, con el objeto de “hacer notar a los aluxitos que ya se va a preparar su comida para el sábado, ya se compraron sus cigarros, sus veladoras, su trago, todo está listo [...] ya no hace más falta que jueguen con el niño”. Todas las personas que me relataron haber vivido esta situación confirman que tras la primera noche con los productos rituales colgados del brazo de la hamaca del niño, éste “ya se puso

bueno así. Se [ha] levantado de su hamaca y me ha pedido su comida. Dice que ya no le molestaba su cabeza, ni nada; que ya está mejor”.

A pesar de lo anterior, no debemos pensar que los mayas ofrezcan comida, bebida, tabaco o trago a los “dueños” pensando únicamente en evitar que envíen alguna enfermedad. Cuando las personas cumplen con sus obligaciones rituales con humildad y dentro de los tiempos establecidos, se ven favorecidas y protegidas por los entes que señorean sobre el entorno natural. En el caso de las milpas, los *balamo'ob* y *aluxo'ob* procurarán protección para los sembradíos evitando que sean atacados o robados tanto por animales como por hombres. Cuando se trata del solar y la vivienda, se busca que los “dueños” protejan los animales domésticos de posibles enfermedades y hagan que los árboles frutales rindan en abundancia. Además, por todos es sabido que es necesaria la anuencia de los “Balames” a la hora de obtener una cosecha copiosa, al igual que es necesario pedir el permiso de los *Yum ka'axo'ob*, “Señores del Monte”, antes de proceder a despejar de árboles y arbustos el terreno donde se cultivará la milpa.

Vemos pues como la cosmovisión maya se hace presente a cada momento, guía las acciones rituales y las cotidianas, las dota de intención y permite que la vida misma se vaya reproduciendo cíclicamente de acuerdo a los períodos que determinan las actividades agrícolas.

A MODO DE CONSIDERACIÓN FINAL

Hasta aquí este repaso somero y un poco caprichoso de algunos de los aspectos que están presentes, al día de hoy, en las relaciones que establecen los mayas yucatecos del poblado de Nunkiní con las fuerzas sobrenaturales que rigen sus destinos. A base de pinceladas etnográficas he intentado mostrar algo de la enorme complejidad y diversidad de prácticas y creencias que se derivan de la cosmovisión, misma que otorga sentido a la religiosidad de los mayas peninsulares. Motivado por las restricciones en el espacio y la temática, he tratado de centrarme únicamente en aspectos concretos procedentes del campo ritual encuadrado en dos celebraciones con orígenes y destinatarios muy diversos.

Sin embargo, y a pesar de lo que pudiera parecer, tanto las celebraciones dedicadas al santo patrón del pueblo, como las destinadas a congradciarse con los dueños sobrenaturales de la naturaleza vienen a formar parte de un todo que las incluye y que se podría resumir en la creencia de que el mundo está poblado por múltiples y diferentes “divinidades” que controlan ámbitos tan diversos como el monte, la milpa o el pueblo. Y dado que estos espacios son esenciales para la supervivencia y perpetuación de la sociedad maya, es una necesidad prioritaria para ésta saber interactuar y negociar con la tradición, actualizando, reelaborando y reeditando aquellos pactos que humanos y “dueños” suscribieron por primera vez en los albores de la creación.

Dentro de la sacralidad que asoma detrás de cada momento en el transcurrir de la vida cotidiana de los mayas me permití trazar, con fines expositivos, una división artificial, no reconocida por mis informantes nativos, entre el culto y las creencias asociadas al santo patrón y las diversas ofrendas realizadas a los dioses de la naturaleza a través de la celebración de los *hanliko'ol*. Similar categorización fue utilizada ya, en las primeras décadas del siglo xx, por Villa Rojas en su clásica etnografía sobre los mayas de Quintana Roo, cuando dividía el complejo religioso maya en dos grupos: el complejo pagano y el cristiano. Por supuesto, este autor reconocía en su obra que dicha clasificación obedecía a su autoría al asentar que: “naturalmente, los propios nativos no se dan cuenta de tales distinciones ni de sus diferencias en términos de orígenes históricos” (1978: 277). Ambos complejos cumplen, en definitiva, la importante función social de dar sentido y cohesión a la actividad grupal y familiar en que se llevan a cabo los rituales, así como de dotar de razón y significados al mundo que los rodea, en tanto que juntos conforman el particular sistema religioso de los mayas peninsulares.

Por esto mismo, al contrario de lo que podría parecer si tomáramos esta separación al pie de la letra, los santos traídos por los españoles y los “dueños” propios de la tradición nativa de origen prehispánico han pasado a compartir espacios y funciones, gracias a la centenaria capacidad de la cultura maya para reacomodar en su seno los mensajes impuestos desde el exterior (Ruz, 2002: 323). Así, mientras que los dueños lograron trascender a siglos de evangelización católica, los santos católicos han constituido, en palabras de Mario Humberto Ruz, una de las formas más originales diseñadas por los mayas para fusionar su historia con ese universo ideológico impuesto por extraños hace ya 500 años (2006a: 17).

De esta forma, dos universos tan distantes en sus orígenes y concepciones se fueron entrelazando a lo largo de los siglos para dar a luz una visión completamente novedosa que supo rescatar, reelaborando, resignificando y recreando, concepciones de ambas cosmovisiones previas. Por ello, esta nueva forma de ver el mundo ya no sería ni auténticamente católica ni auténticamente mesoamericana, sino *collage* de elementos de ambas que dieron como resultado la religiosidad maya actual. Repartidos los espacios sobre los que regiría cada cual, nuevos santos católicos y viejos “dueños” mayas comenzaron a administrar, en la vida y en la muerte, las alegrías y los sufrimientos de los humanos. Por eso, cuando de superar un inconveniente se trata, el hombre maya recurrirá a todo el panteón de divinidades que pueblan el cosmos, sin detenerse a preguntar por el origen o ascendencia de cada una de ellas. Todas, sin excepción, han entrado a formar parte de una cosmovisión que se re-significa y recrea día con día, con el único afán de seguir existiendo y mantener esa peculiaridad que le permite seguir afirmándose como diferente, como maya.

En efecto, tanto en los actos rituales del *hanliko'ol* presididos por el *h-meen*, como en aquellos otros de carácter comunitario que buscan celebrar la festividad de san Diego de Alcalá, los participantes buscan indistintamente pedir permiso,

ofrecer disculpas, y solicitar perdón por las posibles afrentas cometidas contra las divinidades o la naturaleza; agradecer los favores recibidos o pedir otros nuevos al santo y al Dios Padre, pero también a los *balamo'ob*, guardianes de las milpas y a los *yumtsilo'ob*, señores o dueños de la naturaleza.

Este predominio de lo sagrado en todos los ámbitos y actividades de la vida, no viene sino a confirmar lo afirmado por Mercedes de la Garza en el sentido de que “el pueblo maya sustentó todas sus creaciones en una concepción religiosa del universo, ya que pensaba [y piensa, añado yo] que todo lo existente proviene de energías sagradas y que ellas permanecen actuantes sobre el cosmos, al manifestarse de múltiples maneras y en diversos seres naturales, determinando el acontecer, según el orden del tiempo” (1997: 101).

Esta académica aseveración podría resumirse en la frase contundente que utilizó, mientras charlábamos sentados bajo la sombra que ofrecía un árbol de ramón en su milpa hace algunos meses, don Gonzalo, un amigo *h-men* de Nun-kiní recientemente fallecido, al afirmar: “Todo territorio tiene sus dueños; todo lugar es sagrado”.

A su memoria, por el profundo sentido de lo sacro que supo inculcarme a lo largo de las múltiples conversaciones que tuve el placer de compartir con él, van dedicadas estas páginas y mis recuerdos.

BIBLIOGRAFÍA

DE LA GARZA, Mercedes

- 1988 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México, Paidós y Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

GUITERA HOLMES, Calixta

- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

- 2002 “Cosmovisión dualistas de los mayas yucatecos contemporáneos”, *Religión Maya*, pp. 365-385, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid, Editorial Trotta.

LIZAMA QUIJANO, Jesús

- 2007 *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Miguel Porrúa Editores (Colección Peninsular).

PETRICH, Perla

- 2006 “Los santos en la tradición oral de Atitlán”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 225-256. Mario H. Ruz (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFI, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1).

PITARCH RAMÓN, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.

QUINTAL AVILES, Ella Fanny

- 2000 “‘Según su fe de cada uno’. Patronos poderosos y control cultural en el oriente de Yucatán”, *Religión popular. De la reconstrucción histórica al análisis antropológico*, pp. 229-258, Genny Negroe S. y Francisco Fernández R. (eds.). Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.

QUINTAL AVILÉS, Ella Fanny *et al.*

- 2003 “*U lu'umil maaya wiiniko'ob: La tierra de los mayas*”, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. 1, pp. 275-352, Alicia Barabas (coord.). México, INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México).

RUZ, Mario Humberto

- 2002 “Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos”, *Religión maya*, pp. 321-363, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.). Madrid, Editorial Trotta.
- 2006a “Liminar”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 7-19. Mario H. Ruz (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFI, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1).
- 2006b “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 21-66. Mario H. Ruz (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, IIFI, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías, 1).

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México, Instituto Nacional Indigenista (Serie Presencias, 57).

“Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre las fiestas de San Diego y el hanliko’ol en una comunidad maya de Campeche”
DAVID DE ÁNGEL GARCÍA



FIGURA 4. Los *h-meno’ob* son los encargados de mezclar los ingredientes para preparar los alimentos sagrados. En la foto el *h-men* don Gonzalo prepara el *ko’ol*, uno de los ingredientes imprescindibles en la ceremonia del *hanliko’ol*.