



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## ***Bo'ol si'ipil, K'eex, Proomesa, Jets't'aan y Su'tsil***

### **Una aproximación etnográfica a la normatividad de los nunkinienses**

María Jesús Cen Montuy

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Universitat  
de Barcelona

Facultat de Geografia i Història  
Departament d'Antropologia Cultural i Història  
d'Amèrica i Àfrica

Doctorado en Estudios Avanzados en Antropología Social

Tesis doctoral

*BO'OL SI'IPIL, K'EEX, PROOMESA, JETS'T'AAN Y SU'TSIL*  
UNA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA A LA NORMATIVIDAD  
DE LOS NUNKINIENSES

María Jesús Cen Montuy

Dirección de tesis:  
Dra. Gemma Orobitg Canal.  
Tutora: Dra.  
Gemma Orobitg Canal.

Barcelona, España

Enero  
2017

## Resumen

Desde mi llegada al pueblo de Nunkiní en el año 2004, observé tres cosas: la primera fue la incesante vida ritual de los pobladores y la importancia de los *yumtsilo'ob* o dueños del monte; la segunda fue la devoción a San Diego de Alcalá y al “Caballero de Fuego” y, finalmente, la insistencia en la paz comunitaria, el orden, el miedo al castigo y el hecho de que “todo tiene su ley, el santo, los dueños y los hombres”. Tenía ante mí tres ámbitos a partir de los cuales podría abordar la normatividad de los mayas nunkinienses: el ritual, la fiesta patronal y el Juzgado de Conciliación, cada uno regido por diferentes figuras de autoridad.

Para ellos, la vida representa una constante negociación con estas entidades sagradas así como con sus familiares y vecinos. Estas relaciones van signadas por una serie de prescripciones que indican lo que se debe hacer y lo que no, la importancia de la norma, la conducta deseada, los valores y el deber ser, así como los castigos que se reciben cuando se quebranta la norma.

Esta tesis es una aproximación etnográfica a la normatividad de los mayas de Nunkiní, Campeche y parte de la cosmovisión y religiosidad de los pobladores. El objetivo es caracterizar la normatividad correspondiente a cada ámbito señalando y, definiendo, sus componentes a partir de lo dicho por los *jmeeno'ob* o especialistas rituales, los pobladores y los Jueces de Conciliación.

La manera en la que abordo los sistemas normativos nunkinienses es solamente una forma de aproximarme a ellos. Representa también una propuesta para mirar con otros ojos la esfera de la normatividad indígena, aquella que se relaciona con el pasado y que sirve de base para la vida presente.

Para Juanita y Giovanni, mis dos ejemplos más grandes de amor y fortaleza.  
Los extraño, pero sé que algún día volveremos a encontrarnos.

## NIB ÓOLAL

Decía mi abuela Juanita que en la vida se debe ser agradecido sin importar si nos suceden cosas buenas o malas, “de todo se aprende” decía ella. Hoy es el turno de dar las gracias a todos aquellos que en mi camino doctoral me acompañaron y enseñaron.

Gracias infinitas a todos aquellos pobladores de Nunkiní que colaboraron y respondieron todas y cada una de mis preguntas, especialmente a los *jmeeno'ob* y Jueces de Conciliación, quienes pacientemente me ayudaron a traducir y transcribir todo aquello que estaba en lengua maya. En el camino aprendí a mirar con otros ojos, a abrir mi entendimiento, a oír “de verdad”. No tengo como agradecerles que me permitieran entrar a sus vidas, participar en la fiesta, ir al monte y hablar con los *yumtsilo'ob*, estar en las audiencias. A doña Margarita, Victoria, Asteria, Lupita, Lichi y Leydi, quienes me adoptaron todo este tiempo, me compartieron familia, casa, comida y sueños. Queda pendiente recorrer el pueblo en triciclo. A don José y doña María, por ayudarme y hacerme sentir parte de la familia, por la comida y las pláticas. A mi querido amigo Adolfo Haas, por toda su ayuda desinteresada en este proceso, por ser quien es, por amar a Nunkiní de esa manera y por siempre mirar hacia adelante con la firme idea de que todos podemos ser mejores. Gracias por mi disfraz de osa. A las autoridades, quienes me permitieron continuar mi trabajo y me brindaron la ayuda necesaria. Esta tesis es de ustedes y para ustedes, no me queda la menor duda de que Nunkiní es fuerte, grande, hermoso y da cariño a manos llenas.

En Barcelona, a mi directora de tesis, la Dra. Gemma Orobitg por su ayuda, comentarios y entusiasmo desde que inicié el doctorado y hasta el final de mis estudios. Platicar y reflexionar con ella ha sido un constante aprendizaje.

Al Dr. Manuel Delgado, por su infinita paciencia y ayuda todos estos años para realizar todo tipo de trámites y por estar siempre dispuesto. A todo el personal de la Secretaría Académica del Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica, por siempre recibir a los alumnos con una sonrisa y aclarar todas nuestras dudas.

A mis compañeros del doctorado, en especial a Oscar Ramos, por los viajes, ayuda y amistad en estos años y a todos aquellos que conocí en el camino y con quienes compartí diferentes momentos de este proceso. A la Dra. Gracia Imberton, de esas sorpresas que la vida nos regala, de esos encuentros que se convierten en amistad, apoyo y aprendizaje.

A Gaby y Osvaldo, quienes más que amigos son familia. Gracias infinitas por no dejarme sola, por ser quienes me recibieron en mi primer viaje a Barcelona y luego compartieron su casa conmigo durante el doctorado. Sigo extrañando los viernes de pizza y las comidas en la azotea, mirando Barcelona mientras tomamos vino y cava.

Mi querido Pablo Rivero, compañero de escuela y de aventuras. Sin tu ayuda muchas cosas no hubieran sido posibles. No tengo como pagarte todas las cosas que hiciste para ayudarme. Sin tí Barcelona no sería lo que es ahora.

Gracias por la paciencia, por los viajes, las comidas, los días de plática. Eres de esas personas que tienen el don de iluminar la vida de quienes le rodean. Queda pendiente Egipto. Te quiero, nené.

A Eli Massana, por toda su ayuda en esta parte final de mis estudios doctorales. A Sofía Lara, con quien compartí mi infancia y adolescencia en Mérida y luego la vida nos reunió en Barcelona. Gracias por todo tu apoyo, por los viajes, por compartir casa, comida y familia, por toda tu ayuda. Eres una gran amiga. A las chicas Viladomat, María Pilar, Laura y Mónica, con quienes compartí piso. Por todos los buenos momentos, las comidas, las bromas y las noches de Velvet. De todas y cada una de ustedes aprendí mucho.

Janialy Ortíz Camacho, gracias, gracias, gracias. Compartiste piso y vida conmigo. Me enseñaste a mirar Barcelona con otros ojos, pero también a mirar la vida de otra manera. Contigo comprendí mejor el significado de estar lejos de casa, de caer y levantarse, de sobreponerse y ser fuerte, de la amistad. Extraño el balcón, las plantas y la calle Verdi (incluyendo a nuestro vecino). Estoy convencida de que el futuro será maravilloso. Sin todos ustedes Barcelona no sería lo que el día de hoy significa para mí.

En Mérida, gracias a Fidencio Briceño Chel, por ser el mejor lingüista y por compartir conocimiento. Por ser mi co-director, amigo y maestro. Por leer, discutir y corregir. Sin tu ayuda no habría llegado hasta el fin.

A Luis Santiago y Gustavo Rodríguez, responsables de la biblioteca de CEPHCIS, por sus bromas y su ayuda, por hacer de este espacio el mejor lugar para redactar la tesis. A María Elena y Bruno, responsables del Fondo Ruz Menéndez por toda la ayuda brindada en este proceso. A Fer Garduño por sus porras, ayuda y las pláticas en la librería. A Juan Carlos, Edith y Raquel, quienes siempre me echaron porras y alegraron mis días. Al Dr. David de Ángel, por siempre estar dispuesto a ayudarme y compartir sus experiencias en Nunkiní, por leerme y comentar mi trabajo. A Ere, por siempre animarme. Gracias.

A quienes fueron mis compañeros en el INAH, Dra. Ella F. Quintal, Martha Medina, Tere Quiñones, Lourdes Rejón, Alejandro Cabrera, Iván Solís, Jorge Gómez, Patricia Balam y María Jesús Piña, por su ayuda y sus buenos deseos.

Gracias totales e infinitas a Daniela Maldonado y Mirian Solís, no sólo por leerme, corregirme y estar siempre dispuestas a ayudarme y escucharme, también por convertirse en fuente de inspiración y ser siempre mis amigas. Por ayudarme a secarme las lágrimas y levantarme, por su corajey ayuda para no dejarme vencer y hacerme creer en mi misma y seguir adelante. No puedo ser más afortunada.

A Horacio Almanza, no sólo por ser mi mejor amigo y mi hermano, también por su paciencia y ayuda desde que comenzamos a estudiar la licenciatura en Antropología. Ha sido media vida compartida y un incesante proceso de aprendizaje. Gracias, gracias, gracias. Eres mi ejemplo a seguir y uno de los mejores antropólogos que conozco. Ojala que la vida nos siga llevando por el mismo camino. A Nuvy, por ser amiga y cómplice.

Marcela Beltrán y Manuel Tapia, les debo la vida y ésta no me alcanzará para pagarles todo lo que han hecho. Gracias por su ayuda, por subirse a este barco, por no dejarme sola. Los quiero!

A la familia Domínguez González, por quererme como sólo ustedes saben hacerlo, por creer en mí, apoyarme y nunca dejarme sola. Por hacerme parte de su familia.

Gracias a todos aquellos que colaboraron conmigo de una forma u otra y me ayudaron en este camino. Gustavo y Neyra, por siempre estar, Joaquín, José, Frank, Cony y Coralía por su amistad y apoyo. A Roger Mena, por su sentido del humor y siempre recordarme el lado positivo de la tesis. Eres de las mejores experiencias que la vida me ha regalado.

Finalmente, y no menos importante por nombrarlos hasta el final, a mi familia. A Pastora y José, mis padres. Los seres más increíbles, fuertes y llenos de amor que conozco. Ustedes son ejemplo de que el amor existe y dura toda la vida. Esto es para ustedes. Gracias por su amor infinito y por jamás dejarme sola, los amo con toda el alma. A Martha, Pepe y Juan Luis, mis hermanos, por quererme como soy y ser pacientes. Los amo con todas las fuerzas con que una hermana mayor es capaz de amar. A mi cuñada Elvia, gracias por estar pendiente y brindar apoyo.

A mis tías María Luisa y Lucía, por su inmenso cariño, su paciencia y por quererme como lo hacen. Gaby, mi prima hermana y su esposo Leonel, gracias.

Esta tesis es para Priscila, Nazareth, Grecia, Raizza, Carlitos, Mauricio y en especial a Mateo, quien acaba de llegar a este mundo. Mis siete latidos, mis siete sobrinos. Sin ustedes mi vida no sería lo que es el día de hoy. Son mi razón y mi sostén, por ustedes luché y trabajé para hacer de éste un mundo mejor. Los amo con toda la fuerza que la vida y el corazón pueden darle a una tía.

A los que comenzaron conmigo y se adelantaron en el viaje, en especial a mi abuelita Juanita y Giovanni, porque cada uno llenó mi vida de amor. Los voy a amar siempre.

La realización de esta tesis no hubiera sido posible sin la beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt-Campeche) y el Consejo Coordinador Empresarial de Ciudad del Carmen A.C.



## Índice

|   |            |
|---|------------|
| INTRODUCCIÓN.....   | 11         |
| PRECISIONES METODOLÓGICAS .....   | 14         |
| DE LOS CAPÍTULOS .....  | 24         |
| LAS LETRAS DE LA ESCRITURA MAYA .....   | 27         |
| <b>CAPÍTULO 1.NUNKINI: EL LUGAR DEL PASO DEL SOL.....</b>   | <b>31</b>  |
| LA PENÍNSULA DE YUCATÁN .....   | 31         |
| NUNKINÍ: EL LUGAR “DONDE PASA EL SOL” .....   | 35         |
| NUNKINÍ Y LA VIDA EN LAS HACIENDAS.....   | 41         |
| LOS SUCEOS DEL SIGLO XX.....  | 44         |
| EL NUNKINÍ DE HOY .....   | 51         |
| <b>CAPÍTULO 2. DE YUMTSILO’OB, ALUXO’OB, SANTO PATRON, CABALLERO DE FUEGO, OFRENDAS, FIESTAS Y RITUALES. ....</b>                     | <b>67</b>  |
| <b>LA RELIGIOSIDAD NUNKINIENSE .....</b>  | <b>67</b>  |
| ACERCA DE LA COSMOVISIÓN: APUNTES GENERALES .....   | 69         |
| UN SANTO ESPAÑOL Y UN “CABALLERO DE FUEGO”: LA FIESTA PATRONAL Y LAS PROMESAS.....  | 94         |
| <b>CAPÍTULO 3. CHIN POL, K’AAT TI U YUUMIL E K’AAXO, K’AAM, T’AAN, K’EEX Y BO’OL SI’IPIL: LA NORMATIVIDAD RITUAL NUNKINIENSE.....</b> | <b>100</b> |
| DE T’AKUNAJ, JANLI KOOL, LOOJ Y K’EEX: LOS RITUALES EN NUNKINÍ.....   | 101        |
| “PIDIENDO EL PERMISO Y DANDO LAS GRACIAS”: ETNOGRAFÍA, NORMAS Y CASTIGOS.....   | 107        |
| K’AAT TI U YUMIL E K’AAXO: RITUALES DE PETICIÓN DE PERMISO.....   | 108        |
| “ANTES DE SEMBRAR MAÍZ HAY QUE PEDIR EL PERMISO AL ALUXITO, AL DUEÑO” .....   | 108        |
| “PEDIR LA LICENCIA PARA SEMBRAR LAS SANDÍAS” .....  | 112        |
| “VENADOS PARA EL SANTO”: PETICIÓN DE PERMISO ANTES DE CAZAR. ....   | 117        |
| TS’AA U DIOS BO’OTIK. RITUALES DE AGRADECIMIENTO.....   | 120        |
| ENTREGANDO ELOTES Y SANDÍAS: RITUAL DE PRIMICIA.....  | 121        |
| “SU COMIDA DEL ALUXITO PARA DARLE LAS GRACIAS”. .....   | 125        |
| VENADO PARA EL SANTO, TORTILLAS Y ELOTES PARA EL YUM K’EEJ: ENTRE T’AKUNAJ Y JANLI KOOL. ....   | 129        |
| LOS COMPONENTES DE LA NORMATIVIDAD RITUAL NUNKINIENSE .....   | 131        |

|   |     |
|---|-----|
| <b>CAPÍTULO 4. UN SANTO ESPAÑOL, UN CABALLERO DE FUEGO, PROMESAS, OFRENDAS Y CASTIGOS: LA “NORMATIVIDAD FESTIVA-PATRONAL MAYA NUNKINIENSE”</b> .....                                | 144 |
| LOS SANTOS EN EL ÁREA MAYA Y SAN DIEGO DE ALCALÁ EN NUNKINÍ:<br>APUNTES GENERALES .....   | 146 |
| LA EPIDEMIA DE VIRUELA NEGRA.....   | 158 |
| LA PLAGA DE LANGOSTA.....   | 165 |
| APAGANDO EL FUEGO.....  | 168 |
| PROTEGIENDO AL PUEBLO CONTRA LAS BALAS .....  | 171 |
| LA NORMATIVIDAD FESTIVA-PATRONAL MAYA NUNKINIENSE .....   | 176 |
| <b>CAPITULO 5. JUZGADOS Y JUECES EN NUNKINÍ. NORMATIVIDAD CONCILIATORIA MAYA NUNKINIENSE.....</b>   | 182 |
| LOS JUZGADOS DE CONCILIACIÓN Y LOS JUECES CONCILIADORES EN CAMPECHE .....   | 183 |
| EL JUZGADO DE CONCILIACIÓN DE NUNKINÍ Y SUS JUECES: LA SELECCIÓN PARA OCUPAR EL CARGO, LA PERCEPCIÓN DE SU TRABAJO Y LA JUSTICIA Y SU DISCURSO SOBRE LOS VALORES Y EL CASTIGO ..... | 188 |
| DON JOSÉ (1997-2000): “TODO TIENE SU DUEÑO Y SU LEY Y HAY QUE RESPETARLO”. .....  | 192 |
| DON CORNELIO (2000-2010): “HAY QUE SER AGRADECIDOS Y RESPETUOSOS” .....   | 198 |
| DON AURELIO (2010-2015): “RESPETAR, CUMPLIR LA PALABRA Y AYUDARSE, ESO LO DEBEMOS HACER TODOS” .....  | 202 |
| LA NOMATIVIDAD CONCILIATORIA NUNKINIENSE.....   | 206 |
| <b>CAPÍTULO 6. “HAY QUE TENER PALABRA Y RESPETO, TIENES QUE SER RESPONSABLE”: LAS AUDIENCIAS Y LA NORMATIVIDAD CONCILIATORIA NUNKINIENSE. ....</b>                                  | 212 |
| “CASI TODOS LOS PROBLEMAS QUE ATIENDO AQUÍ EN EL JUZGADO ES PORQUE TOMAN MUCHO, PERO HAY DE TODO”: CASOS ATENDIDOS EN EL JUZGADO DE CONCILIACIÓN.....                               | 213 |
| AUDIENCIA 1. SEPARACIÓN CONYUGAL.....   | 224 |
| AUDIENCIA 2. DAÑO EN PROPIEDAD AJENA.....   | 229 |
| AUDIENCIA 3. DIFAMACIÓN .....   | 234 |
| AUDIENCIA 4. ACCIDENTE Y LESIONES.....  | 236 |
| LA NORMATIVIDAD CONCILIATORIA NUNKINIENSE .....   | 243 |
| <b>CONCLUSIONES.....</b>  | 252 |
| LA NORMATIVIDAD MAYA NUNKINIENSE: UNA PROPUESTA .....   | 253 |
| <b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>   | 261 |

|  |     |
|--|-----|
| ANEXOS .....   | 280 |
| Anexo 1. Rezo de Janli kol y traducción .....                      | 280 |
| INICIO Y PRESENTACIÓN .....  | 280 |
| Anexo 2. DEFINICIONES DE COMPONENTES NORMATIVOS Y CASTIGOS .....   | 284 |
| COMPONENTES Y DEFINICIONES SEGÚN NORMATIVIDAD .....                | 284 |
| Anexo 3. GLOSARIO DE PALABRAS EN MAYA UTILIZADAS EN EL TEXTO ..... | 289 |



## INTRODUCCIÓN

“Narrar es un rasgo constitutivo de la vida social que no se impone sobre la misma, sino que la vida social se hace narrándose. De ahí que sea importante entender que los informantes ajustan sus narraciones a su sensibilidad y sentido de la identidad y las relaciones sociales, y, por ello, modelan la realidad encajándola en esas historias”.

María Jesús Buxó Rey (1997), “El arte en la ciencia etnográfica”.

De pequeña quería ser abogada porque siempre llamó mi atención aquello de “esa es la ley y es igual para todos”. En esos años me cuestionaba si, realmente, eso era verdad porque, además, observaba que no todos creíamos en lo mismo y no teníamos las mismas costumbres. No tardé mucho en darme cuenta de que, mi curiosidad y mis preguntas no serían respondidas si estudiaba Derecho.

Al poco tiempo, miré un documental sobre los Tarahumaras y en él se abordaban algunos aspectos de sus costumbres, especialmente la manera en la que impartían justicia. En ese momento supe “lo que quería ser de grande” y dónde lo haría. Y así fue: la práctica antropológica me dio la posibilidad de acercarme “al otro” y a los distintos modos de estar en el mundo, primero en una comunidad maya yucateca, mi primera experiencia en campo y parte de mi formación como antropóloga. Después la Tarahumara en el norte de México, lugar donde llevé a cabo largas estancias de campo para, posteriormente, redactar las tesis de licenciatura y maestría y aunque los dos temas de investigación tuvieron como ejes la educación y los recursos naturales, en el proceso pude observar y escuchar varios *nawésari* o discursos que el gobernador rarámuri daba a los pobladores de la comunidad. En cada uno de ellos, se enfatizaba el orden y el deber ser, en las obligaciones y en las consecuencias por no cumplirlas. Eso contestó muchas de aquellas dudas que tenía cuando era pequeña. Efectivamente, la ley no es igual para todos y cada pueblo, estado y país tiene sus propios sistemas de normas, su forma de interpretar lo que es bueno y lo malo, lo que se considera delito y aquello que no lo es, lo correcto y lo incorrecto.

Desde mi llegada a Nunikiní en el año 2004, como integrante de un proyecto etnográfico a nivel nacional, observé tres cosas: la primera fue la

incesante vida ritual de los pobladores y la importancia de los “dueños del monte” o *yumtsilo’ob*;<sup>1</sup> la segunda fue la devoción hacia San Diego de Alcalá<sup>2</sup> y el Caballero de Fuego así como el hecho de que el 97 % de la población fuera católica y, finalmente, la insistencia en la paz comunitaria, el orden y el respeto a la costumbre. Esto me hizo saber que, ante mí, tenía una comunidad diferente a todo lo que conocía en la Península de Yucatán. Llámese intuición o amor a primera vista, sabía que ése era mi lugar de partida para abordar las diferentes líneas de investigación del proyecto en el que trabajaba y posteriormente realizar la tesis doctoral.

El acercamiento paulatino con la gente, especialmente con los *jmeeno’ob*, fue una invaluable fuente de información. La gente, poco a poco, se “acostumbró” a mi presencia y yo me “acostumbré” a ellos. Mis preguntas giraron en torno a los procesos rituales, la cosmovisión, el chamanismo y nagualismo y los recursos naturales. Invariablemente, en cada tema, aparecía la importancia del orden comunitario, la paz así como el cumplimiento de la costumbre y acompañando a estos comentarios, emergían un par de señalamientos, el primero era “Nunkiní fue un pueblo castigado y dividido”; el segundo “los dueños tienen su ley, el santo tiene su ley y también hay la ley de los hombres” y, finalmente “para vivir en la paz hay que cumplir con la ley de la costumbre”. No siempre pude abundar en el tema porque el objetivo de las diferentes líneas de investigación, en cierto modo, me alejaba de ello.

Los primeros temas de investigación me permitieron conocer diversos aspectos de la vida de los nunkinienses. Participé en sus rituales y me señalaron la importancia de los dueños del monte, asistí a varias primicias y comidas de milpa, entrevisté a los especialistas rituales y ellos me

---

<sup>1</sup> En este trabajo, usaré diversos términos en lengua maya, respetando la manera en la que los nunkinienses nombran lugares, personas, situaciones, partes del cuerpo, estados de ánimo, rituales, etc. Cuando considere necesario los nombraré en español haciendo una traducción literal. Utilizo también los términos dueños, númenes, deidades, entidades sagradas y entidades extrahumanas como equivalentes, aludiendo todo el tiempo a estos seres sobrenaturales de raigambre prehispánica, relacionados con los habitantes originales de este mundo, dueños de la lluvia, la tierra y los animales y del destino de los mayas peninsulares.

<sup>2</sup> En lo concerniente a San Diego de Alcalá, me referiré a él como santo patrono, numen o entidad católica, esto es con fines prácticos y sólo para diferenciarlo de los “dueños del monte”. Quedo en el entendido de que todas son entidades sagradas y extrahumanas poseedoras de agencia, voluntad y poderes que los seres humanos no poseen y habitan un espacio diferente al de los pobladores.

compartieron su iniciación y experiencia como *jmeeno'ob*, estuve presente en las fiestas patronales, en los carnavales, hablamos sobre la enfermedad, la noción de persona, la vida cotidiana, sus creencias y formas de concebir el mundo. Me faltaba una cosa, adentrarme en el mundo de “las leyes”.

Durante todos estos años, la exégesis de los nunkinienses me señaló la importancia de la norma, la conducta deseada y el miedo al castigo, de ahí que esta tesis aborde la esfera y los discursos sobre lo permitido, lo prohibido y lo obligatorio, el deber ser, las normas de conducta, los valores y los castigos. No resultó tarea fácil acercarse al tema de los sistemas normativos. Debía y quería abordarlos con otros ojos pues, si los pobladores de Nunkiní me decían constantemente que:

- 1.- Los dueños del monte tenían sus leyes y era obligatorio darles su ofrenda;
- 2.- El santo también tenía las suyas y en la fiesta patronal se recordaban los milagros de San Diego para no olvidar “las obligaciones” y no ser castigados nuevamente, y
- 3.- Los hombres también tenían su ley.

Tenía ante mí, tres ámbitos en donde podía “encontrar” normas, leyes, obligaciones y castigos, en donde, cada una, era regida por diferentes figuras de autoridad, poseedoras de características propias y cuyos espacios de acción se entrelazaban. Contrario a lo que podría pensarse, dueños y santo “trabajaban en conjunto”, lo católico no desplazaba los rituales de petición de permiso, agradecimiento y restablecimiento de la salud. La devoción católica estaba impregnada de elementos mayas y el santo patrono era “tan maya” como cualquier nunkiniense. Entonces, ¿cómo abordar estos sistemas de normas?, ¿podía aproximarme a lo ritual, a la fiesta patronal y a los juzgados de conciliación buscando esta normatividad? La tarea no fue fácil. Había que abordar la esfera ritual sin adentrarme en las teorías del ritual o acércame a la figura del *jmeen* dejando de lado las teorías sobre el chamanismo, describir a los dueños del monte y aproximarme a la noción de persona sin centrarme en ellas. Algo parecido sucedió con el santo y la fiesta patronal. Los datos recabados entre los años 2004 y 2012 me sirvieron de contexto para enmarcar este nuevo tema.

Finalmente, decidí abordar el tema sin dejar de lado la religiosidad y partiendo de la cosmovisión de los pobladores. Los seis capítulos que conforman esta tesis dan cuenta de la normatividad ritual, la festiva-patronal y la conciliatoria. Mi propuesta es que este acercamiento tiene como intención general formular nuevas lecturas y aproximaciones al ámbito de los sistemas normativos en las comunidades mayas peninsulares, sobre todo en aquellas en donde no existen autoridades tradicionales o sistemas de cargos, solamente aquellas impuestas por el Estado. El mundo de lo jurídico, como bien apuntó Esteban Krotz, no se ciñe solamente en el Derecho Positivo, va más allá de éste y abarca y abraza, sin temor a equivocarme, todos los ámbitos de la vida de estas poblaciones. Habría que re pensar el papel de las instituciones estatales encargadas de impartir justicia y la manera en que hemos definido y etiquetado los sistemas normativos indígenas.

## PRECISIONES METODOLÓGICAS

En esta tesis, a nivel particular, me propongo dar cuenta de las características de la normatividad nunkiniense partiendo de lo dicho por los especialistas rituales, los Jueces de Conciliación y los pobladores, así como la manera en la que la definen. Dividirla en tres ámbitos y nombrarlas como normatividad ritual, normatividad festiva-patronal y normatividad conciliatoria y caracterizar los componentes que la conforman es uno de los aportes de este trabajo.

El primer ámbito, el del ritual, abarca particularmente los rituales de petición de permiso y los de agradecimiento. Como apunta Briceño (2009:3), uno de los aspectos más importantes de los rituales mayas es que, el resultado del mismo afecta a la sociedad entera, trátase de un ritual individual, familiar o colectivo; siempre implica e incluye a la comunidad total en tanto miembros de la comunidad que comparten espacios, lengua, valores y cultura.

Con esto en mente, parto de la idea de que, el ritual involucra a la comunidad en una experiencia colectiva y es en ese momento en donde se hace vigente la norma, donde se reconoce. En el ritual, el *jmeen* o especialista ritual, hace referencia a los conceptos y valores que subyacen a diferentes aspectos de la vida social que se pueden observar en la práctica (Chel, 2009:

3). También funciona como un mecanismo regulador, de ahí el interés de abordar dicho ámbito y la normatividad que lo caracteriza. En este sentido, retomo el planteamiento de Martha Iliá Nájera (2010), quien señala la importancia del ritual y la serie de principios que aparecen en él, así como la preeminencia de las relaciones de intercambio entre dioses y hombres:

“El ritual es una acción simbólica llevada a cabo de forma ordenada, que el hombre realiza, principalmente, para servir, agradecer, solicitar y comunicarse con los dioses, que además refuerza los lazos de unión al interior de una comunidad y ordena, mantiene el equilibrio, sanciona y hace evidente una serie de principios que deben seguirse para no romper las relaciones de reciprocidad de los hombres con los dioses” (Nájera, 2010:341).

En todos estos rituales de petición de permiso y de agradecimiento, se ofrenda a los “dueños del monte” comidas y bebidas elaboradas a base de maíz y, en ocasiones, aves, tanto para solicitar permiso antes de sembrar la tierra o construir alguna casa, salir de cacería, como para agradecer por lo cosechado y cazado. Aquí, el *jmeen* o especialista ritual funge como intermediario entre estas entidades y los hombres; es el encargado de enunciar los valores, conductas y actos que los pobladores deben seguir para mantener una relación equilibrada con los *yumtsilo'ob* y evitar los castigos que éstos imponen a todo aquel que rompe o evade las reglas impuestas en esta relación.

La fiesta en honor a San Diego de Alcalá, santo patrono del pueblo, es el segundo ámbito que abordo. Para acercarme al sistema de normas que se externan en dicha fiesta, retomo el planteamiento de Fernández y Negroe (1997b) quienes argumentan que una de las principales características de la fiesta patronal es que ésta “únicamente puede llevarse a cabo en comunidad, es social y es pública” (1997b:111; Cf. Fernández 1997a). Esta festividad se vuelve “un vehículo de cohesión social además de ser reproductora y reestructuradora del orden social, en ésta se expresan y exaltan la cohesión y la solidaridad social” (Fernández y Negroe, 1997b:111). El santo patrón viene a ser el aglutinante simbólico por medio del cual la comunidad reafirma su identidad. Dentro de las comunidades indígenas, el santo patrono constituye, la mayoría de las veces, la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se le considera no sólo como el protector y abogado local, sino como el centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio

vital de la comunidad y elemento clave en su identidad (Guzmán, 2010; Giménez, 2000). Por ello la importancia de abordar este sistema de normas que giran en torno a la fiesta patronal.

Durante esta celebración, los nunkinienses reviven los actos milagrosos de este santo y recuerdan la vida ejemplar que llevó a través de diversos relatos de la tradición oral. De esta manera, San Diego de Alcalá, refrenda su papel de guardián del pueblo año tras año y continúa siendo no sólo el referente de los valores morales que deben guiar la conducta de sus devotos y de todo el pueblo en general, sino que también se vuelve una figura poseedora del poder de castigar a quien transgreda estos principios.

Como tercer ámbito analizo el Juzgado de Conciliación, institución encargada de resolver delitos en materia civil y familiar. En este espacio, el Juez de Conciliación es la figura central, pues es el responsable de las audiencias y los procesos conciliatorios entre los querellantes y quien señala las normas y las sanciones que deben acatarse. En este espacio es posible observar, cómo, durante las audiencias, el juez apela a lo que dicta “la costumbre del pueblo” para resolver los conflictos dejando en un segundo término los estatutos del Manual de los Juzgados de Conciliación. Es aquí, en el Juzgado de Conciliación, en donde es posible observar la interacción de los sistemas de normas que aparecen tanto en el ámbito de lo ritual, como en el de la fiesta patronal.

Debido a la recurrencia de los conceptos de norma jurídica, valores, principios, sistemas normativos tradicionales y costumbre en este trabajo, considero relevante detenerme para definirlos y señalar sus diferencias. Para definir **Norma Jurídica**, retomo el planteamiento de Francisco López Bárcenas (2014:43) quien, siguiendo la propuesta de Norberto Bobbio (citado en López Bárcenas, 1993:125) afirma que “las normas jurídicas son aquellas cuya ejecución está garantizada por una sanción externa e institucionalizada”. Explica también que

“Cuando se habla de sanción institucionalizada se entienden tres cosas, aunque no siempre se encuentran en conjunto al mismo tiempo: 1) para toda violación de una regla primaria se ha establecido una sanción relativa; 2) se establece, si bien dentro de

ciertos términos, la medida de la sanción; 3) se establecen las personas encargadas de cumplir su ejecución” (Ibíd.).

Cabe aclarar, como apunta López Bárcenas (2014:43) que “no todos los comportamientos sociales entrañan una regulación jurídica y que tampoco toda norma social de comportamiento reviste este carácter, sino sólo aquellas que reúnen los elementos anotados”. En el caso de los **Valores**, son “aquellos principios objetivamente evidentes y aceptados por la mayoría de los miembros de una comunidad, porque los usan en su vida diaria y cuando surgen conflictos acuden a ellos para resolverlos” (Ibíd.). Ambos, norma jurídica y valores, apuntan a regular decisiones, contienen obligaciones y consecuencias sobre conductas particulares, pero la diferencia es que “las normas jurídicas se aplican del todo o nada y los valores no establecen consecuencias jurídicas que se sigan de modo automático” (Ibíd.).

La forma de nombrar a este conjunto de normas, principios, preceptos y castigos que regulan el orden comunitario en la vida de los pueblos indígenas de México varía. Autores como Nader (1998), Collier (1995), Sierra y Chenaut (1995), Barabas (2010), Quintal (2010), entre otros, se refieren a ellos como normas y valores de la comunidad, normas de la costumbre, valores y principios tradicionales, normatividad tradicional, principios normativos, costumbres comunales, sistema normativo tradicional, normatividad comunitaria, sistema de valores, valores del sistema normativo, mecanismos normativos, sistemas de normas y valores, valores morales comunitarios, norma y sistema de valores propios y finalmente, principios normativos.

En este trabajo me refiero a ellos como **Sistema Normativo**, y para definirlo parto de la propuesta de Quintal, Castilleja y Masferrer (2010) quienes entienden el sistema normativo

“Como un conjunto, más o menos coherente, de prescripciones implícitas o explícitas que guían la conducta de los miembros de una sociedad; además, constituyen elementos de juicio esgrimidos por los miembros de la misma, con el objeto de resolver conflictos, reestablecer el orden y conciliar a las partes en disputa. Éstos, apelan a la tradición y a la costumbre que, de manera recurrente, son consideradas como referentes culturales de identidad étnica” (Quintal, Castilleja y Masferrer, 2010:15-16).

Partiendo de esta definición, cuando me refiera a la normatividad ritual, a la festiva-patronal y a la conciliatoria, lo haré tomando en cuenta este conjunto de preceptos, prescripciones, valores, principios y sanciones<sup>3</sup> que regulan el comportamiento de los nunkinienses, resuelven conflictos y reestablecen el orden comunitario (entre los pobladores, entre éstos y los “dueños” y el santo patrono) y que son del conocimiento y aceptación de la mayoría de los miembros de la comunidad. Sobre la importancia de la costumbre en las resoluciones de conflictos, retomo los señalamientos de Quintal et al (2010), quienes apuntan que, cuando en las comunidades mayas peninsulares se intenta solucionar un conflicto, se invoca a la costumbre, entendida como un conocimiento arraigado en el pasado:

“...como una enseñanza del pasado que señala qué hacer y qué no, so pena de recibir un castigo por parte de la comunidad o de los *yumtsilo’ob*, los *báalamo’ob* y los *iik’o’ob*, entes que según la cosmovisión maya protegen el mundo y castigan a los irrespetuosos que cometen algún agravio o falta [...] Estas enseñanzas del pasado están fundamentadas en la norma, en la costumbre, y son más que leyes, pues no solamente regulan la vida comunal, sino que también son normas, sanciones, acuerdos y maneras de “arreglar” o “componer” la falta misma, que es entendida como un problema que rompe con la paz del pueblo y con el equilibrio comunal” (Quintal et al., 2010:281,284).

Sobre estas prescripciones, aquéllas que marcan lo que se debe hacer y lo que no, Barabas (2010) señala que son conocidas y aceptadas por la mayoría de los miembros de la sociedad, regulan la vida social y sancionan a todo aquel que atente contra ellas (Barabas 2010:72-73). Si partimos de los planteamientos de Esteban Krotz (1995), este sistema normativo pertenecería a la esfera jurídica, en cuanto que ésta se entiende como “el conjunto de elementos teóricos y prácticos, mediante los cuales en una sociedad dada se encuentran los conflictos socialmente relevantes y mediante los cuales se justifican las decisiones relacionadas con esos conflictos” (Krotz ,1995:248). Este autor menciona que esta definición permite que la esfera de lo jurídico se abra más allá de lo prescrito. Puede observarse que lo jurídico tiene que ver con valores aceptados como tales en y por una colectividad específica. En

---

<sup>3</sup> De aquí en adelante, al referirme a “sanción” esta deberá entenderse como “la reacción por parte de una sociedad o de un número considerable de sus miembros hacia formas de conducta que son así aprobadas (sanción positiva) o reprobadas (sanción negativa)” (Radcliffe-Brown, 1974:233).

Nunkiní, la normatividad y el orden jurídico garantizan ciertos valores y los hacen vigentes y expresan el consenso de una sociedad en una época determinada.

El sistema normativo maya nunkiniense, parte de esta costumbre, y como veremos en los capítulos de esta tesis, tanto en el ámbito ritual como en el de la fiesta patronal y en el ámbito del Juzgado de Conciliación, la mayoría de las veces, se acude a ella para solucionar los conflictos y restablecer el orden,

Esta división que he propuesto y que ya he señalado en esta introducción, más que separar, lo que busca es dar cuenta de la relación que existe entre ámbitos que podrían pensarse como separados y entre sistemas que, en apariencia, podrían incluso contraponerse. Así, los dueños y su espacio de acción no se contraponen con el del Santo Patrono, y en conjunto, estas entidades se vuelven “guardianes del orden comunitario”. Esto nos habla de la particular religiosidad nunkiniense, baste recordar aquel episodio de la epidemia de viruela<sup>4</sup> en donde, un santo español se aparece en los sueños de un *jmeen* para informarle que, la enfermedad, era un castigo enviado por los dueños del monte, pues por servir a los hacendados, los nunkinienses habían olvidado los rituales y ofrendas para esos *yumtsilo’ob*. En esta indicación, San Diego especifica que deberán construir un muñeco a tamaño natural encarnando a un español, mismo que deberá quemarse el día de la fiesta patronal y con este *k’eex* la epidemia desaparecería.

Estos componentes normativos, el valor de la palabra, el respeto, *k’eex* o intercambio, la responsabilidad y ayuda mutua o solidaridad son las cinco categorías de pensamiento que se encuentran presentes en los tres ámbitos y que, incluso, sustentan el discurso del Juez de Conciliación, quien, durante las audiencias apela a estas categorías para establecer acuerdos conciliatorios dejando en segundo término “lo que dice el manual de los jueces”. Cada una de estas categorías, se define en función y en relación con las otras y adquiere ciertas características según el ámbito. Así, por ejemplo, el valor de la palabra significa cumplir con lo que se promete al dueño, al santo y en el caso de las audiencias conciliatorias significa cumplir el acuerdo establecido entre las

---

<sup>4</sup> En los capítulos dos y cuatro se presenta la narración de este episodio.

partes. Pero, este cumplimiento denota responsabilidad que significa cumplir aquellos acuerdos y compromisos establecidos con los dueños, el santo y entre los hombres. La reciprocidad es una manifestación de respeto y responsabilidad, la ayuda mutua o solidaridad es la demostración de la responsabilidad y el respeto que se debe tener con los familiares y vecinos. Y todas estas categorías de pensamiento, estos sistemas de normas son la base de la costumbre.

Entonces, la propuesta es que estos tres sistemas normativos, basados en la costumbre, componen y sustentan la normatividad nunkiniense, en el entendido de que no pueden definirse de manera separada y un sistema sustenta y complementa al otro, incluso soportan y definen la normatividad conciliatoria.

Los planteamientos, propuestas, definiciones y análisis de Francisco López Bárcenas (2014),<sup>5</sup> Ella F. Quintal, Aida Castilleja y Elio Masferrer (2010),<sup>6</sup> Quintal et al (2010),<sup>7</sup> Alicia Barabas (2010)<sup>8</sup> y Esteban Krotz<sup>9</sup> me permitieron sentar las bases para poder entender y definir la normatividad maya nunkiniense y las características que esta adquiere en el ámbito ritual, en el de la fiesta patronal y en el Juzgado de Conciliación.

Cabe señalar que este trabajo también se ve influido por las recientes discusiones en la academia mexicana en el campo de la Antropología Jurídica<sup>10</sup> el ámbito de las cosmologías indígenas y el análisis del ritual.<sup>11</sup> Todas estos análisis y propuestas, me permitieron hablar de normas, valores, prescripciones y sanciones alejándome de aquellos planteamientos que dejan de lado esas otras formas de concebir y explicar el mundo y que reducen la normatividad indígena a meras “costumbres” como resabios de algo que ya fue

---

<sup>5</sup> “Normas y principios jurídicos entre los *ñuú savi*”.

<sup>6</sup> Introducción al volumen *Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*

<sup>7</sup> “De la costumbre al camino angosto: sistemas normativos y alternativas religiosas en la Península de Yucatán”

<sup>8</sup> “Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca”

<sup>9</sup> “Órdenes jurídicos, antropología del derecho, utopía: elementos para el estudio antropológico de lo jurídico”

<sup>10</sup> Entre los trabajos revisados se encuentran: Nader (1998), Collier (1973, 1995), Krotz (1995, 2001), Escalante (1994), Sierra (1995, 1996, 2011, 2004), Quintal et al (2010), Chenaut (1995, 2011), Gómez (2011).

<sup>11</sup> Para esta tesis revisé los trabajos de Broda (1991, 2001), Díaz (1998), Martínez (2007), Pitarch (1996, 2000, 2008).

o peor aún, que tildan de retrógradas, pasadas de moda y que atentan contra el Estado. Creo firmemente que, abordarlas desde la perspectiva que propongo, puede ayudar a la antropología a distanciarse del etnocentrismo de la ciencia, pues no existe una única manera de aplicar leyes, hacer justicia y resolver conflictos, lo que sucede en Nunkiní y en otras poblaciones indígenas en América, es un claro ejemplo de esta situación.

Las diversas investigaciones realizadas en Nunkiní por otros antropólogos también fueron de vital importancia para el desarrollo de esta tesis. Así, los trabajos realizados por Cessia Chuc (2003 y 2008) sobre los cambios en los rituales agrícolas nunkinienses me permitieron un panorama general sobre la situación agraria de esta población y el impacto que tuvieron los cambios en la tenencia de la tierra sobre los rituales y en la función de las deidades de raigambre prehispánica. Por otro lado, los trabajos de Carmen Orihuela (2009 y 2010) acerca de la concepción que los mayas de Nunkiní tienen de su territorio y las entidades sagradas que lo habitan, me permitieron establecer no sólo similitudes y diferencias entre su trabajo y el de Cessia Chuc, sino contrastar mis resultados con los suyos. Finalmente, los trabajos de investigación realizados por David de Ángel (2009, 2013, 2014, 2015) cuyo tema central gira en torno a la fiesta patronal y el papel de San Diego de Alcalá y el Caballero de Fuego en la religiosidad nunkiniense, así como la historia de los barrios de Nunkiní, me proporcionaron todos aquellos datos referentes a la fiesta patronal y al sistema religioso que caracteriza a esta población.

Todas estas investigaciones sirvieron para completar y contrastar toda la información que, durante estos años, había recopilado sobre Nunkiní. Las propuestas que consideré pertinentes las tomé para ampliar mi campo de análisis e interpretación.

Ahora bien, no habría podido aproximarme al tema de investigación sólo con las herramientas teóricas. El tipo de información que esta tesis contiene proviene también del trabajo de campo, fruto de largas estancias aplicando la etnografía como metodología. Este trabajo etnográfico es producto de interacciones en diferentes contextos y con diferentes personas. Las técnicas utilizadas para recabar la información etnográfica fueron la observación participante, las entrevistas abiertas, la fotografía, el video y el audio.

En el contexto ritual, los *jmeeno'ob*, fueron pieza clave. Fue a partir de sus discursos durante los diversos rituales a los que asistí y en los que participé, que pude identificar y caracterizar los componentes de la normatividad ritual maya nunkiniense. Poseedores de infinita paciencia y gran sabiduría, aceptaron responder mis preguntas durante los rituales y en diferentes momentos. A sugerencia de ellos, después de cada ritual tuvimos entre una y tres sesiones de “retroalimentación” en las que los especialistas me ayudaron con la traducción de aquellas oraciones, frases y discursos grabados emitidos en lengua maya. El proceso de redacción de esta tesis estuvo acompañado del “visto bueno” de estos especialistas, mantuve con ellos un constante diálogo. Acompañando la voz de los especialistas rituales se encuentra la de aquellos mayas de Nunkiní que participaron en el ritual y a quienes pude entrevistar antes, durante y después del ritual.

Algo parecido sucedió en el contexto del Juzgado de Conciliación. Durante la temporada de campo pude entrevistar a quienes habían sido jueces y quien ahora ocupa el cargo. En el caso del juez actual, éste me permitió revisar los archivos del juzgado y aproximarme a las audiencias. Debido a que en las audiencias solamente pueden estar los involucrados y en el afán de “ayudarme” a realizar mi trabajo, tanto el juez actual como algunos de los involucrados, me permitieron permanecer cerca del juzgado para poder observar y escuchar el desarrollo de la audiencia. Sentada en una banca cercana a la puerta del juzgado, pude observar cinco audiencias. Al término de cada una y cuando los involucrados se habían marchado, me reunía con el juez ese día y los siguientes para platicar sobre lo ocurrido y trabajar en la traducción de la audiencia. También tuve la oportunidad de entrevistar a algunas de las personas involucradas en las audiencias. La redacción de los capítulos correspondientes a la normatividad conciliatoria nunkiniense se realizó en un constante diálogo con estos garantes del orden comunitario

En el caso del ámbito de la fiesta patronal, la información que conforma el capítulo se obtuvo de diversos pobladores. Las entrevistas se realizaron a hombres, mujeres, adultos, jóvenes, ancianos y niños de diferentes sectores y barrios de la población. Asistí a las dos celebraciones que año con año se hacen en honor a San Diego de Alcalá y a la quema del Caballero de Fuego.

La observación participante y las entrevistas me permitieron obtener buena parte de la información que ahora presento. A lo largo de la tesis se combina la voz de los diferentes actores que participaron en esta investigación, quienes desde su contexto explican los componentes de esta normatividad maya nunkiniense.

Este trabajo no es un estudio de comunidad, si bien tomo como referencia el pueblo de Nunkiní, porque es la comunidad que mejor conozco y donde he realizado extenso trabajo de campo en los últimos trece años, durante estos años he logrado recopilar información de otras comunidades como Dzitbalché, Calkiní, Pucnachén, Tankuché, Santa Cruz Pueblo, Isla Arena, Tinun y San Antonio Sahcabchén en la zona de Camino Real, Campeche y en Oxkutzcab, Tixméuac y Tunkás en Yucatán; en Sisoguichi, Cuiteco, Ocoviachi y San José del Pinal, Chihuahua (norte de México), que incluiré cuando considere que es relevante, con el fin de enriquecer esta descripción.

A lo largo de este texto asumo que algunas de las conductas sociales de los nunkinienses obedecen a la norma jurídica mientras que otras se rigen por valores, principios, preceptos que son aceptados por sus pobladores como válidos para orientar y guiar su comportamiento. Y aquí debo aclarar que, el hecho de que los valores no tengan sanción como la tiene la norma jurídica, no los coloca en un nivel de inferioridad frente a ella y que, por el contrario, como apunta López Bárcenas (2014:43), muchos de esos valores resultan más obligatorios que aquellas normas cuya violación tiene una sanción, lo que nos lleva a sostener que ambos son importantes para la comunidad. En el caso de Nunkiní y de algunas otras comunidades vecinas, la religiosidad está presente en varios ámbitos de la vida comunitaria, entre ellos el ámbito jurídico.

## DE LOS CAPÍTULOS

Armar esta tesis ligando las diferentes temáticas y enlazando los diferentes ámbitos abordados no resultó una tarea fácil. Revisar una y otra vez los datos, la teoría y los objetivos no fue suficiente por lo que tuve que regresar a campo en varias ocasiones y releer mis datos a la luz no sólo del sol de Nunkiní, sino a los ojos de los especialistas rituales y los Jueces de Conciliación.

Poco a poco, fui armando este rompecabezas, completé las piezas faltantes y conseguí, al menos eso creo, encontrar la manera de enlazar estos ámbitos y la información que conforma cada capítulo. Así, cada capítulo está lleno de voces, de creencias, de pensamientos, de aseveraciones, de formas de ver y explicar el mundo.

Y como todo tiene un principio y un orden, esta tesis comienza con el primer capítulo en donde “presento” al pueblo de Nunkiní haciendo un recorrido general por su historia y los sucesos más relevantes. Después de este recorrido histórico presento al Nunkiní de hoy, tratando de dar un panorama de la vida actual.

El segundo capítulo gira en torno a la vida religiosa de Nunkiní. Presento un panorama general de la incesante vida ritual de este pueblo, sus creencias en torno a los dueños del monte, al santo patrono y la forma en la que ordenan y significan el mundo en el que viven. Este capítulo proporciona el contexto general en el que se ubican los dos primeros ámbitos normativos.

Partiendo del discurso de los especialistas rituales de Nunkiní, construyo el tercer capítulo cuyo objetivo es identificar y caracterizar el conjunto de normas y castigos que se articulan en el ámbito de los rituales de petición de permiso y agradecimiento, y al que denomino “ámbito ritual”. Para esto, divido el capítulo en dos secciones. En la primera, expongo información referente a los rituales que se realizan entre los mayas peninsulares, especialmente en Nunkiní. En la segunda sección presento datos etnográficos sobre los rituales observados, con énfasis en el discurso de los *jmeeno'ob* sobre la normatividad y los castigos que se ejecutan en este ámbito y, finalmente, cierro el capítulo

con la identificación de este conjunto de normas y puniciones propias de esta esfera ritual.

El conjunto de normas y castigos presentes en el ámbito de la fiesta patronal, constituye el tema central del cuarto capítulo. Para esto centro mi atención en la figura de San Diego de Alcalá y cuando sea necesario lo haré en su acompañante, el Caballero de Fuego. El capítulo se divide en tres partes. En la primera presento algunos aspectos sobre la figura de los santos católicos en el área maya enfatizando en las características de San Diego de Alcalá. En la segunda parte me enfoco en los “milagros” realizados por “el Jefe”, apelativo con el que se conoce a San Diego de Alcalá. Para esto parto de la riqueza de la tradición oral local, enfatizo en las normas y/o valores y en los castigos que se hicieron presentes en estas acciones portentosas. Finalmente, en la tercera y última parte del capítulo caracterizo los componentes de esta normatividad festiva-patronal maya nunkiniense, señalando su relación con la normatividad ritual.

En el quinto capítulo presento datos generales sobre la creación de los Juzgados de Conciliación en el estado de Campeche y el juzgado de Nunkiní. Abordo también el proceso de selección de cada uno de los jueces nunkinienses, la percepción que tuvieron sobre su trabajo, la justicia y el castigo y su discurso sobre los valores y conductas que deben seguir los nunkinienses.

El sexto y último capítulo aborda el discurso del Juez de Conciliación sobre el cumplimiento de las normas, su opinión sobre la ley, la justicia, los dueños del monte, el santo patrono y el castigo. El capítulo se divide en tres partes, en la primera enumero los principales problemas que el juez atiende cotidianamente en el juzgado; en la segunda parte describo las audiencias observadas. En su reseña es posible observar la forma de conciliar los conflictos así como su discurso sobre el orden comunitario, las normas y el castigo. Finalmente, en la tercera parte del capítulo presento algunas reflexiones sobre lo expresado por el juez, identificando el cuerpo de normas que se hacen presentes en este ámbito y su relación con la normatividad ritual y la normatividad festiva-patronal.

Esa tesis finaliza con las conclusiones, en donde presento mi propuesta para abordar el sistema normativo nunkiniense y las características de los componentes que lo conforman.

Para concluir esta introducción, si bien es cierto que, la información de los capítulos parte de los datos etnográficos y de la voz de los nunkinienses, lo escrito es de mi entera responsabilidad.

## LAS LETRAS DE LA ESCRITURA MAYA<sup>12</sup>

### **El cuadro consonántico**

El cuadro consonántico está formado por 20 fonemas o sonidos, incluyendo la r que solo se usa a nivel intermedio de palabra:

B, CH, CH', J, K, K', L, M, N, P, P', R, S, T, T', TS, TS', W, X, Y,

En el listado anterior podemos distinguir:

- 1) que existen consonantes que aparecen en pares, una sencilla y la otra glotalizada. Estas son: CH, CH', K, K', P, P', T, T', TS, TS'
- 2) No existe en maya yucateco las consonantes C, D, F, G, H, LL, Ñ, Q, V y Z.
- 3) Actualmente se está incorporando la consonante R, la cual se usa en muy pocas palabras y solo en posición intermedia de ellas, sustituyendo a la consonante l, y en algunos casos alternando con ella.

### **El cuadro vocálico**

Las vocales del maya yucateco son 25. Son las mismas 5 del español pero con 5 diferentes formas cada una:

- 1.- vocal corta, simple o sencilla, que se pronuncia en una sola emisión de voz,
- 2.- vocal larga, que se produce alargando el sonido sin cambiar la modulación,
- 3.- vocal larga con tono, se pronuncia alargando la vocal pero con mayor fuerza en la primera,
- 4.- vocal globalizada, el sonido se corta súbitamente por la glotis, y
- 5.- vocal rearticulada, se corta por la glotis y se repite la vocal provocando una especie de eco.

---

<sup>12</sup> Tomado de: *Normas de escritura para la lengua maya*, Fidencio Briceño Chel y Jerónimo Can Tec (coords.), Gobierno del Estado de Yucatán, Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA), Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), Primera Reimpresión INDEMAYA, 2015, Mérida, Yucatán, p. 179 y de Martín Briceño y Fidencio Briceño Chel. 2013. *Manual de Comunicación para Médicos. Español-Maya*. Mérida: UADY.

Tenemos entonces la siguiente clasificación de las vocales:

| CORTAS | LARGAS | CON TONO | REARTICULADAS | GLOTALIZADAS |
|--------|--------|----------|---------------|--------------|
| A      | AA     | ÁA       | A'A           | A'           |
| E      | EE     | ÉE       | E'E           | E'           |
| I      | II     | ÍI       | I'I           | I'           |
| O      | OO     | ÓO       | O'O           | O'           |
| U      | UU     | ÚU       | U'U           | U'           |

Esto es que en maya yucateco tanto la duración como la clausura glotal, y por supuesto, el tono, tiene valor significativo. Sin embargo, el maya yucateco, como toda lengua, en su realización espontánea y natural, adquiere una “musicalización” peculiar, de acuerdo con la situación lingüística en que es expresada, por una parte, y por otra, de acuerdo a las condiciones físicas y sociales y los hábitos personales del hablante, amén de los hábitos dialectales que le correspondan.

Pero a pesar de todo ello, la escritura intenta reflejar lo más fielmente posible los sonidos de la lengua maya y para efecto de su difusión, enseñanza, revaloración y respeto, se ha acordado estandarizar la escritura tratando de formalizarla basándose en reglas prácticas que incluyen aspectos tanto fonéticos como morfofonológicos.

### **La morfología o el cuerpo de la palabra**

La lengua maya tiene como base morfemas monosilábicos, es decir, palabras o elementos para la formación de las mismas que constan de una sola sílaba y que resisten el análisis morfológico. La lengua maya economiza vocales pero no llega a producir agrupamientos de consonantes demasiado complejos en una sola sílaba. Tampoco se da en la maya el agrupamiento de vocales y cada una de las que permite el hábito se vuelve eje de la sílaba.

De este modo, la lengua maya tiene generalmente sílabas constituidas por consonante-vocal-consonante (CVC), que a su vez son palabras con sentido, por ejemplo:

|              |         |
|--------------|---------|
| <b>Máak</b>  | persona |
| <b>Peek'</b> | perro   |
| <b>Miis</b>  | gato    |
| <b>Kool</b>  | milpa   |
| <b>Xuux</b>  | avispa  |

## La pluralización

En el maya yucateco para poder convertir una palabra singular en plural es necesario que a la palabra singular se le añada un sufijo que lo convierta en plural.

En el maya yucateco existen tres sufijos pluralizadores:

**-o'ob**, **-tak** y **-al**, de los cuales **-o'ob** es el que tiene un uso más generalizado y **-al** el que menos uso tiene.

### El sufijo pluralizador **-o'ob**.

El sufijo **-o'ob** es añadido a cualquier sustantivo singular que termine en consonante y de esa manera pluralizarlo, pero si el sustantivo termina en cierre glotal (') entonces se usara solamente **-ob**.

Ejemplos con **-o'ob**:

Sustantivo + pluralizador = plural

|                      |                  |            |
|----------------------|------------------|------------|
| <b>Máak + -o'ob</b>  | <b>Máako'ob</b>  | "Personas" |
| <b>Peek' + -o'ob</b> | <b>Peek'o'ob</b> | "Perros"   |

El pluralizador **-tak** (o **-tak + -o'ob**)

El sufijo **-tak** es añadido a cualquier adjetivo singular para convertirlo en plural.

Ejemplos con **-tak**:

Adjetivo + pluralizador = plural

|                    |                |         |
|--------------------|----------------|---------|
| <b>Chak + -tak</b> | <b>chaktak</b> | "Rojos" |
|--------------------|----------------|---------|

**Mejen + -tak      mejentak      “Pequeños”**

### **El pluralizador –ob**

El uso de este pluralizador está condicionado a la existencia de un cierre glotal al final de la palabra singular y para facilitar la pronunciación al pluralizarla, pues sería difícil pronunciar dos cierres glotáticos seguidos, lo cual sucedería si usáramos el pluralizador -o’ob.

Ejemplos con **–ob**:

Sustantivo + pluralizador = plural  
**Na’ + -ob      Na’ob      “Madres”**  
**Le’ + -ob      Le’ob      “Hojas”**

### **El orden de las palabras o sintaxis**

La lengua maya de la Península de Yucatán es de tipo sintético. Esto significa que usa formas complejas para expresar ideas también complejas. No hay artículos, ni género. No existe el modo infinitivo y muchos verbos parecen nombres y tienen la doble función.

Particularmente el orden en que se establecen las palabras en una frase, una oración o un discurso muestra también el orden en el pensamiento. La lengua maya muestra a nivel de frase que interesa más al hablante informar las características de lo señalado o lo expresado, por eso se coloca primero el adjetivo y luego el sustantivo en frases nominales simples.

Ejemplo:

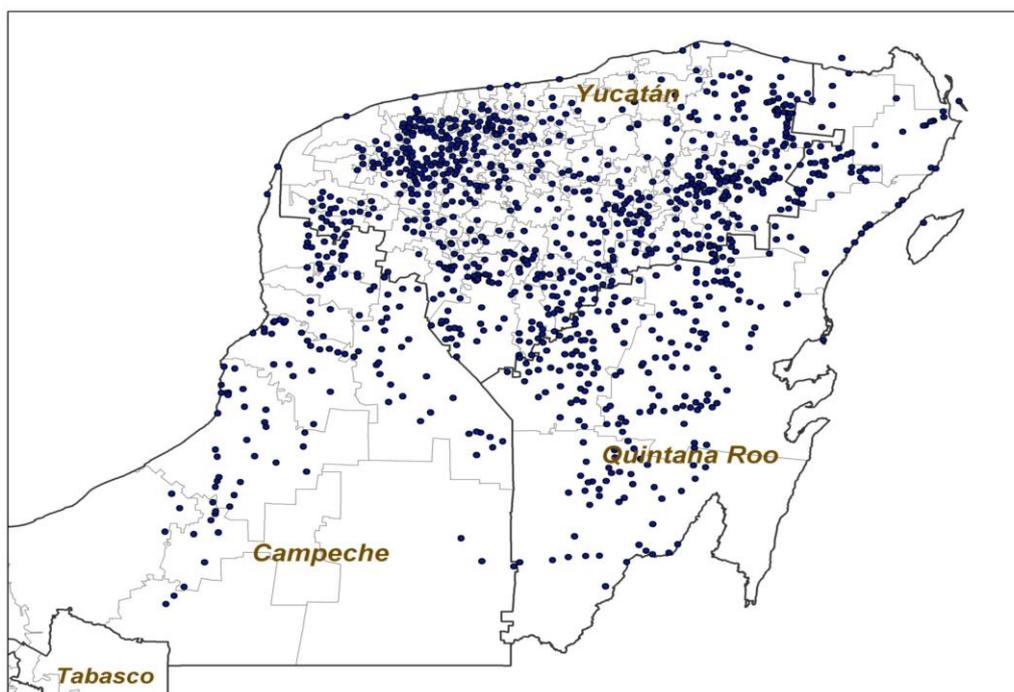
**Chak chi’ =      boca roja**  
**Bek’ech baak =      hueso delgado**

## CAPÍTULO 1. NUNKINI: EL LUGAR DEL PASO DEL SOL

“Aquí en el pueblo tenemos mucha historia, es grande Nunkiní, tiene mucho que contar”. Doña Margarita, Nunkiní, 2012.

### LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

Conformada por los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo y localizada en el sureste de México se encuentra la Península de Yucatán, lugar donde se asientan los mayas peninsulares. De acuerdo con los datos del Catálogo de Lenguas Indígenas elaborado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) publicado el 12 de enero de 2008, la lengua maya se reconoce como una sola en toda la Península con el nombre de *Maaya T'aan*.<sup>13</sup> De las 364 variantes lingüísticas en México, la lengua maya es la más hablada.



Mapa 1. Comunidades de hablantes de Maya Yukateko  
Fuente: Fidencio Briceño Chel, septiembre de 2015.

<sup>13</sup> Estos hablantes de maya yucateco residen en estos tres estados (Yucatán, Campeche y Quintana Roo), ciento veinte municipios, 4196 localidades (INALI, 2010).

En Yucatán, los maya hablantes representan el 99,8% del total de población de Hablantes de Lengua Indígena (HLI) de cinco años y más; en Quintana Roo constituyen el 90.77% del total de hablantes de lengua indígena de cinco años y más y en Campeche el 78.87% de la población total de hablantes de lenguas indígenas de cinco años y más (INEGI 2010). Más allá de lo que puedan representar estas cifras, la vigencia e importancia de la cultura maya trascienden números.

La presencia de los mayas peninsulares en la vida económica, política y religiosa en estos tres estados es clara, y en ocasiones, determinante. Como apunta Nancy Farris (1992), no falta quien diga “que los ‘transculturados’ fueron los hispanos y este profundo ‘anclaje histórico’ muestra importantes matices según el área donde se encuentren los pueblos y comunidades” (Farris, 1992: 9). Todo esto, de acuerdo con esta autora, ha llevado a diversos autores a aseverar que, “resulta impropio hablar de los mayas como si se tratara de una entidad amorfa y homogénea” (Farris, 1992: 9-10).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Vale la pena comentar que existe una división del territorio peninsular en regiones culturales. Varios autores coinciden en la forma de dividir el territorio. Aquí presento la propuesta de dos investigadores, cuyos trabajos son referencia obligada para todo aquel que quiera aproximarse al área de estudio. El primero es Mario H. Ruz (2002) en su obra *Los mayas peninsulares: un perfil sociodemográfico*, propone una división general de la Península de Yucatán en cinco grandes regiones. El mismo autor expone que, estas cinco regiones son susceptibles de dividirse en otras más. La primera región propuesta es la que Ruz denomina “la franja central” e incluye lo que él considera la “zona nuclear maya”. Abarca desde las poblaciones ubicadas en el corazón de la península y se extiende desde el noroccidente campechano hasta el centro quintanarroense. Aquí se localizaría la microrregión del Camino Real, en donde se ubica Nunkiní. La segunda región es la conocida como “Los Chenes” y abarca el 50% de los terrenos del oriente yucateco y comunidades de Quintana Roo. La tercera región es la Zona Henequenera y abarca el área norte -de la Península de Yucatán. La cuarta región corresponde a la Región Caribeña y se localiza en la costa quintanarroense. A la quinta región, Ruz la llama Región de Colonización y se localiza en el área de frontera selvática entre Campeche y Quintana Roo y finalmente la sexta y última región propuesta por este autor se denomina “los bastiones urbanos” y en esta se incluyen no sólo las capitales de los tres estados (Campeche, Mérida y Chetumal), también otras ciudades mayores y medianas como Cancún en Quintana Roo, Valladolid en el estado de Yucatán y Ciudad del Carmen en Campeche (Ruz, 2002:10-45).

La segunda propuesta es la de Ella F. Quintal (2003b) quien propone dividir el estado de Yucatán de la siguiente manera: zona ex – henequenera (noroeste de la Península de Yucatán); zona Puuc o Sierrita (sur del estado de Yucatán); zona oriente y zona norte o ganadera. Para Campeche propone la siguiente división: zona de Camino Real (camino que va de Mérida hacia Campeche); región de Los Ch’e’enes (localizada en el municipio de Hopelchen), zona norte, zona centro y finalmente la zona sur (Quintal, 2003b: 295-301).

## EL ESTADO DE CAMPECHE

Según el Censo de Población y vivienda del INEGI, en el año 2010, Campeche contaba con una población total de 822,441 habitantes, de los cuales 407,721 son hombres y 414,720 son mujeres.



Mapa 2. Localización del estado de Campeche. Mapa elaborado por Inés Maldonado, 2016.

Campeche está conformado por los municipios de Calkiní, Campeche, Champotón, Calakmul, Candelaria, Escárcega, El Carmen, Hopelchén, Hecelchakán, Palizada y Tenabo. Todo el estado ocupa una extensión de 51,833 kilómetros cuadrados y las lenguas que cuentan con un mayor número de hablantes son: el maya con un 78%, el chol con 11.3%, el tzeltal con 2.1%, el kanjobal con 1.7% y el mame con 1.1% del total de hablantes de lengua indígena (INEGI, 2010).



Mapa 3. Municipios de Campeche. Mapa elaborado por Inés Madonado, 2016.

De acuerdo con Gabriela Solís Robleda (2002), el estado se divide en las siguientes regiones:

- **Región de Camino Real:** está conformada por los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Tenabo. En esta zona se concentran pueblos históricos, muchos de ellos con origen prehispánico, Nunkiní es uno de ellos. Su economía se basa en la agricultura tradicional, siembra de hortalizas, frutales y venta de artesanías.
- **Región de Los Chenes:** se extiende sobre todo el municipio de Hopelchén y una parte de Campeche (Municipio). Su economía se basa en la agricultura tradicional y la explotación forestal.
- **Región de Champotón:** abarca el municipio del mismo nombre. Su economía se basa en la actividad pesquera y ganadera, cultivo intensivo de arroz y azúcar.
- **Región de Calakmul:** al igual que Champotón, esta región abarca el municipio del mismo nombre. A este municipio de reciente creación han llegado pobladores de otros estados mexicanos (Chiapas, Tabasco Veracruz).
- **Región del suroeste:** son los municipios de El Carmen, Palizada y Escárcega los que conforman esta región y su economía se basa en la actividad petrolera, seguida por la ganadería (Solís, 2002: 91).

Éstas son, a grandes rasgos, las regiones que conforman el estado de Campeche, como una manera de caracterizarlas y contextualizar el área de estudio. En la siguiente sección presento datos generales sobre la comunidad de Nunkiní.

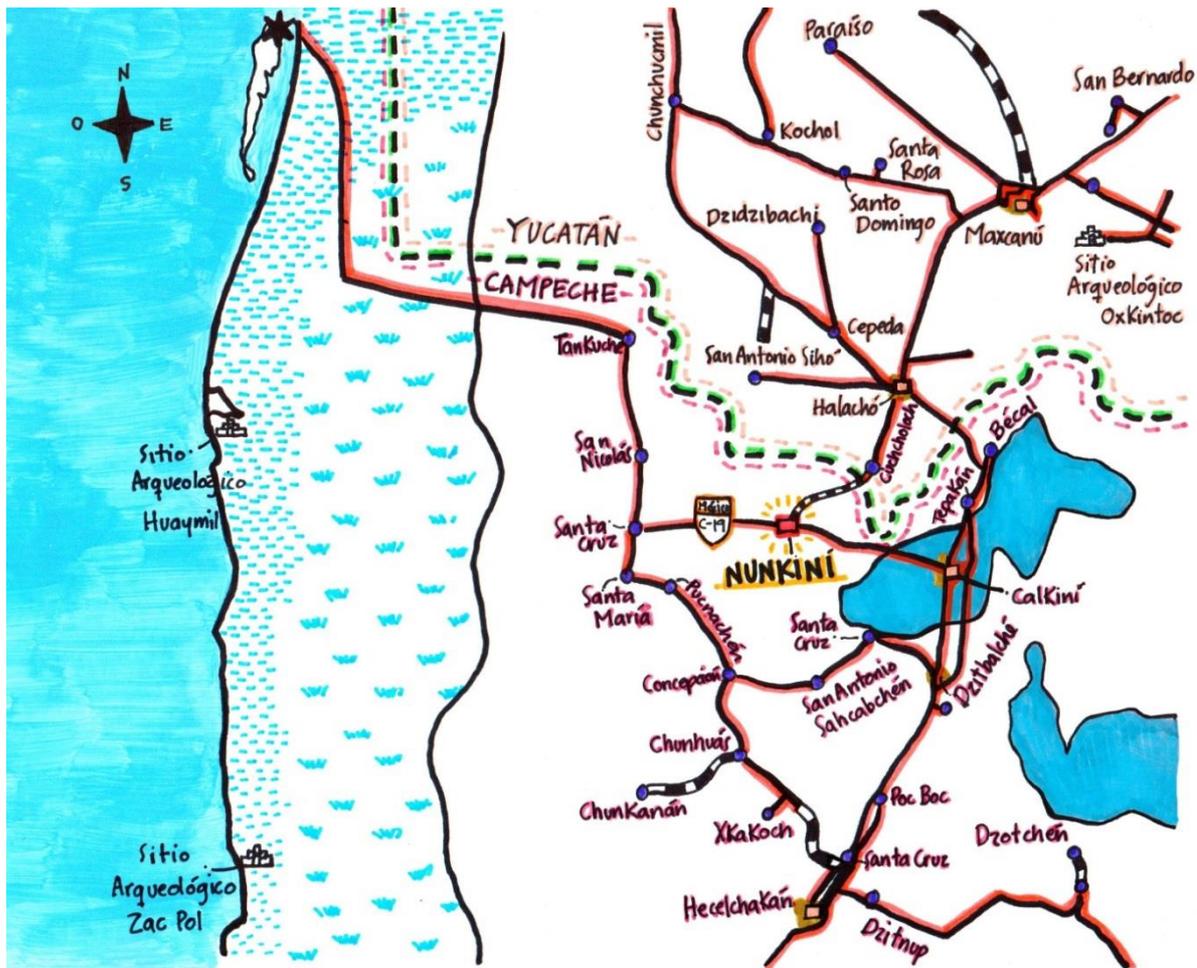
## NUNKINÍ: EL LUGAR “DONDE PASA EL SOL”

La Honorable Junta Municipal de Nunkiní<sup>15</sup> pertenece al municipio de Calkiní, el tercero más poblado del estado de Campeche. Se encuentra ubicado 10 kilómetros al poniente de la ciudad de Calkiní (cabecera municipal). Al norte

---

<sup>15</sup> Conocida también como H. Junta Municipal de Nunkiní. En adelante la citaré de forma abreviada, esto es, H. Junta Municipal.

colinda con el ejido de Cuch-holoch, Yucatán, al sur con Santa Cruz Pueblo y Concepción, Campeche; al este con Calkiní y al oeste con la ex-hacienda Santa Cruz, Campeche. Nunkiní ocupa el rango de “Sección Municipal” y de ella dependen poblaciones vecinas como el pueblo de Pucnachén y los ejidos de Santa Cruz, San Nicolás, Tankuché y Santa María.



Mapa 4. Nunkiní y sus alrededores. Mapa elaborado por Inés Maldonado, 2016.

Aunque el significado de la palabra Nunkiní no es preciso,<sup>16</sup> varios de los entrevistados coincidieron en que significa “Recorrido del Sol”, “El Paso del Sol” o “Camino del Sol”. Uno de los ancianos entrevistados comentó que el nombre original del pueblo era *Yumkin* o “Lugar del Sacerdote”, ya que en esta población había numerosos sacerdotes mayas. Posteriormente el nombre cambió a Nunkiní. Algunos de los entrevistados dijeron no saber la razón por la que el nombre del pueblo cambió a Nunkiní, otros más como don Agustín, un milpero de 89 años y doña Lupita, una madre de familia de 86 años, ambos nacidos en esta población, señalaron que posiblemente, el nombre cambió porque la lengua maya también fue transformándose con el tiempo. A esta explicación, don Agustín agrega que “seguramente cambió porque los españoles esos que llegaron hace muchos años no lo entendieron nuestra forma de hablar y lo cambiaron su forma de pronunciarlo y se quedó Nunkiní”. Sobre estas transformaciones en los nombres de las diversas poblaciones mayas peninsulares, Fidencio Briceño<sup>17</sup> indica que esto sucedió con frecuencia, situación que se refleja en los documentos coloniales.

Nunkiní, es un asentamiento añejo, cuya existencia data desde mucho tiempo antes del arribo de los españoles a tierras peninsulares (De Ángel, 2014:105). A pesar de que este poblado está construido sobre incontables restos arqueológicos que pertenecieron a la cultura maya prehispánica, no encontré información arqueológica publicada que, revelara la antigüedad del asentamiento. La investigación histórica sobre este período también es limitada, por lo que, como apuntan, Carmen Orihuela (2009) y Cessia Chuc (2003) solamente pueden realizarse algunas inferencias indirectas para conocer dicha historia.

Para aproximarse al origen de la población, Cessia Chuc (2003) se apoya en la historia del norte de la Península de Yucatán, específicamente al momento de la disolución política de *Mayapán* en el año 1441 a raíz de su destrucción y abandono, dando lugar a la consolidación de pequeñas provincias independientes (Chuc, 2003: 47). Nunkiní se encontraba bajo la tutela del *halach uinic* (verdadero hombre) que residía en el poblado de Calkiní,

---

<sup>16</sup> Alicia Gómez (2002) menciona que también es conocido como “Donde Nace el Sol”. Sobre el significado de Nunkiní véase también Chuc (2005).

<sup>17</sup> Comunicación personal, junio de 2016.

poblado ocupado por el linaje de los *Canul*,<sup>18</sup> considerada la capital de la provincia de los *Ah Canul*, tal y como en la actualidad ejerce el mismo status en el municipio que lleva su nombre (Orihuela y Rodríguez, 2009: 64; Chuc, 2003; De Ángel, 2014: 105; Quezada, 1993: 32, Okoshi, 2009: 13-18). Siguiendo en este tenor, si nos vamos a las fuentes coloniales, en el Códice de Calkiní, encontramos que hacia 1565, durante el periodo de desintegración de *Mayapán*, el linaje de los *Ah Canul* intentó tomar el núcleo del gobierno de Calkiní y sus alrededores, así que los *Canul* sometieron a Nunkiní, quedando Juan Canul como su *batab*.<sup>19</sup> Este personaje, según el destacado investigador mayista, Ramón Arzápalo (2007), escribió un documento en el que se registraron rezos y plegarias mayas llamado “El Ritual de los Bacabes”.

Carmen Orihuela y Roberto Rodríguez (2009), basándose en la temporalidad propuesta de sitios arqueológicos trabajados y cercanos a Nunkiní como Jaina y Uxmal, señalan que, probablemente, el área en que está ubicada Nunkiní estuviera poblada desde el periodo Clásico (Orihuela y Rodríguez, 2009: 64).

Esta gran cantidad de vestigios arqueológicos sobre los que está construido el pueblo de Nunkiní van desde basamentos de unidades habitacionales y grandes cuerpos arquitectónicos hasta materiales cerámicos y líticos de diferentes especies (Orihuela y Rodríguez, 2009: 65). Esta nutrida presencia de vestigios prehispánicos cubre, prácticamente, todo el territorio ejidal de Nunkiní, el pueblo (espacios residenciales), las parcelas de cultivo y el “monte” comunitario que lo rodea, del cual buena parte de la población obtiene su sustento (De Ángel, 2014: 105). En esta población no existe espacio habitado, trabajado o “salvaje” en el que no se puedan ubicar al menos uno o varios montículos con restos arqueológicos, no en vano los vecinos comentan que existen más de cincuenta montículos (Ibíd.).

Cabe señalar que, en Nunkiní, existen casas que están sobre los basamentos de construcciones prehispánicas, incluso, muy probablemente la

---

<sup>18</sup> Lorraine A. Williams (2006) apunta que los Canul fueron uno de los cuatro principales grupos de habla maya “desempeñando papeles claves” en la época prehispánica, antes del arribo de los españoles (Williams, 2006: 291).

<sup>19</sup> Para más información sobre la organización política y social de Calkiní a la llegada de los españoles, véase Tsubasa Okoshi (2006) y Arzápalo Marín (2007).

iglesia principal del pueblo se encuentra sobre uno de estos basamentos. Los restos arquitectónicos de basamentos piramidales sólo se encuentran en las afueras del pueblo, por ejemplo, el más famoso de ellos es el sitio llamado *Kanmayamúul*, ubicado unos cinco kilómetros al sur de la comunidad. Este consta de cuatro grandes edificaciones piramidales de veinte metros de altura y una base de dieciocho por veinte metros aproximadamente; una quinta de menor tamaño de cerca de quince metros de alto y una base de trece metros por lado (Orihuela y Rodríguez, 2009: 66).

El constante interactuar de los nunkinienses con estos vestigios prehispánicos ha provocado cierta familiaridad de los pobladores hacia estas antiguas construcciones y puede observarse, por ejemplo, en el hecho de que la gran mayoría de estas elevaciones llamadas también *múulo'ob*<sup>20</sup> o *ka'ao'ob*<sup>21</sup> poseen un nombre específico que es reconocido por la inmensa mayoría de los nunkinienses (De Ángel, 2014: 105). A decir de don Luisito, un milpero maya nunkiniense de 81 años de edad, cuya vida ha dedicado a la siembra y cultivo de maíz, esos *múulo'ob* “tienen sus nombres muy antiguos, nadie lo sabe quién les puso esos nombres, nadie lo sabe”.

Sobre el nombre y significado que los nunkinienses otorgan a estos vestigios arqueológicos, vale la pena detenerse. Los habitantes de esta población emplean indistintamente los vocablos *múul* o *ka'ká* para nombrar genéricamente a estas elevaciones artificiales de terreno. Al expresarse en castellano utilizan alternativamente términos como “cerro”, “cerrito”, “montículo”, “ruinas”, pero sin duda, el más empleado por los mayas de Nunkiní es *cuyo*<sup>22</sup> (De Ángel, 2014: 102). Esta palabra es el resultado de la castellanización del vocablo maya *k'uuo'ob*, plural de *k'uu*. Según el *Calepino de Motul*, elaborado a finales del siglo XVI por fray Antonio de Ciudad Real, esta palabra refiere tanto a lo “sagrado” como a la “divinidad”. Algo parecido

---

<sup>20</sup> *Mul* significa “montón grande de piedras”, “cerro hecho a mano”, “cerro natural”, “montículo”, “colina. Pero también alude a “cosa hecha o que es de comunidad o de común”, “cosa hecha de comunidad” (Barrera Vásquez, 1980:538). La partícula *o'ob* se usa para pluralizar en lengua maya.

<sup>21</sup> Don Juan, milpero de 90 años, oriundo de Nunkiní me explicó que *ka'ka'* significa cerro, pero estas elevaciones están formadas por “muchas de esas piedras que están labradas, esas que hicieron los antiguos, las que están en las ruinas y tienen sus dibujos hechos en la piedra”.

<sup>22</sup> Escribo “cuyo” en cursivas pues es una palabra que, aunque ha sido castellanizada, tiene su origen en el término maya *k'uu*.

ocurre con el *Diccionario Maya Cordemex* de Alfredo Barrera Vásquez (1980), quien refiere que tanto el vocablo *k'u* y su derivada *k'u'il* remiten no sólo a Dios y a deidad de forma indistinta, sino también a aquellas casa y templos en los que se adoraban estos dioses, incluyendo las pirámides antiguas, los templos y adoratorios (Barrera Vásquez, 1980: 416). En este tenor, Cristina Álvarez, en el volumen III del *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* (1997) señala que la palabra *ku*, en la época colonial, era usada por los mayas para referirse a “Dios” y “a las pirámides antiguas o lugares de adoración de los indios gentiles” (Álvarez, 1997: 583).

Los nombres de estos *cuyos* tienen relación con algún rasgo particular del entorno natural que rodea a dicho montículo. Por ejemplo, doña Luisa, habitante nunkiniense de 75 años de edad me explicó que uno de estos “*múulo'ob* se llama *Kaká na'axan*”, su significado alude al lugar donde crece el guano, especificando que sobre el *cuyo* crece esta variedad de palma. Otro recibe el nombre *Kanmayamúul* o “cuatro cerros” porque, como ella expone, “en ese lugar están levantados esos cuatro cerros”. *Kaká pak'al* y *chéel pak* son otros dos cerros, en donde el primer nombre puede traducirse como “naranja agria” y el segundo significa “pared de arcoíris”, pues “en una de las paredes de ese *cuyo* se pueden ver los colores, quedan restos de los colores que tenía en los tiempos de los antiguos”.

La mayoría de los pobladores hace referencia a estos *cuyos* para ubicarse o para explicar a los vecinos hacia donde queda su milpa o parcela. Los cazadores suelen usarlos para indicar lugares de partida o reunión cuando realizan alguna batida. Conocer los nombres y su ubicación les permite informar a los demás el lugar en el que planean adentrarse para cazar venado. Además de estos usos que le dan a los *cuyos*, estos vestigios prehispánicos son reverenciados, respetados y temidos pues en ellos, moran todas aquellas entidades poderosas que conforman el panteón nunkiniense, y que son conocidos como *yumtsilo'ob* o “dueños”.

El origen que los mayas de Nunkiní atribuyen a estos “dueños o señores” se encuentra profundamente enraizado con un pasado muy remoto, de carácter mítico. Algunos de los pobladores de Nunkiní refieren que fueron los *p'uso'ob*, seres de baja estatura o enanos, jorobados y torpes, pero

poseedores de una gran habilidad para construir grandes edificios, quienes construyeron “las grandes pirámides” que se encuentran en Nunkiní. Estos seres fueron destruidos por un diluvio y vivieron antes de la humanidad actual (Cf. Orihuela y Rodríguez 2009, De Ángel, 2014). Como se expone en los capítulos dos y tres de este trabajo, en la cosmovisión de los mayas peninsulares, como en muchas otras poblaciones indígenas a lo largo y ancho del Continente Americano, todo lo que existe sobre la tierra posee un dueño.

En las siguientes líneas se presentan los eventos que marcaron la historia moderna del pueblo de Nunkiní. Sucesos que se encuentran presentes en la memoria histórica del pueblo y que contribuyeron a la conformación ideológica e identitaria de la comunidad. Mucho del discurso sobre el deber ser, el valor de la palabra, el respeto, las peticiones de permiso y la reciprocidad, así como la vida ritual, jurídica y católica de esta población pueden comprenderse a partir de estos sucesos.

El primero fue la vida de los mayas nunkinienses en las haciendas entre 1750 y 1800, el segundo versa sobre la llegada del socialismo entre 1915 y 1920 y finalmente “la matanza de los macheteros”, perpetrada el 24 de junio de 1932 (Cen y Quintal, 2009).

## NUNKINÍ Y LA VIDA EN LAS HACIENDAS

El sistema de encomiendas colonial consistió en dotar de una porción de tierras, incluyendo a la población que las habitaba, a los conquistadores. Así, los indígenas trabajaban para el encomendero y a cambio, como menciona Juan J. Bolívar (1996), los indígenas recibían protección y la enseñanza católica y también se les “prestaba” una porción de tierra para trabajar (Bolívar, 1996: 54).

En su trabajo *La frontera sureste de la Nueva España*, Peter Gerhard (1991), refiere que, según las fuentes

Nunkiní al igual que otras comunidades fueron encomendadas a Jorge Hernández en el año 1543. Estas mismas encomiendas fueron reasignadas a Francisco Quiroz y finalmente, antes de 1606, pasaron a la corona. (Gerard, 1991: 73)

Algunas haciendas incrementaron su producción y ejercieron un control económico completo. De esta forma, como apunta Carmen Orihuela (2010) la hacienda se convirtió en la casa principal del encomendero y en el caso de Nunikiní, en el siglo XVII, el beneficiario fue Juan Gutiérrez de Cosgaya (Orihuela, 2010: 68).

Los criollos españoles continuaron buscando tierras en comunidades mayas para fomentar haciendas y ranchos ganaderos, así despojaron a los indígenas de sus terrenos ya que los consideraron terrenos baldíos, cuando en realidad tenían dueño. Al ser despojados de sus tierras los mayas se vieron obligados a trabajar para los hacendados y se creó una extensa servidumbre para el trabajo hacendario (Orihuela, 2010:69). Una parte del territorio de Nunikiní fue tomado como terreno baldío en donde se establecieron las haciendas de Santa María, Pucnachén, Concepción, San Nicolás, Tankuché y Santa Cruz (Orihuela, 2010:70).

En ese entonces los pobladores trabajaron sus propias milpas, pero otros se emplearon temporalmente en haciendas cercanas. Durante muchos años los encomenderos continuaron explotando la fuerza de trabajo indígena y los recursos naturales que tuvieron a la mano.

Para el siglo XIX, el auge del cultivo del henequén (*Agave fourcroydes*) representó enormes ganancias para las haciendas que lo sembraban, no en balde se le llamó el “oro verde”. Este despunte económico provocó un cambio en las prácticas agrícolas ancestrales, pues prácticamente fueron obligados a sembrar henequén y el cultivo del maíz se vio desplazado. La explotación continuó y los patrones de las haciendas o *ts'uulo'ob*<sup>23</sup> eran vistos como personas de gran poder e incluso debían inclinar la cabeza ante ellos. La prosperidad de las haciendas estaba basada en el trabajo de los indígenas,

---

<sup>23</sup> Ella F. Quintal (2005) apunta que “los mayas llamaron *ts'uulo'ob* (extranjeros) a los españoles desde el momento del contacto (Quintal, 2005:312). Esta forma de llamar a “los otros” ya había sido usada por los mayas, la población “nativa” de Yucatán, cuando durante el Posclásico llegaron los *xíues* procedentes del poniente, presumiblemente del centro de México (Ibíd.). La misma autora señala también que, muy probablemente desde esa época se señalaba a un grupo no sólo de extranjeros sino también provisto de poder, invasor. Llamaron también a los españoles *españoleso'ob*, *cristianoso'ob*, *sac wiiniko'ob* (hombres blancos), *chac wiiniko'ob* (hombres rojos). Con el tiempo *ts'uul* devino en el nombre de la etnia dominante de la Colonia y después para los dueños de las haciendas (la llamada Casta Divina) y habitantes blancos de las ciudades y villas de Yucatán y Campeche. Se considera que los *ts'uulo'ob* son patrones, poderosos, blancos, ricos y tienen “buenos apellidos” (Ibíd.).

quienes eran tratados con hostilidad, crueldad y eran víctimas de violencia física (azotes).

Algunos nunkinienses mantienen vivo el recuerdo de ese maltrato y es por eso que lo nombraron la “época de esclavitud”, “el tiempo de la esclavitud”, “el tiempo de los esclavos”. Al respecto, don Pedro, milpero nunkiniense de 87 años, comentó que sus abuelos y los “papás de mis abuelos” trabajaron en las haciendas cercanas a Nunkiní. En su relato, don Pedro recordó con cierta amargura, la vida que sus antecesores llevaron, el maltrato físico y la explotación que sus familiares sufrieron durante ese periodo, de ahí que se refieran a este período de tiempo como “la época de la esclavitud”. Así lo narró el entrevistado:

“En ese tiempo los dueños eran malos, le pegaban sus azotes a todos, no los dejaban descansar, nadie tenía derecho de nada, nada. Sólo su voluntad de ellos se hacía. Trataban a sus empleados peor que animales, eso eran mis familiares, esclavos”.

La explotación y maltrato que recibieron los indígenas por parte de los dueños de estancias y haciendas desde el siglo XVI y hasta finales del XVIII han sido documentados por diversos historiadores. Entre estas obras encontramos *Breve historia de Yucatán de Sergio Quezada* (2001), *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán 1715-1915* de Pedro Bracamonte y Sosa (1994) y *La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia* de Robert Patch (1976).

Los mayas que habitaban en ese entonces el pueblo de Nunkiní, trabajaron en las haciendas de los alrededores o rentaron tierras a los dueños de las haciendas para poder cultivarlas. Aquellos que estaban fuera del control político de los hacendados gozaron de cierta libertad y esta fue determinante en la violenta rebelión de estos pobladores en contra de la opresión de los hacendados y las autoridades militares.

Con el establecimiento de las haciendas, los nunkinienses entraron en contacto con todas aquellas actividades festivas y religiosas que los dueños de estas promovieron, al mismo tiempo que los encargados de impulsar la fe católica se dieron a la tarea de fomentar entre la población, el abandono de sus antiguas creencias, especialmente el de sus diversos rituales. A pesar de los intentos por desacreditar el papel de los *jmeeno'ob* o especialistas rituales,

estos continuaron siendo importantes para la vida comunitaria, especialmente para la vida ritual. La figura del santo patrono se convirtió en uno de los ejes religiosos más importante de los nunkinienses como se explica más adelante y lejos de separar el ámbito de las “antiguas creencias” y la fe católica, los pobladores las adaptaron a su vida ritual (Cf. Chuc 2008, Orihuela 2010, De Ángel 2013)

## LOS SUCESOS DEL SIGLO XX

He planteado a vuela pluma uno de los tres sucesos que marcaron la vida de los nunkinienses, el establecimiento de las encomiendas y su vida en las haciendas. En las siguientes líneas presento, *grosso modo*, el segundo evento histórico, la llegada del socialismo a Campeche. Antes de continuar con estos eventos, me detengo para explicar brevemente la división del pueblo de Nunkiní en dos barrios, el del norte y el del sur, de esta manera podremos comprender mejor los acontecimientos ocurridos en esos tiempos del socialismo (Cf. Orihuela, 2010; De Ángel, 2013; Abud, 1991).

El histórico antagonismo que existió en el pasado, entre el norte o Barrio de San Román y el sur o Gato Negro, de la población de Nunkiní ha quedado grabada, como afirma David De Ángel (2013), “a sangre y fuego en la tradición oral de Nunkiní” (De Ángel, 2013: 412). Sobre la fecha en la que comenzó esta rivalidad no se tiene un dato exacto. Al preguntar sobre esta parte de la historia del pueblo, algunas personas me comentaron que ese antagonismo ya existía desde antes de la llegada de los españoles y otros dicen que fue hace poco más de un siglo.

En la primera versión, algunos pobladores mencionaron que los aztecas llegaron a Nunkiní y se asentaron en el sur del pueblo ya que en el norte de éste vivían los naturales del lugar. Los entrevistados comentaron que ambos grupos evitaron casarse entre sí y cada quien vivía “en su lado del pueblo”. Don José Ac, quien fuera el primer Juez de Conciliación del pueblo, señaló que desde entonces “la cosa quedó dividida para siempre en Nunkiní”. Tal fue la división que, existieron y aún existen en la comunidad, dos cementerios, uno en el lado sur y otro en el norte.

En la segunda versión, los entrevistados situaron esta división en “la época de la esclavitud” esto es, en el periodo de las haciendas, a principios del siglo pasado.<sup>24</sup> Esta narración alude a un componente en el que la clase y la etnia fueron los detonantes de tal división. Tenemos entonces que, en el sur residían aquellas familias cuyos apellidos eran de origen español, como los Suárez, los Gamboa, los Flores, los Pinto y los Ávila, familias conocidas como “las ricas del pueblo” y considerados “los caciques del pueblo” pues tenían poder político y económico en Nunkiní, señalaron algunos pobladores.

Por otro lado, en el sur de la población vivía la “gente pobre”, según los entrevistados, estos fueron los milperos, los peones asalariados que trabajaban en las haciendas de los alrededores, todos ellos hablantes de lengua maya. Según los informantes, estos se cansaron de los abusos y explotación que sufrían de manos de los caciques del pueblo, dando lugar a una lucha entre ambos grupos que, poco a poco, señalan, “subió de intensidad”, tornándose más violenta.

Una tercera versión, explica que esta división fue el resultado de un enfrentamiento entre familias poderosas del norte y del sur, ambas buscando el poder y el control político de Nunkiní. En ese ambiente político, llegó a Nunkiní el socialismo cuya cabeza era Felipe Carrillo Puerto, quien fuera gobernador del Estado de Yucatán en la segunda década del siglo XX, en un contexto postrevolucionario. En sus proclamas, este líder se posicionaba en contra de los privilegios de los ricos caciques, principalmente aquellos cuyos apellidos eran hispanos. Cuando los nunkinienses escucharon su discurso por primera vez “en el barrio de San Román, decidieron fundar, en ese mismo barrio, una de las muchas ligas de resistencia socialista que se popularizaron por toda la Península de Yucatán durante los años veinte” (De Ángel, 2013:415; Cf. Abud 1991).

---

<sup>24</sup> Como señalé anteriormente, Robert Patch (1976) subraya que “la época de las haciendas” se situó entre 1750 y 1890. Los entrevistados señalaron que “la época de la esclavitud en las haciendas” fue a principios del siglo pasado, posiblemente ellos se refieran a la etapa final de la vida de las haciendas. Hay que aclarar que ellos no siempre señalan fechas exactas y su datos pueden no coincidir con la información que los historiadores proporcionan y eso no significa que los datos que los pobladores mencionan sean falsos o estén errados. Simplemente la visión que tienen sobre la temporalidad de los sucesos es diferente a la de un historiador que se vale de documentos escritos, mientras que los pobladores hacen uso de la historia oral, de la memoria histórica del pueblo, esa que se transmite de generación en generación.

En ese contexto político, la gente de Nunkiní se encontraba dividida entre aquellos que simpatizaban con las ideas liberales y los que seguían la línea de los conservadores. Todas las personas que formaron la Liga de Resistencia Socialista de San Román recibieron el apelativo de “los rojistas” y sus opositores del sur se organizaron en otro grupo que se denominó “los verdistas”. Para distinguirse, los miembros de uno u otro grupo portaban en sus camisas cintas de color verde o rojo.<sup>25</sup> El encuentro entre adversarios casi siempre terminaba en golpes (De Ángel, 2013: 415).

Los nunkinienses con mayor edad, comentaron que en ese tiempo de tanta violencia, numerosas casas fueron incendiadas tanto en el norte como en el sur de Nunkiní y muchas familias optaron por huir del lugar durante la noche para buscar refugio sin ser vistos. Esta rivalidad alcanzó tales niveles que las mujeres sólo podían contraer matrimonio con los hombres de su mismo barrio, incluso portaban lazos de color verde o rojo en sus hipiles según el barrio al que pertenecían.

La violencia que existió entre los “chakistas” y los “verdistas” culminó con el asesinato de un grupo de personas, en junio de 1932, que se encontraban encarceladas, en su mayoría integrantes de “los Suárez”, una de las familias más poderosas de Nunkiní y miembros de otras como “los Gamboa” y “los Pinto”. A este asesinato se le conoce como “la matanza de los macheteros” (Cen y Quintal, 2009; Orihuela, 2010; De Ángel, 2013).

Las versiones en torno al suceso varían, algunos dijeron que los Suárez “eran una familia que abusaba de su poder” pues encerraban a los pobladores sin razón alguna para posteriormente abusar físicamente de las esposas sin que estas tuvieran quien las defendiera. Otros pobladores mencionaron que “no sólo violaban a las mujeres y encarcelaban a los vecinos” sin aparente justificación, sino que también quemaban las viviendas.

Por otro lado, algunos nunkinienses, especialmente aquellos que provienen de las familias de los asesinados, argumentaron que la matanza, estuvo organizada por un conjunto de personas que envidiaban la posición que tenían “los Suárez” en el pueblo, ya que formaban una familia de exitosos

---

<sup>25</sup> A los “rojistas” también se los conocía como *chakistas*, que viene de *chak* que en lengua maya significa rojo.

comerciantes. Uno de estos familiares, comentó que “siempre fueron buenos con los que no tenían dinero para pagarles las cosas que les compraban”.

Una vez que “los Suárez” fueron encarcelados, un grupo de hombres armados con machetes y con la cabeza cubierta con costales de henequén<sup>26</sup> llegó al lugar y se introdujeron en la cárcel para descuartizarlos. En torno a este hecho las opiniones se dividen, por un lado se comenta que solamente les cortaron las orejas y posteriormente las exhibieron en la cantina del pueblo, y por el otro se dice, que les cortaron los genitales y los clavaron en las puertas de los domicilios de los asesinados para exhibirlos después de muertos, como violadores. Finalmente, algunos señalaron que, fueron “descuartizados, completamente cortados quedaron, separaron todas las partes de sus cuerpos”. Todas las narraciones coinciden en que los responsables de esta matanza fueron los “rojistas”. Ninguno de los entrevistados dijo saber el nombre de los culpables de tan sangriento suceso pues tenían la cara cubierta. Ante esta situación varias familias huyeron de Nunkiní hacia los pueblos de Calkiní, Dzitbalché y algunas otras a Mérida.

Una revisión de la hemerografía de la época, remite, efectivamente, a un acontecimiento sangriento que bien podría llamarse “la noche de San Juan” de los nunkinienses (Cen y Quintal, 2009: 339). La nota periodística, procedente de Calkiní el 25 de junio de 1932 dice:

...se sabe que anoche en el pueblo de Nunkiní, ubicado a 10 kilómetros de ésta y perteneciente al municipio fueron horriblemente asesinados a machetazos los señores Hernán Reyes Ancona, Avelino Puga, Felipe Suárez Flores y los hermanos Felipe, Alonso y Argimiro Suárez Gamboa. Se ignora quiénes fueron los autores y qué móviles los impulsaron a cometer tan horrendos crímenes (*Diario del Sureste*, 1932, Cen y Quintal 2009: 339).

Al día siguiente, continúa el relato de los sucesos:

...las víctimas fueron halladas horriblemente macheteadas en la cárcel pública de la población (*Diario del Sureste*, 1932; Cen y Quintal 2009: 339).

---

<sup>26</sup> El henequén *Agave fourcroydes*, pertenece al género de los agaves. Originario de Yucatán y también es llamado *Kí*. Sus usos son diversos y con las fibras de este agave se fabricaban, principalmente, sogas, costales e hilos aunque también se elaboran tapetes, hamacas y recientemente se elaboró un licor llamado “licor de henequén”. Se le conoce también como fibra de Sisal.

La nota agrega que los detenidos como presuntos responsables fueron el presidente municipal y otras autoridades. Todos los detenidos tenían apellido maya. A raíz de esto, la gente de los alrededores comenzó a llamar a los nunkinienses como “macheteros”, lo que representó una ofensa para muchos. Es posible que los nunkinienses de la época, sí conocieran los aspectos más relevantes del crimen, pero hoy, en aras de la paz comunitaria se proclama que la identidad de los perpetradores de los hechos violentos permaneció sin identificar (Cen y Quintal, 2009: 340-341).

Según la tradición oral, el castigo que San Diego de Alcalá, santo patrono del pueblo, impuso a los perpetradores de tan violento acto, fue tal que enfermaron hasta la muerte, incluso se dice que las almas de los difuntos regresaron a cobrar venganza.

Con la llegada del Ejército Federal a Nunkiní se puso fin a la violencia y muchos de los “chakistas” salieron huyendo para evitar ser encarcelados. Los hacendados de Nunkiní huyeron a Calkiní. Uno de ellos, don Sixto García, dueño de varias haciendas en el norte de Campeche e importante figura, abandonó sus propiedades y huyó a Cuba entre 1932 y 1933. Fue una época de cambios sociales, algunos habitantes de Nunkiní no regresaron al pueblo, otros retomaron el cultivo del maíz y otros más se emplearon en las haciendas que todavía funcionaban.

Algunos pobladores continuaron con sus rituales agrícolas, aunque la división barrial continuaba, no se volvieron a perpetrar actos de violencia como los sucedidos. Los entrevistados señalaron que este suceso marcó la vida de todos los pobladores transformando la dinámica social de la comunidad. Esta matanza como dice don Juanito, un milpero-parcelero de 75 años de edad y quien tenía nueve años cuando se registraron dichos eventos, señaló que esa parte de la historia de Nunkiní “es muy fea y da vergüenza” porque evidenció los graves problemas y las situaciones de abuso que se vivían en esos momentos. Indicó que la violencia nunca es buena y que en esa época, todos llegaron a “su límite y ya nada les importó, por eso mataron a esas personas”.

Algunos de sus recuerdos vinieron a su memoria durante la entrevista, y mencionó que, vagamente, recordaba la movilización de los pobladores, un constante ir y venir de personas y autoridades. Señaló también, que recordaba que su madre y su padre lo mantuvieron a él y a su hermano “encerrados en la

casa, sin permiso de salir en la calle”. Por otro lado, señaló que “esa matanza puso alerta a la autoridad porque los que estaban en el poder abusaron”, desde ese momento los habitantes, según don Juanito, se dieron cuenta de que esas actitudes de abuso tienen consecuencias fatales y que dicho acto podía tomarse como un castigo por no acatar las leyes y olvidar el respeto hacia los demás. Para el entrevistado, la dinámica cotidiana del pueblo cambió y los problemas trataron de resolverse sin recurrir a la violencia, así lo narró:

“Las personas cambiaron, el pueblo cambió así, ya no fue el mismo de antes, no señor. No estuvo bien eso que pasó, por eso lo pienso así que todo lo que pasó en este pueblo fue un castigo porque lo hicimos las cosas mal, puro pelear hacíamos y eso no está bien. De poco en poco la gente lo fue entendiendo así y más calmados estuvimos todos, lo sembramos maíz, la sandía, había su ganado. Fue diferente todo después de esa época” (Entrevista realizada a don Juanito, 5 enero 2013, Nunkiní).

Con el paso de los años se crearon cinco barrios más y las viejas rencillas entre los dos antiguos barrios solamente salían a flote en la temporada de carnaval. Durante “las fiestas de la carne”, las comparsas del norte y del sur compiten por ocupar el primer lugar en las celebraciones del sábado de bando, donde los grupos de “osos” de estos barrios, de vez en cuando, aprovechan el amparo del anonimato para saldar viejas rencillas. Podría decirse que esta fiesta es el último reducto en el que los habitantes de estos dos primeros barrios resuelven sus diferencias (Quintal y Cen, 2009; De Ángel, 2013; Quintal et al., 2015b).

Como ya señalé, hasta hace algunos años, los barrios de San Román y “El Gato Negro” celebraban por separado su carnaval y recorrían sólo el territorio de sus barrios. Con el paso del tiempo y el crecimiento de la población, las rivalidades entre estos dos barrios se atenuaron y gracias a la iniciativa de un maestro, quien en ese momento era el presidente de la Honorable Junta Municipal, se hizo un solo carnaval, esto fue en los años noventa del siglo pasado, según comentan (Cen y Quintal, 2009:343). Actualmente participan todos los barrios de Nunkiní y los “grupos de osos” recorren libremente todo el pueblo e incluso, el día de la coronación de los reyes del carnaval, llegan comparsas invitadas de los pueblos vecinos.

Los sucesos violentos ocurridos en el pasado, continúan en la memoria de los pobladores, aunque no siempre se habla de ellos y cuando esto ocurre, el tono de voz de quien habla cambia y el rostro se torna serio. En una ocasión, platicando con don Felipe, un nunkiniense de 78 años, jubilado, me comentó que la historia de Nunkiní era “vergonzosa y sangrienta” pues la matanza sólo evidenció el total desorden y caos en el que vivía la comunidad, la falta de autoridad, de respeto entre los pobladores, el abuso de poder y la discriminación que sufrían todos aquellos cuyos apellidos eran mayas. Don Felipe me explicó que después de esos asesinatos la vida en el pueblo cambió, pues con el paso de los años y con mucho esfuerzo por parte de los pobladores y las autoridades, la vida comunitaria fue transformándose. Las autoridades intentaron dialogar más con la comunidad y en este intento los nunkinienses tuvieron, con mucho trabajo y obstáculos, una mayor participación en los asuntos de la Honorable Junta Municipal y se fomentó el respeto entre los pobladores, la ayuda mutua, la solidaridad, el cultivo de la tierra, los rituales agrícolas, así como cierta libertad para protestar de forma pacífica si las cosas no marchaban bien.

En este sentido, doña Martha, de 80 años de edad y tejedora de Nunkiní, expresó que su padres le inculcaban el respeto por los demás y le recordaban los hechos ocurridos como ejemplo de lo que pasa cuando se vive en un estado de violencia y falta de respeto, así como las consecuencias de la discriminación y el abuso de poder. Ella comentó que fueron años difíciles para el pueblo porque los pobladores de las comunidades vecinas los consideraban violentos y los llamaban “macheteros”, como a continuación relata:

“Desde que pasó eso de la matanza, lo recuerdo así que mi papá me lo decía que hay que ser respetuosa para vivir en paz. No lo recuerdo mucho así que fue lo que pasó pero sí me tocó vivir una época muy dura, porque en el pueblo todos tenían miedo. Fue muy difícil, con mucho trabajo se fueron componiendo las cosas.

Mi papá me lo decía así que ese fue el límite del pueblo, que todo ese coraje explotó porque la gente ya estaba fastidiada de las injusticias, por eso hicieron esa matanza. Poco a poco las autoridades cambiaron, dijeron que había que tener respeto y que no debíamos pelearnos unos con otros, que la autoridad era pareja para todos. No todos lo creían así, mucho tiempo pasó y las cosas cambiaron.

De poco en poco se regresó a la vida de antes, con calma, sembrando, ayudando a los demás, otra vez viviendo tranquilos. Como que la ley ya era para todos. Todavía hay quienes quieren abusar, pero ya no como antes porque ahora si el presidente no cumple pues la gente lo puede reclamar. Todo es distinto, es más tranquilo ahora” (Entrevista a doña Martha, mayo 2013, Nunkiní).

Al igual que doña Martha y don Felipe, varios nunkinienses, especialmente aquellos que tienen más de setenta años, recuerdan con tristeza estos sucesos que marcaron la historia de la comunidad. Pese a esta tristeza, coinciden en señalar que estos actos violentos sirvieron para vivir una nueva etapa en la comunidad, etapa en la que se enfatizó el respeto por los demás y en la igualdad de las personas, como señalé en líneas anteriores. El camino recorrido ha sido largo, pero como menciona don Mateo, un poblador de Nunkiní de 84 años de edad, “las cosas fueron cambiando y ahora todo es diferente, hay cosas que son mejores que antes”. Sin lugar a duda, estos hechos no sólo forman parte de la historia nunkiniense, también fueron determinantes en la conformación ideológica e identitaria de la comunidad, pues como hemos visto en los testimonios presentados, después de “la noche de San Juan”, el discurso sobre la igualdad de derechos, el respeto, la ayuda y la imparcialidad que deben tener aquellos que detentan el poder, fueron recurrentes en la vida comunitaria, y no es que antes no estuvieran, sino que, como apunta don Gonzalo “se nos olvidó como vivir en paz, y ahora ya lo recordamos, por eso siempre hablamos de respeto, porque ya sabemos que pasa cuando se nos olvida”. En lo que sigue del capítulo presento diversos aspectos de la vida actual nunkiniense.

## EL NUNKINÍ DE HOY

Los datos del Censo de Población y Vivienda 2010 reportan 5859 habitantes, de los cuales el 51% (2978) son hombres y el 49% (2881) son mujeres. Un total de 1594 viviendas habitadas. El 92% de los nunkinienses es católico<sup>27</sup> y el 77% es maya–hablante, lo que la convierte en la población con mayor porcentaje de

---

<sup>27</sup> Solamente existen dos familias protestantes, lo que representaría el 8% restante de la población que correspondería a “otras religiones”.

hablantes de lengua maya en todo el municipio y en una de las mayores en el estado.



Calles de Nunkiní. Foto María Cen, 2014.



Vivienda tradicional nunkiniense. Foto: María Cen, 2014.

El presidente de la Honorable Junta Municipal es quien encabeza el cuerpo de autoridades en Nunkiní y es el encargado de resolver todo lo relacionado con servicios públicos, salud y educación. Enseguida se encuentra el Comisario Ejidal cuyo trabajo es resolver todo aquello que se relacione con las tierras del ejido (problemas de tierras, títulos de propiedad, cesión de derechos y subsidios para el campo). A continuación, se encuentra el Juez de Conciliación, quien es el encargado de conciliar todos aquellos problemas que surjan entre los pobladores. Existe también un cuerpo de policías bajo del mando del Presidente de la Honorable Junta Municipal. A excepción del Juez de Conciliación quien es nombrado por el Tribunal Superior de Justicia, las demás autoridades se eligen mediante el voto popular.

En cuanto a servicios públicos, Nunkiní cuenta con energía eléctrica en el 93% de las viviendas. El 53% de los hogares poseen servicio de drenaje conectado a una fosa séptica y el 75% de las casas habitación cuenta con servicio de agua potable, el 25% restante se abastecen tomándola de los pozos. Esta población cuenta con hospital que pertenece al Sector Salud. En 2010, el 81% de la población total se encontraba afiliado a algún servicio de salud pública (IMSS, ISSSTE o Seguro Popular) y 19% restante no poseía ningún tipo de cobertura médica.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> La información sobre los servicios públicos de Nunkiní la obtuve directamente de la Honorable Junta Municipal, siendo autorizada por el Mtro. Jhony Orlando Chin Collí, presidente de la Honorable Junta Municipal de Nunkiní durante el periodo 2012-2015.



Parque central. Foto: María Cen, 2013.



Iglesia principal del Nunkiní. Foto: María Cen, 2013

El clima de Nunkiní es cálido-subhúmedo con temperaturas medias anuales que van de los 27 a los 29 grados centígrados. Las lluvias abundantes caen entre los meses que van de mayo a septiembre con precipitaciones que fluctúan entre los 750 y 1200 milímetros anuales. Sus suelos se caracterizan por las grandes superficies de laja localizadas prácticamente en todo el pueblo. Esto ha impedido el uso de maquinaria para la siembra de maíz motivo por el cual los campesinos han utilizado herramientas manuales. Cuenta también con numerosos mantos freáticos. Existen más de 35 pozos que no rebasan los cinco metros de profundidad y antiguamente eran la única fuente de abastecimiento

Nunkiní se divide en siete barrios y el centro del pueblo. Al norte encontramos los barrios de San Francisco, San Román y La Guadalupe y al sur tenemos a San Isidro, San Martín,<sup>29</sup> San Marcelino y el barrio más reciente llamado el Divino Niño. Cada barrio posee su propia capilla y celebran el día del santo epónimo.

El uso del hipil<sup>30</sup> entre las mujeres aún permanece, aunque son las de edad mayor quienes, en su mayoría, lo portan. Las jóvenes no lo usan, prefieren los pantalones de mezclilla y las blusas de algodón.

---

<sup>29</sup> Antes de llamarse San Martín, este barrio se llamaba *Chen pech* cuyo significado literal es “pozo garrapata”. Véase también De Ángel 2013:162.

<sup>30</sup> A diferencia de lo que ocurre en otros estados de la República Mexicana y en Centroamérica, en la Península de Yucatán se denomina hipil y no huipil, a la vestimenta cotidiana de las mujeres que habitan la Península de Yucatán. Este se elabora de algodón y es una bata cuadrada con bordados de flores en la parte de superior (alrededor del cuello) e inferior de la prenda.



Uso de hipiles en la fiesta patronal. Foto: María Cen, 2014.



Vestimenta femenina cotidiana. Foto: María Cen 2015

En cuanto a las vías de comunicación, hasta antes de la década de 1940 no existían carreteras que comunicaran a los nunkinienses con las comunidades aledañas, mucho menos con la capital del Estado. El transporte utilizado para trasladarse a Halachó, Yucatán era el “truck”.<sup>31</sup> Ahí mismo se concentraba todo el movimiento comercial. En este lugar los nunkinienses encontraban diversas mercancías que los “turcos”<sup>32</sup> vendían.

Posteriormente, entre los años 1939 a 1943, durante el periodo gubernamental del Lic. Héctor Pérez Martínez se desmantelan las vías del “truck” y se construye un camino de terracería con el objetivo de comunicar a Nunkiní con Calkiní. Esto les permitió establecer redes comerciales con la cabecera municipal. El objetivo fue obligar a los habitantes de Nunkiní a relacionarse con vecinos del mismo estado y no con los yucatecos (Chuc 2003, Entrevista a Don Cornelio, febrero de 2013).

Hacia la década de 1960 se introdujo la energía eléctrica y se pavimentó la principal vía de comunicación para agilizar la comunicación e intercambio comercial con Mérida, Calkiní y Campeche. Esto propició cambios económicos y sociales entre los nunkinienses, permitiéndoles comercializar productos agrícolas como el maíz, ganado y petates<sup>33</sup> (principal artesanía de los nunkinienses), se introdujeron molinos de nixtamal, llegaron la televisión, la radio y una caseta de teléfono. Esta vía dio acceso a los profesores que llegaban a Nunkiní a dar clases en la única escuela primaria y también a aquellos niños que habiendo terminado su formación primaria deseaban continuar su educación secundaria en Calkiní.

Actualmente existen dos carreteras pavimentadas para trasladarse a Halachó y Calkiní, estas vías son puntos intermedios para viajar hacia Yucatán o a Campeche y permiten a los Nunkinienses viajar a estas ciudades todos los días del año. Nunkiní cuenta con servicios de transporte público que lo

---

<sup>31</sup> Plataforma que era jalada por caballos y transitaba sobre unas angostas vías férreas llamadas *Decauville*. Esta servía como medio de transporte y comunicación. En algunas haciendas el truck servía para transportar las pencas del henequén (*Agave fourcroydes*) a la desfibradora en el cuarto de máquinas y las fibras a los secaderos.

<sup>32</sup> Se les llamaba “turcos” a los libaneses que llegaban a vivir a Yucatán y se dedicaban al comercio de telas, ropa y una amplia gama de enseres para el hogar.

<sup>33</sup> El petate es un tipo de alfombra tejida con fibras naturales de una palma que en Nunkiní se le conoce como *pop*. Existen alrededor de 68 artesanos nunkinienses tejedores de petates, llamados también *kichkelem pop* (hermoso petate).

conectan con Calkiní y con el pueblo yucateco de Halachó, lo que les permite moverse con facilidad hacia Campeche y Mérida. Estos medios de transporte han facilitado el traslado de productores hortícolas, albañiles, jóvenes estudiantes, maestros y de todo aquel que necesite salir de la población.

Al interior del pueblo encontramos tiendas de abarrotes, artesanías, regalos, cómputo y celulares,<sup>34</sup> de bicicletas, línea blanca y electrónica, cibercafés,<sup>35</sup> refaccionarias, papelerías, ferreterías, servicio de televisión de paga, molinos y tortillerías, farmacias, consultorios médicos y, existía una pequeña plaza comercial con varios locales que actualmente está cerrada.

En cuanto a servicios educativos los nunkinienses cuentan con cinco escuelas de Educación Preescolar Indígena y cinco escuelas primarias (federales, estatales y bilingües) distribuidas en los barrios de la comunidad. En el año de 1976 se inauguró la Escuela Secundaria Técnica No. 15 y en 1998 entra en funciones el Colegio de Bachilleres. Con la construcción de estas escuelas, los alumnos interesados en continuar sus estudios de secundaria y bachillerato pudieron hacerlo sin salir de la población. El 5 de septiembre de 2002 la Junta Municipal puso en marcha la red de internet, lo que permitió que las escuelas pudieran aplicar los nuevos contenidos educativos.

En cuanto a las actividades ejidales, Nunkiní cuenta con un total de 57,970 hectáreas de tierras ejidales<sup>36</sup> y un total de 825 ejidatarios, de los cuales solamente hay cerca de 20 mujeres ejidatarias y el resto son hombres.

Existen también propiedades privadas, como San Joaquín, con 600 hectáreas, *Xolop* con 200 hectáreas, San Roque con 400 hectáreas, San Diego con 400 hectáreas, Jesús María y Santo Domingo sin el dato exacto del número de hectáreas que poseen, San Agustín con 200 hectáreas, San Juan

---

<sup>34</sup> Hace 4 años aproximadamente, Telcel colocó una antena de telefonía celular para brindar este servicio a la comunidad.

<sup>35</sup> En España serían los locutorios.

<sup>36</sup> En el año de 1925 se le otorgó al ejido de Nunkiní una superficie de 15, 000 hectáreas de *tsek'el* o tierra pedregosa de baja fertilidad. El 13 de enero de 1937 se otorga la primera ampliación del ejido con un total de 2160 hectáreas de suelos pedregosos y el 5 de septiembre de 1945 se concede la segunda dotación de tierras con un total de 40,710 hectáreas localizadas al oeste de Nunkiní. La suma de las primeras 15,000 hectáreas y estas dos ampliaciones hacen un total de 57,870 hectáreas de tierras ejidales nunkinienses. Información proporcionada por el Comisario Ejidal en el año 2012.

con 300 hectáreas, *Xkejaké* tiene cerca de 100 hectáreas y finalmente San Isidro del cual tampoco se tiene el número exacto de hectáreas.

Actualmente, la agricultura y la ganadería son las principales fuentes de ingreso para los nunkinienses, aunque la última ha ido ganando terreno entre los pobladores. Según el excomisario ejidal, hay un total de 110 productores de ganado vacuno en la comunidad y de este total solamente hay tres personas que son dueños de cerca de 2,000 cabezas de ganado vacuno, el resto poseen entre 3 y 10.

La apicultura<sup>37</sup> es una actividad importante como la agricultura y la ganadería y resulta una fuente de ingresos significativa. La miel que se cosecha se vende al interior de la comunidad o se entrega a la Unión de Apicultores del Camino Real ubicada en Calkiní.

La milpa nunkiniense es de temporal. Pueden comprar sus semillas en las tiendas del Sistema de Distribuidoras Conasupo (DICONSA) o en algún comercio donde vendan semillas, fertilizantes y abonos (en el pueblo hay cerca de diez de estas tiendas). No hay milpa<sup>38</sup> mecanizada, ni de riego, pues la tierra, como mencionamos al inicio de este trabajo es “pura laja”.<sup>39</sup> Cada milpero puede cercar o no el espacio donde cultiva maíz. Actualmente no existen problemas con el ganado ya que se encuentra en otra zona del ejido. Hay aproximadamente 1,200 familias que dependen de la milpa, se dedican a la agricultura, pero no viven solamente de esta. Existen también las parcelas, tierras dedicadas al cultivo de frutales y hortalizas se dedican al comercio de lo

---

<sup>37</sup> El cultivo de abejas y la recolección de miel para su venta, representa una fuente de ingreso fundamental en la economía de los pobladores. En el poblado de *Ich Ek* y en *Suc Tuk* (sur de Campeche), se cultiva la abeja *xunan cab*, abeja nativa conocida también como melipona y cuya miel tiene propiedades curativas. El cultivo de este tipo de abeja incluye saberes ancestrales, rituales y cierto tipo de flora. En estas dos comunidades se ha tratado, desde hace más de 20 años, de recuperar la meliponicultura y con ella parte de la cultura maya. Según datos oficiales del Gobierno de Campeche, México ocupa el sexto lugar a nivel mundial como productor de miel y el tercero como exportador. El 35% de la miel es generada en la Península de Yucatán, con un total de 20,000 apicultores de los cuales 4,500 son campechanos.

<sup>38</sup> Sistema productivo para el cultivo de maíz. Este se ha hecho bajo el sistema de roza-tumba-quema. A la par del maíz, en la milpa también se produce frijol y calabaza. Para más información véase Terán y Rasmussen (2009).

<sup>39</sup> Capa de roca dura, no porosa y se localiza inmediatamente debajo del suelo. Este tipo de suelo presenta variaciones de color, puede ser blanca, crema, gris o rojo y retiene muy poca agua. La Península de Yucatán se caracteriza por este tipo de suelo. Fray Diego de Landa (2001) apuntaba que “Yucatán es una tierra la de menos tierras que yo he visto, porque toda ella es una viva laja y tiene a maravilla poca tierra, tanto que habrá pocas partes donde se pueda cavar un estado sin dar en grandes bancos de lajas muy grandes” (Landa, 2001:130).

cosechado vendiéndolo al interior de la comunidad y también fuera de esta. Entre los frutales que se cultivan encontramos limón, naranja dulce y agria, coco, mamey, toronja, zapote, mango, aguacate, guanábana, entre otros. El 70% de los parceleros cultivan y comercian sandía. De hecho, cada año se celebra en Nunikiní durante el mes de abril la “Feria de la Sandía”.

Aunque el cultivo de maíz sigue vigente en la comunidad, la mayoría de ellos complementan su economía realizando trabajos fuera de Nunikiní. Muchos de los hombres viajan a Yucatán, Quintana Roo y Campeche, a emplearse como albañiles, jardineros o como jornaleros y, en el caso de las mujeres, como empleadas de servicio doméstico. Otras se dedican a urdir hamacas para vender fuera de Nunikiní. Hay pobladores que poseen tricitaxis.<sup>40</sup> Resulta común ver en el parque central cerca de 15 tricitaxis estacionados y otro tanto más circulando en el pueblo. Quienes los manejan son hombres de entre los 18 y 50 años de edad. Trabajan en horarios matutinos o vespertinos y cobran entre 5 y 10 pesos por “dejada” (viaje).

---

<sup>40</sup> Este tipo de transporte es una adaptación de un triciclo. Los triciclos son vehículos de tres ruedas y se impulsan por pedales (funcionan como las bicicletas). En la parte delantera del triciclo se adapta un banco para que los usuarios se sienten (cabén hasta tres) y se construye un techo cubierto de lona para proteger a los pasajeros del sol o de la lluvia.



Uso de tricitaxis. Foto: María Cen, 2014.

Algunas mujeres venden por las noches alimentos como panuchos, salbutes, tortas y otros antojitos. Este ingreso les sirve para completar el gasto familiar o para ahorrar. En ocasiones cocinan en las mañanas y venden comida a médicos y enfermeras del hospital o a estudiantes que llegan de la Normal a realizar sus prácticas en las escuelas de Nunkiní. Por las tardes, llegan en sus triciclos a vender toda clase de golosinas en el parque central y algunas de ellas son las mismas que venden garnachitas, panuchos, salbutes, empanadas y enchiladas a los niños de la escuela primaria durante su hora de recreo.

No se puede dejar de lado la llamada “economía de traspatio”. El solar de la casa es un espacio básicamente femenino. En esta área se encuentra la cocina, el lugar donde se lava la ropa y las mujeres cultivan una gran variedad de árboles, plantas medicinales, comestibles y crían animales domésticos (gallinas, pavos, cerdos). Lo cosechado en este espacio se destina al consumo familiar y sólo algunas veces se vende. Son, generalmente, las mismas personas de la comunidad quienes compran estos productos. No representa una venta a gran escala pues, prácticamente, todos los hogares de Nunikiní poseen solar.

La cacería es otra de las actividades que permite obtener recursos para el autoconsumo.<sup>41</sup> En Nunikiní, se realiza de diferentes formas, una es la “batida” o *p’uuj*; y existen otras tres conocidas como “espiada” o *chu’uk* y la cacería nocturna llamada *ts’on* o “lamparear” y finalmente la cacería de oportunidad conocida como *ximba ts’on*.

En contadas ocasiones, durante los festejos a santos como San Diego de Alcalá, patrono del pueblo, San Isidro o la Virgen de Guadalupe se permite realizar batidas, previo permiso de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP). En estas batidas se reúne un determinado número cazadores, el cual puede variar pues depende de la cantidad de devotos de los santos mencionados. Don Ramiro, un cazador nunkiniense de 60 años, señaló que, en estas ocasiones especiales, sí se solicita el permiso “porque somos muchos devotos y muchos queremos ir en la cacería, si fuera sólo uno o hasta tres pues no pasa nada, pero somos muchos y cazamos hasta tres venados para que la carne alcance para todos”.

La cacería una actividad propiamente masculina y en todas y cada una de sus formas se requiere una importante organización ya que, a través de ella, se genera una convivencia cercana con otros miembros varones de la comunidad y se transmiten diversas creencias en torno a la organización simbólica del monte. Esta actividad complementa el sustento alimenticio de las familias nunkinienses y como señalo líneas arriba, en contadas ocasiones, se ofrenda la carne del venado cazado en algún ritual o durante la fiesta patronal.

---

<sup>41</sup> Actualmente esta actividad está prohibida, aun así, continúan cazando. Esto dificulta que se hable del tema con gente que no es de la comunidad.

Durante la cacería se cazan venados, pavos de monte, armadillos o “cochinitos de monte”, incluso algunos de los cazadores se han encontrado con tuzas e iguanos. Los nunkinienses no siempre acuden al monte a cazar, algunos de ellos lo hacen una vez por semana, otros dejan pasar más tiempo. La periodicidad depende de cada persona. Al respecto don Manuel, un milperocazador de 65 años, explica que la cacería es una actividad cuyo fin principal es obtener carne de venado, ya que esta puede secarse, ahumarse, esto es, se conserva, además de que su sabor es del gusto de la mayoría de los pobladores, “la carne de venado está sabrosa, es un animal muy fuerte, su carne da fuerza, además nos gusta a todos, pero si no puedes cazar venado pues lo tiras otros animalitos, lo que el monte te regale, eso sí, hay que respetar y no abusar”. Sobre el abuso en la cacería don Manuel comentó que a algunos vecinos de Nunkiní les gusta cazar todos los días “porque les gusta sentir el peligro del monte, eso hacen, puro cazar, pero es malo así porque si abusas puedes cargar aire y te enfermas, hasta te puedes morir, eso decía mi abuelo”. Este tema se abunda en el segundo y tercer capítulo.

Lo que comentaron los entrevistados, sin excepción, es que, no importa si son jóvenes o viejos, si cazan, tienen negocios, siembran maíz o tienen parcela, tienen “la obligación de agradecer y dar ofrecer a los *yumes* y *aluxes*”<sup>42</sup> parte del maíz cosechado y “su jícara de *saka*”<sup>43</sup> por medio de rituales de agradecimiento. Comentan que deben ser agradecidos y respetuosos con aquellos seres que cuidan de la milpa, del monte y del terreno donde se construye la casa que se habita con la familia. Externaron que, junto con estos rituales de agradecimiento se debe ser devoto del Santo Patrono y pedirle que los cuide y proteja no sólo a nivel personal, sino a nivel familiar y colectivo.

Hasta aquí he presentado diversos aspectos históricos, políticos y económicos de Nunkiní, en el capítulo siguiente se aborda la vida ritual, religiosa y festiva de esta comunidad, pues se trata de espacios en donde la mayoría de los nunkinienses participa de forma activa además de que la vida

---

<sup>42</sup> La palabra *yumes* proviene de *Yum* que significa Padre, señor, dueño, amo. Se usa para nombrar a las deidades. *Alux* significa geniecillo del bosque. Puede ser también *Arux* y se refiere a un enano legendario, mitológico (Barrera Vásquez 1980, pp. 15 y 983). La información se amplía en los capítulos dos y tres de esta disertación.

<sup>43</sup> Bebida ceremonial y ritual hecha a base de maíz y miel.

ceremonial se ha apropiado de nuevas expresiones y ha reelaborado prácticas que al día de hoy poseen características particulares que los distinguen de otras localidades vecinas. No en vano los pobladores expresan que “Nunkiní es un pueblo muy tradicional” refiriéndose a que continúan celebrando sus rituales de petición de permiso y agradecimiento sin importar que tipo de actividad se realiza (milpero, parcelero, maestro, comerciante), hablan lengua maya, respetan las creencias en los “dueños del monte”, continúan consultando con los *jmeeno’ob* o especialistas rituales y celebran a su santo patrono y al Caballero de Fuego dos veces al año, así como los festejos carnalescos, únicos en su género.

Un ejemplo de este “ser tradicional” es la frecuencia con que los pobladores solicitan los servicios de los diferentes *jmeeno’ob*. La demanda por el servicio de estos especialistas proviene de todas las esferas sociales, desde aquellos que atraviesan por una difícil situación económica o no tuvieron la oportunidad de estudiar, hasta aquellos que se han dedicado al comercio y gozan de solvencia económica y aquellos que tuvieron la oportunidad de cursar estudios en diferentes niveles. Así, los servicios de los diversos especialistas nunkinienses son solicitados para llevar a cabo rituales de petición, de permiso, agradecimiento y curación, rituales que forman parte de la vida cotidiana de los mayas nunkinienses.

El trabajo de los *jmeeno’ob* se legitima a través de la demanda de su trabajo por parte de la sociedad. Se sabe que, si alguien no cumple con la tradición, esto es, pedir permiso antes de sembrar, dar gracias por los frutos y bienes obtenidos y ofrendar al santo patrono lo prometido puede sufrir severos daños en su salud. Entonces, en este caso particular, la tradición expresa su funcionalidad de forma fáctica, es a través de esta que se formula y reformula la identidad cultural y social de la comunidad.

En este sentido, doña Antonia, de 69 años, oriunda de Nunkiní y quien se ha dedicado, junto con su marido, al cultivo de maíz y al tejido de petates, comenta que “el pueblo es muy tradicional” porque ha conservado “sus costumbres y tradiciones” a pesar de “la modernidad”. Para ella, resulta un orgullo que en el pueblo se siga consultando al *jmeen*, se hagan diversos rituales agrícolas y de curación y la fiesta patronal se festeje con la

participación de todo el pueblo, pero, sobre todo, se continúe con la quema del Caballero de Fuego, a pesar de que los sacerdotes que han llegado a la parroquia no estén de acuerdo con la forma en que el pueblo festeja a San Diego de Alcalá. Otro de los aspectos que hacen de Nunkiní un pueblo tradicional, según doña Antonia, es el interés que los pobladores tienen por continuar con estos rituales, inculcando a las nuevas generaciones la importancia de realizarlos.

Es en los espacios festivos en donde los mayas de Nunkiní presumen el hecho de ser “un pueblo tradicional” y son también, como se expone a lo largo de esta investigación, los espacios en donde se socializan los valores y normas que rigen la vida comunitaria.

En el siguiente capítulo se aborda exclusivamente la religiosidad nunkiniense con el fin de contextualizar los dos primeros ámbitos en los que aparecen estas normas y valores que menciono líneas arriba, y que son el objetivo de esta disertación.



## **CAPÍTULO 2. DE YUMTSILO'OB, ALUXO'OB, SANTO PATRON, CABALLERO DE FUEGO, OFRENDAS, FIESTAS Y RITUALES.**

### **LA RELIGIOSIDAD NUNKINIENSE**

“Aquí vivimos con los aluxitos, con los yumes, con el santito. Es nuestra creencia, les pedimos permiso, les hacemos su fiesta todos los años, les damos su comida, les damos las gracias. Es nuestra ley”.

Don José, Nunkiní, 2013.

Una tarde, mientras esperaba a uno de los *jmeeno'ob* de Nunkiní en el parque principal del pueblo, repasaba mis notas y las preguntas que deseaba hacerle. Mi interés giraba en torno a las creencias del pueblo y a los dueños del monte, el santo patrono San Diego de Alcalá y las fiestas y rituales que se celebraban en “su honor”.

Mi momento de repasar preguntas se interrumpió con la llegada de don Antonio,<sup>44</sup> el especialista ritual a quien esperaba. Después de saludarnos y antes de que yo pudiera realizarle alguna pregunta, externó su preocupación pues recibiría a una persona que enfermó por no realizar ofrendas. Al preguntarle si todos los casos que atendía se relacionaban con enfermedades ocasionadas por el incumplimiento de alguna obligación para con los dueños del monte, respondió que esos casos no eran tan frecuentes. Este, en especial, le preocupaba porque el enfermo era un hombre “terco”, y a decir de don Antonio, no cumplía con sus ofrendas para los dueños porque no respetaba la costumbre del pueblo, esto es, celebrar rituales de petición de permiso y agradecimiento para con estas entidades sagradas. Así lo explicó don Antonio:

“Mañana tengo que curar a uno que se enfermó porque no hizo su ofrenda, es enfermedad de terreno que le dicen, así se llama esa enfermedad. Pura diarrea y vómito tiene. Es que no hace caso así, lo sabe que todo tiene su dueño, que hay que ser agradecido, hay que dar su ofrenda al *aluxito*, al dueño, al San Dieguito, es nuestra creencia así. Tenemos nuestras creencias aquí en el pueblo, mucha creencia hay, por eso hacemos su fiesta del santo, lo hacemos su *janli kool*, lo ofrecemos su *saka'*, su comida al dueño, al *alux*, lo

---

<sup>44</sup> Como señalé en la introducción de esta tesis, los especialistas rituales entrevistados me solicitaron no citarlos con sus nombres reales y autorizaron usar nombre ficticios que ellos mismos escogieron.

pedimos su permiso, le damos las gracias, así no enfermamos. Ellos nos cuidan así, les das su ofrenda, lo cumples tu promesa y están contentos ellos” (Entrevista a don Antonio, Nunkiní, 21 de septiembre de 2013).

Después de sus comentarios, algunas de mis preguntas habían sido respondidas sin necesidad de formularlas así que la conversación dio paso a otras interrogantes. El *jmeen* continuó hablando sobre “las creencias, las fiestas y la costumbre” de los nunkinienses.

Sobre las festividades entre los mayas peninsulares, Jesús Lizama (2010) plantea que “los mayas son festivos” y efectúan múltiples fiestas en honor a los santos patronos de los poblados y también realizan numerosos rituales en el que no sólo ofrendan, sino que de que alguna forma, celebran y reafirman su alianza con los llamados “dueños del monte” (Lizama, 2010:135). Dichas festividades forman parte de un sistema de costumbres altamente arraigadas en la mayoría de los pueblos mayas y a través de ellas se observan formas de cohesión social. El mismo autor señala que estas prácticas rituales expresan la cosmovisión del pueblo maya, lo que incluye a los seres sobrenaturales en ese conjunto de conocimientos y creencias.

En este capítulo me aproximo al tema de la religiosidad nunkiniense a partir de los tres elementos propuestos por David de Ángel (2013) como los ejes constitutivos de ésta, a saber los “dueños del monte”, el Santo Patrono San Diego de Alcalá y el Caballero de Fuego. Subrayo el tipo de relaciones que los pobladores establecen con estas entidades sagradas y las creencias, rituales y festividades en torno a ellos con la intención de establecer el contexto en el cual se generan los dos primeros sistemas de normas que caracterizo en esta tesis.

El capítulo está organizado en tres partes. En la primera, presento algunos aspectos sobre el concepto de cosmovisión pues las acciones rituales vinculadas a estos tres ejes de la religiosidad nunkiniense (Dueños, Santo Patrón y Caballero) forman parte de una larga tradición, construida a través del tiempo. Una vez establecido lo que entenderé como cosmovisión, abordo el tema de “los dueños del monte”, sus características, clasificación y jerarquización, sus ámbitos de acción y los rituales en torno a ellos.

Finalmente, en la tercera parte del capítulo presento información relacionada con San Diego de Alcalá y el Caballero de Fuego así como las festividades en torno a ellos. Tanto en la segunda como en la tercera parte del capítulo realizo una primera aproximación al tema de la enfermedad, concebida como un proceso que resulta, principalmente, de la conducta humana y de la relación de los hombres con estos tres ejes de la religiosidad.

## ACERCA DE LA COSMOVISIÓN: APUNTES GENERALES

Para los mayas nunkinienses, al igual que para otros grupos indígenas en México, el mundo no sólo está poblado por seres humanos, también los habita una diversidad de seres no humanos con los que conviven cotidianamente. Buena parte de su vida cobra sentido a partir de las relaciones sociales que establecen con ellos en los diferentes espacios que conforman el pueblo.

A esta forma de mirar, percibir, concebir y ordenar el mundo se le ha llamado cosmovisión.<sup>45</sup> En este sentido, en su texto “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica” Johana Broda (1991), plantea que la cosmovisión es:

“La visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (Broda, 1991:462).

En una publicación posterior, la misma autora plantea que la cosmovisión se involucra en cuatro ámbitos culturales y estos son la religión, las creencias ligadas a ésta, las explicaciones del mundo y finalmente el lugar del hombre en

---

<sup>45</sup> Existen numerosos trabajos que abordan la definición de cosmovisión. Véase, por ejemplo, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (2001) Andrés Medina (2000 y 2001), Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (1991). No es el propósito, ni éste es el espacio, para profundizar sobre cada uno de los conceptos de cosmovisión o del concepto en sí, pero, considero pertinente señalar que existen otras propuestas para abordar el tema, por ejemplo, Diego Vázquez (2015) propone el concepto de “cosmopolítica” señalando que es más complejo y permite otro tipo de acercamientos a las sociedades no occidentales e incluso a entidades no humanas. “Refiere específicamente a las formas de relacionarse de los individuos y las sociedades humanas con otros humanos y sociedades, pero también la relación que éstos establecen con el resto de la naturaleza y la realidad”. En cierto sentido, señala el autor, se trata de una versión práctica de la ideología, pero que además “está fundamentada las culturas mismas y que no necesariamente tienen un efecto en los procesos políticos” (Vázquez, 2015:114-115).

el universo (Broda, 2001:161). En su libro *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz (1996) señala que la cosmovisión es “el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas del orden” y también es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad (Geertz, 1996:89 y 118).

Por su parte, Laura Romero (2006) hace lo suyo, expresando en el libro *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, que la cosmovisión, como parte de la cultura “es un código simbólico con el cual se categoriza el cosmos y se comunican ideas, y a pesar de estar en constante cambio mantiene una serie de elementos que le dan una particularidad propia” (Romero, 2006:17). Para Antonella Faguetti (2002) la cosmovisión de un pueblo es aquel conjunto de:

“Ideas, concepciones y creencias que un grupo social elabora buscando una respuesta a sus interrogantes en torno a la existencia del mundo; en torno al universo, a los fenómenos naturales, al funcionamiento de todo organismo viviente” (Faguetti, 2002:9) .

Esta cosmovisión, señala la misma autora es “la expresión de un pensamiento simbólico” (Ibíd.:11). Es también, como plantea Sylvia Marcos (1991) “un producto cultural y colectivo que señala al individuo su articulación con las fuerzas de la naturaleza y también con los otros seres de su entorno” (Marcos, 1991:361).

En esta tesis, defino cosmovisión como la manera en la que el ser humano percibe, concibe, ordena el mundo y se sitúa en él dotándolo de significado. Este conjunto de pensamientos y acciones permite al hombre explicar el entorno en el que viven y el de las deidades que rigen sus destinos. Esta forma de concebir el universo es una construcción histórica y cultural, específica y propia de cada pueblo, compartida por sus habitantes. Reproduce significados y en éstos, como apunta Gustavo Aviña (2009), destaca “la ritualidad, la mitología, la magia, la religión, la justicia, la política y la territorialidad, que constituyen distintas formas de tomar conciencia de un mundo” (Aviña, 2009:8).

Esta cosmovisión, como señala Laura Romero (2006), tiene “un referente real y observable que la valida; en el caso de los pueblos

mesoamericanos éste es la actividad agrícola” (Romero, 2006:47). Al igual que los nahuas, el grupo indígena con el que esta autora trabajó, los mayas de Nunkiní conservan parte de sus referentes: el monte, la tierra, el maíz, las enfermedades, el agua, los vientos, elementos que “perviven entre muchos de sus miembros, algunos niños conservan esos referentes, los ancianos son quienes los enriquecen y son los jóvenes que migran quienes los están olvidando” (Ibíd.).

Los mayas de Nunkiní enfrentaron diversos cambios y conflictos a lo largo de su historia. La vida del pueblo antes de la llegada de los españoles, el proceso de evangelización católica y con este la introducción de creencias en santos y vírgenes, el establecimiento y ocaso de las haciendas “repercutieron en la organización social del pueblo y también en la cosmovisión y en la religión” (Orihuela: 2010:187). Esta dinámica social, “consolidó estos aspectos como rasgos identitarios y entre las actividades festivas”, particularmente, en Nunkiní se generaron “prácticas culturales que contenían aspectos de la antigua tradición maya y otros de reciente incursión como la quema del Caballero de Fuego o *Ts'uuli K'áak*” (Ibíd.).

Este conglomerado de usos, prácticas, creencias y costumbres tan dispares son empleados de manera indiferenciada e inconsciente por los actores sociales durante en el transcurso de sus vidas, tanto en el actuar individual como colectivo (De Ángel, 2014:101). Sobre las representaciones colectivas e individuales, Alicia Barabas (2003) señala que, cuando se abordan temas relacionados con la religiosidad o cosmovisión, ya sea entre los mayas yucatecos o con otros grupos indígenas, se puede hablar de representaciones colectivas en la medida en que las nociones de carácter individual presentan muy pocas variaciones en relación con las de la colectividad (Barabas, 2003a:17). En este sentido, es posible de hablar de representaciones colectivas entre los mayas de Nunkiní.

A lo largo del tiempo, los diversos componentes de estas visiones del mundo (la española y la maya) han sufrido adecuaciones en función de las nuevas realidades en las que han tenido que insertarse. Esto ha dado lugar a transformaciones, reelaboraciones y resignificaciones “tanto en el contenido de sus programas primigenios como en sus formas de significar el mundo

circundante”, del cual forman parte (De Ángel, 2014:102). Un claro ejemplo de estos cambios entre los mayas nunkinienses, se refleja en la tenencia y uso de la tierra. Con la llegada de los españoles y el establecimiento de las estancias, encomiendas y hacienda se dio una primera modificación en la tenencia de la tierra que duró varios siglos. En siglos posteriores se creó la figura del ejido, pero en la década de los 70 del siglo pasado, el gobierno federal implementó nuevas formas de tenencia de la tierra y el cultivo se diversificó. Los nunkinienses ya no sembraron sólo maíz, pues en las parcelas cultivaron árboles frutales cuya cosecha se comercializó y la ganadería fue ganando lugar entre las actividades económicas de Nunkiní, sin embargo el cultivo del maíz permaneció aunque en menor medida; los rituales, que continúan realizándose, se hicieron presentes en los cultivos de las parcelas y en la ganadería.

Pese a estos cambios en la práctica agrícola, los rituales persistieron y, aquellos que en un principio estaban sólo destinados a la milpa de temporal, transitaron a la “esfera de nuevos cultivos” y al de la ganadería. Así, “la milenaria comida de milpa alterna ahora con el *janli solar* (comida de la parcela) y el *janli sitio* (comida del potrero), al tiempo que el ritual del *saka´* se hace extensivo a la aparición de los primeros frutos cosechados en la parcela” (Ruz, 2008:10).

El catolicismo<sup>46</sup> también ha jugado un papel central y se ha convertido en un espacio de suma importancia para el desarrollo de las prácticas culturales de los nunkinienses, en tanto sirve de marco a la fusión de creencias y prácticas, tanto mayas como occidentales (Cf. Chuc, 2008; De Ángel, 2013).

Para los habitantes de Nunkiní, San Diego de Alcalá, es más que el santo patrono del pueblo, es protector, abogado, guardián, garante del orden comunitario y de los valores morales y hacedor de milagros colectivos e individuales. Sobre el santo y sus festividades volveremos más adelante.

Además de la realización de la fiesta patronal, cada uno de los barrios del pueblo celebra a su santo, realizando novenarios, gremios<sup>47</sup> y vaquerías;<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Más del 90% de los nunkinienses profesan la religión católica, ver capítulo uno.

<sup>47</sup> Los gremios son “organizaciones laicas y voluntarias cuyos principales objetivos son organizar y ejecutar parcialmente las actividades religiosas desarrolladas durante las fiestas patronales” (Fernández y Negroe 1997c:5). Véase también Quintal Avilés (1993).

sin embargo, todos coinciden en que la festividad más importante del pueblo es la de San Diego de Alcalá.

El carnaval<sup>49</sup> es otro de los festejos “importantes” del pueblo. Cada año, Nunkiní se convierte en “Tierra de Osos”, personajes centrales en estas “fiestas de la carne” en las que participa la mayoría de los nunkinienses, algunos portando el disfraz de oso y otros usando diversos disfraces. Esta celebración móvil inicia con el viernes de coronación de los soberanos del carnaval y finaliza el martes siguiente. Durante cinco días, se realizan desfiles de carros alegóricos, concursos de comparsas y disfraces así como bailes en la plaza del pueblo.



Coronación de los Reyes del Carnaval de Nunkiní 2015. Foto de Adolfo Haas, comunicólogo nunkiniense

---

Se le llama novenarios al periodo de 9 días durante los cuales, cada día, se reza un rosario en honor a algún santo católico, a la Virgen María o para pedir por “el eterno descanso del alma de los difuntos”.

<sup>48</sup> La vaquería “es el baile tradicional de las comunidades de la Península de Yucatán. Las mujeres que participan en este baile llevan sombrero, en general, adornado con flores y moños, por lo que se les denomina “vaqueras”. Hay vaquerías de noche y de día. Es una sesión de baile que dura por lo común varias horas, durante las cuales, las parejas ejecutan pasos diversos al son de piezas musicales conocidas como “jaranas” (Quintal et al. 2015b: 301). Para más información consúltese Cen y Quintal (2013)

<sup>49</sup> Para más información sobre esta fiesta véase Cen y Quintal (2009) y Quintal *et. al.* (2015).



Desfile de carros alegóricos en el Carnaval de Nunkiní, 2015. Foto de Adolfo Haas, comunicólogo nunkiniense.

Los “osos”<sup>50</sup> y sus domadores recorren todo el pueblo durante carnestolendas y están presentes en todos y cada uno de los eventos que se realizan en estas “fiestas de la carne”. Para confeccionar el disfraz, utilizan costales de pita de diversos tamaños con el que armarán el pantalón y la camisa y un “sabucán” (bolsa de henequén) para cubrir la cabeza del “oso”; completan el disfraz una hilera de cencerros amarrados a la cintura y una piel de venado en la espalda; de esta forma, visto por detrás, el “oso” se asemeja a un oso hormiguero, animal no doméstico, propio de la región (*Tamandúa mexicana*).

---

<sup>50</sup> La presencia de “osos” en los carnavales alrededor del mundo, ha sido documentada por ejemplo, por Caro Baroja (1979), Gaignebet (1984) y por Rupp (2005), entre otros. En México, Galinier (1990) nos habla de personajes “oso” entre los Otomí. En Yucatán, “osos y chiques” (osos y coatís) solían aparecer y todavía aparecen en carnavales de diferentes poblaciones del Estado.



Disfraz de oso. Carnaval de Nunkiní 2016. Foto: Adolfo Haas.



Confección del disfraz de oso. Fotos: María Cen, 2016.

En el caso del traje del domador éste no porta vestimenta elaborada con costales de pita, simplemente viste pantalones y camisa de manga larga, lleva la cara cubierta con un paliacate o máscara de luchador y un bejuco como látigo que sirve al domador para “pegarle”<sup>51</sup> al oso en la espalda cuando aquel se pone “agresivo”. La quema de Juan Carnaval y la unción con sus cenizas marcan el fin de la violencia y del desorden que el “tiempo de osos” implica (Cen y Quintal 2009).



Oso y domador. Foto: María Cen, 2015.

---

<sup>51</sup> Azotes, “chicotazos” y golpes en la espalda son formas tradicionales de castigar a quienes violan normas en algunas comunidades de Yucatán (por ejemplo, las parejas que se “huyen”) o a quienes cometen faltas de respeto en la iglesia en los centros ceremoniales de Quintana Roo; se trata de poblaciones donde aún funcionan los sistemas normativos tradicionales (Rejón, 2003 y Quiñones, 2003 citadas en Cen y Quintal 2009). Además, el *jmeen*, o especialista ritual, golpea las espaldas de los bailarines de vaquería (baile regional) cuando el período festivo ha concluido, para expulsar los malos aires que pudieran éstos haber “cargado” (Redfield y Villa, 1934 citados en Cen y Quintal 2009).



Quema de Juan Carnaval. Foto: Adolfo Haas, 2014.

Junto a los rituales agrícolas, de cacería, de petición de permiso para cultivar, construir una casa y cazar, agradecimiento y curación, los nunkinienses celebran rituales de ciclo de vida como el *jéets meek*, en este ritual el objetivo es “propiciar el aprendizaje de las normas sociales al ‘abrir’ y ‘confirmar’ el *na’at* o inteligencia del niño”, es decir, se “abre el conocimiento, el entendimiento de la persona (Quintal et al. 2013b:77). Desde que se instaló el sistema de riego en Nunkiní, los rituales de petición de lluvia o *maman cháak* dejaron de celebrarse, sin embargo, los de petición de permiso y agradecimiento (primicia) continuaron efectuándose.

En Nunkiní, el sistema religioso de los campesinos, vinculado a las deidades que custodian los territorios y su sistema de valores relacionados con los rituales agrícolas, se ha mantenido a pesar de los cambios con la implementación de nuevos cultivos y técnicas de riego, y es, uno de los pilares más fuertes de su cultura. La práctica ritual “permitió mantener el núcleo de la cultura resignificando los elementos ajenos, mismos que pasaron a formar parte de su vida” (Chuc 2008:23). Los rituales que eran destinados exclusivamente para la milpa de temporal, se adaptaron a “los nuevos

productos y se proyectaron hacia otros espacios que no formaban parte de la tradición agrícola maicera, como por ejemplo la ganadería” (Ibíd.).

Hoy en día los rituales de roza, tumba y quema son poco frecuentes, pero los de cosecha o primicia (*t'akunaj*) y la comida de milpa (*janli kool*) para agradecer a las deidades del monte por sus providencias en los cultivos, se mantienen vigentes para los cultivos de la milpa; estos dos rituales también los han adaptado para los frutos de la parcela. De esta manera “en el espacio de la parcela, se realiza el *t'akunaj*” para los principales frutos comerciales (sandía, melón, papaya, tomate, chile y calabaza) y siguen “practicando el *janli kool*, sólo que ahora lo denominan *janli solar*. El ritual es semejante, sólo se adapta al especificar el área de siembra. Existe también el *janli sitio*, y lo realizan los ganaderos para agradecer el nacimiento de las crías o prevenir enfermedades en los animales (Chuc 2008:133).

Como puede observarse, en este proceso de transformación, los nunkinienses no eliminaron ni los rituales, ni las relaciones de reciprocidad, de armonía y de intercambio con los *aluxo'ob*, *los báalamo'ob*, mantenidas desde tiempos ancestrales, pues estos rituales reproducen la cosmovisión y el “*ethos*” tal y como los campesinos conciben a la realidad<sup>52</sup> (Chuc 2008:135).

Hasta aquí he presentado el concepto que usaré cuando me refiera a cosmovisión y también ciertos aspectos sobre los cambios que los nunkinienses vivieron a lo largo de su historia y que influenciaron su forma de concebir y apropiarse del entorno.

A continuación, expongo las principales características de los seres que conforman el panteón nunkiniense y el espacio que habitan así como los rituales que se realizan en torno a ellos.

## CUYOS, “DUEÑOS DEL MONTE” Y RITUALES

Como veremos en las siguientes líneas, los mayas nunkinienses han concebido su existencia rodeados de seres con volición, con agencia, con poder de

---

<sup>52</sup> Clifford Geertz (1997) señala que “las concepciones de los hombres en espíritus guardianes, en dioses, figuras mitológicas, conllevan el modelo *de* y el modelo *para*, pues expresan la atmósfera del mundo y la modelan” (Geertz, 1997:93).

acción. Al inicio del capítulo señalé que parte importante de la cosmovisión de los mayas de Nunkiní es la relación que establecen con el ámbito y los seres que lo habitan. Alfredo López Austin (1990) menciona que estos entes que habitan este espacio poseen “características básicas en el pensamiento mesoamericano”. Veamos lo que propone López Austin:

- 1) Eran imperceptibles para el ser humano en situaciones normales de vigilia.
- 2) Poseían facultades para provocar transformaciones en el ámbito perceptible del cosmos, y su acción era producto de su voluntad. Su poder podía ser enorme y su peligrosidad grande. El hombre creía influir en ellos, y lo intentaba a través del ruego, el convencimiento, las promesas, el compromiso, la amenaza.
- 3) Lo sobrenatural no queda restringido a un tipo de espacio. Todos los sitios humanos estaban ocupados por los dioses mesoamericanos, circulaban en él y además se alojaban en el interior de los seres mundanos.
- 4) Tenían jerarquías, poseían diferente calidad de poderes e, inclusive, distinta concentración en determinados momentos y lugares.
- 5) Eran de materia ligera, imperceptibles, peligrosos y se mantenían ocultos (López Austin, 1990: 476-478).

Estos seres de raigambre prehispánica están en “constante interacción con el ser humano, generan y regeneran el cosmos, en continuo movimiento y en constante intercambio con él” (Ibíd.). Acechan constantemente al ser humano y habitan espacios inhabitados (Romero, 2006: 82). Son los “propietarios” del entorno natural y de lo que hay en él.

Forman parte de estos seres los “dueños del monte”, los vientos, los “dueños de las cuevas”, el “dueño del venado”, del agua, entre otros. La figura del “Señor del monte” aparece en muchas culturas a lo largo del mundo y “es quien controla la lluvia, las riquezas, los animales” (Romero, 2006:82).

Para los nunkinienses, todos los espacios del pueblo tienen dueño y son dueños porque habitan en ellos, ahí ejercen su autoridad y dominio (Álvarez, 1987:122). Consideran al espacio en el orden de lo ajeno, es decir, no le pertenece al ser humano y es cuidado y habitado por estas entidades

extrahumanas con quienes establece una relación de jerarquía, pues son estos seres quienes tienen el poder pues son propietarios de la tierra y de todo lo que hay en ella (Orihuela, 2010:25). En esta relación vertical de poder, el hombre, está debajo de ellos.

Tanto los “dueños del monte” como el Santo Patrono y el Caballero de Fuego, poseen un carácter dual,<sup>53</sup> esto es, son capaces de causar tanto el bien como el mal. Pueden ayudar a todas las personas que se lo solicitan y dañar a aquellos que “incumplan sus obligaciones para con ellos o violen ciertos preceptos morales que impone la tradición” (De Ángel, 2010:98).

En esta concepción maya del mundo en la que todo lo que existe en la tierra tiene dueño, se debe ofrecer comida y bebida en señal de respeto y agradecimiento. Al respecto, Jesús Lizama (2007) expresa que la actividad milpera “está llena de ritos” y tienen como objetivo “ofrendar respeto a los seres sobrenaturales para obtener de ellos permiso para sembrar” y también se ruega por la lluvia para que “el trabajo agrícola resulte efectivo” (Lizama, 2007:82-83). Por su parte, Mercedes De la Garza (1998) afirma que los rituales se efectúan para adquirir felicidad, bienes materiales, poder, aliviar los males o enfermedades y también para pedir perdón por las faltas. De esta manera se asegura la pervivencia de la naturaleza y del hombre (De la Garza, 1998:143).

Para los mayas peninsulares, todo espacio es sagrado y tiene dueño. Estas entidades extrahumanas trabajan conjuntamente con otros seres sobrenaturales que los ayudan a preservar el orden y todos están bajo la tutela de *Jajal Dios*, el dios único, a quien también llaman *Ki'ickelem yuum* (precioso señor) (Quintal et al. 2003a:284).

Cabe señalar que si bien “los dueños” se encuentran presentes en el territorio maya peninsular, estos poseen características propias<sup>54</sup> según la

---

<sup>53</sup> Alfredo López Austin (1990) afirma que “...ningún dios es totalmente bueno o totalmente malo. Los dioses, mutables como las cualidades distintas que los componen, obran a favor o en contra del hombre con una veleidad que no deja lugar a dudas sobre su capacidad volitiva” (López Austin, 1990:169).

<sup>54</sup> Robert Redfield (1994) en su trabajo realizado en una comunidad maya de Quintana Roo, identificó cuatro espacios en los que la sociedad maya se desenvuelve: monte, cenote, pueblo y milpa. “El monte y el cenote son espacios vírgenes o *sujuy*, esto es, no se encuentran contaminados con la actividad de los seres humanos. Estos espacios vírgenes se encuentran dominados por los *yumilo'ob*. El espacio de la milpa y el pueblo los considera contaminados pues han sido modificados por la actividad humana. Estos espacios tienen cuidadores: los

región (Yucatán, Campeche y Quintana Roo) de la que hablemos y se asocian a diferentes espacios de interacción. En su trabajo *U Lu'umil maaya wíniko'ob: la tierra de los mayas*, Ella F. Quintal et al. (2003a) plantean que, “los *Yumtsilo'ob*, en su manifestación de *iik'o'ob* (vientos) están en todo lugar (*tuláakal tu'ux*)”, pero “viven (*kuxa'ano'ob*) o habitan (*kaja'ano'ob*) en otro mundo distinto de la tierra, en un mundo alterno que se encuentra en la parte oriente del cielo, de donde *Dios Yumbil* los envía a la tierra a realizar sus funciones. Los *yumtsilo'ob* se encuentran en todos lados, los *iik'o'ob* en el monte, en las milpas, los cerros, los cenotes, las cuevas y los caminos” (Quintal et al., 2003a: 286).

Plantean también que, los “*báalamo'ob*, *aj kanano'ob* o *aj kanulo'ob* se encuentran en las cuatro esquinas de la tierra<sup>55</sup> ( o *tu kanti'its*) y los *cháako'ob* en los puntos cardinales y en el monte” (Ibíd.).

En cuanto al pueblo y el monte, considero pertinente retomar el planteamiento de Ella F. Quintal et al. (2003a), quienes señalan que el territorio de las comunidades mayas no incluye solamente el pueblo “o asentamiento generalmente compacto en torno a un centro, sino también los montes y tierras ya sean éstas ejidales o privadas” (Quintal et al., 2003a:303). En este espacio denominado monte, se encuentran los lugares para la producción, pues en ellos se cultiva la milpa o la “parcela hortícola, pero también se ofrecen primicias u otras ofrendas de propiciación y desagravio a los *yum k'áaxo'ob* (señores o dueños del monte)” (Ibíd.).

Continuando con estos autores, el pueblo es el “territorio de los hombres y mujeres; sustraído al monte, construido a partir de materiales vivos

---

*balamo'ob* y *aruxo'ob*. Generalmente son cuatro cuidadores, uno por cada esquina del espacio” (Redfield, 1994: 147-156).

<sup>55</sup> La noción básica prehispánica del cosmos maya “abarca tres grandes regiones: el cielo o *ka'an*, la faz de la tierra o *yóok'olkab* y el inframundo o *yáanal lu'um*. Estos tres niveles son atravesados por el *kuxa'an suum*, cuerda viviente, cordón umbilical. Este es el camino estelar sagrado, *axis mundi*, eje del cosmos maya, representado en los textos coloniales por la ceiba o *ya'axche'*. El *kuxa'an suum* indica la ruta de la renovación cíclica de la vida, el sendero de ascenso a las capas del cielo, resurrección y sabiduría en la concepción del perfeccionamiento progresivo”. Los planos celestial y terrenal “poseen esquinas o rumbos. Las cuatro esquinas del cielo se llaman *kan ti'its ka'an* y las cuatro esquinas de la tierra se llaman *kan ti'its lu'um*. Para algunas personas las esquinas no corresponden a los puntos cardinales; en este sentido, las esquinas del mundo se ubicarían en los puntos intercardinales” (Quintal et al, 2003:281, 286). Para ampliar información consúltese esta misma autora y los libros de Villa Rojas (1987), Thompson (1975), Rivera Dorado, (1986).

del mismo” y es el “lugar seguro que hay que proteger de los seres poderosos, habitantes del monte y del inframundo” (Quintal et al., 2003a: 304). La construcción del territorio familiar y comunitario sustraído del monte debe hacerse “según la imagen del mundo, a través de prácticas de fundación, de solicitud de permiso y de protección contra los seres intangibles, ‘señores y dueños’ de la naturaleza” (Ibíd.).

Esta división de los espacios (pueblo-monte) “en función de sus pobladores ‘sagrados’, no significa que se encuentren separados físicamente” (De Ángel, 2013:129). Por el contrario, constituyen una unidad que es mediada por la milpa y que crea una constante interacción entre estos dos espacios. Por ejemplo, es común escuchar entre los habitantes de los pueblos mayas, cómo los “dueños”, *aluxes* y demás seres, transitan entre el monte y el pueblo en un constante ir y venir, no se les piensa como unidades separadas, sino que, ambas conforman un todo y que, nosotros, “como investigadores hemos dividido por diversas cuestiones”.<sup>56</sup>

Pero no sólo la milpa es “mediadora” entre estos dos espacios, como sucede en la mayoría de las comunidades mayas peninsulares. Para el caso de Nunkiní habría que agregarle un elemento más, elemento que se encuentra presente tanto al interior del pueblo, esto es, en el espacio habitado por los nunkinienses, como en el monte. Me refiero a los *cuyos* o vestigios prehispánicos.

Como señalé en el primer capítulo, en torno a los *cuyos* también llamados *múulo’ob* o *kakáo’ob*, cerritos o ruinas, existe un vasta red de significados que los nunkinienses han tejido en torno a ellos, los cuales desempeñan un destacado papel en diversos ámbitos de su cosmovisión.

En la siguiente parte del capítulo, me aproximaré a las características de estos vestigios arqueológicos y los seres que lo habitan, señalando sus principales atribuciones y particularidades.

Reverenciados y temidos, los *cuyos* albergan en su interior a poderosas entidades conocidas con el nombre genérico de *Yumtsilo’ob*<sup>57</sup> y que podría

---

<sup>56</sup>Comunicación personal, Ella F. Quintal, enero de 2012.

<sup>57</sup> En relación con el término *yumtsil*, Alfonso Villa Rojas (1978) registró que, entre los mayas del pueblo quintanarroense de Tusik, el nombre genérico *yumtsilo’ob* se usa para señalar a los

traducirse, según Alfonso Villa Rojas (1985), como “dueños” o “patronos”, pues como hemos señalado, en la cosmovisión de los mayas peninsulares como en la de la inmensa mayoría de las poblaciones amerindias, todo lo que existe sobre la tierra posee un dueño y todo requiere una petición de permiso por parte de los habitantes de estos pueblos.

El origen de esta diversidad de seres no humanos encuentra su origen en un pasado remoto, de carácter mítico, el que, según algunos nunkinienses, estuvo conformado por dos etapas<sup>58</sup> previas a la actual (Cf. De Ángel, 2014 y Orihuela, 2009). En la primera época sobre la tierra vivieron los *p'uso'ob*<sup>59</sup> o *puses* quienes eran unos “enanos jorobados”. Estos personajes fueron los constructores de los sitios arqueológicos y se caracterizaba no sólo por su baja estatura, sino también por su gran torpeza, habilidad para construir grandes edificios y el hecho de haber vivido antes de la humanidad actual, señalaron don Mateo y don Antonio, *jmeeno'ob* de Nunkiní.

De acuerdo con la tradición oral, los *p'uso'ob* “eran muy trabajadores, hasta tenían su hacha para que labraran todas esas piedras, puro tallar hacían ellos. Son los que construyeron esos *cuyos* más grandes y poderosos, y todavía existen esos *cuyos*” señaló don Abel, milpero de 87 años y oriundo de Nunkiní. Algunos pobladores, entre ellos don Mateo y don Antonio, cuentan que los *p'uso'ob* fallecieron ahogados durante “el diluvio universal”<sup>60</sup> pero construyeron sus balsas de piedra para salvarse de la inundación, las cuales al ser de piedra se hundieron y murieron ahogados (Cf. Orihuela, 2009).

La segunda etapa, según mis datos y en concordancia con lo recabado por David de Ángel (2014), sería la de los *uchbe'en uinico'ob* o antiguos

---

“diversos dioses y espíritus paganos relacionados con la agricultura y a los que se les guarda una mayor devoción”, enfatizando que bajo esta denominación habían tres grandes grupos de deidades. Estos tres grupos, señala el autor, se diferenciaban según sus funciones y atributos, “los *balamob*, que tienen a su cargo la protección de milpas, hombres y pueblos; los *kuilob kaxob*, que vigilan y protegen los montes; y los *chacob*, que manejan las nubes y reparten las lluvias” (Villa Rojas, 1987:287).

<sup>58</sup> Existen diversas etnografías del área maya peninsular que señalan la creencia generalizada por parte de estos pueblos, en una historia cíclica de creación del mundo, formada por entre tres y cinco etapas. Al respecto consúltense los trabajos de Thompson (1975:404-410), Villa Rojas (1987: 433-443), Gutiérrez Estévez (1992) y De Ángel (2014).

<sup>59</sup> En el Diccionario Cordemex (1980) *p'us* significa “corcovado” y hace referencia a “hombrecillos corcovados que se mencionan en la mitología de los mayas”.

<sup>60</sup> En este sentido, coincido con Carmen Orihuela (2009) al señalar que, este acontecimiento tiene una clara referencia bíblica.

mayas, a quienes se les atribuye la construcción de los *cuyos* de menor tamaño y sobre los que poco o nada se sabe. Doña Irma, una madre de familia, de 82 años y oriunda de Nunkiní, señaló al respecto que “ellos se murieron cuando llegaron los *tsules*”. Al igual que lo registrado por este autor, en Nunkiní, el conocimiento sobre las diferentes etapas del mundo, así como la temporalidad de cada una, no está generalizado entre los pobladores. Algunos señalaron que el mundo estuvo habitado “por los antiguos”, seres que poseían características sobrehumanas y extraordinarias, entre las que destacaban sus poderes mágicos y la capacidad que tenían para labrar y mover con extrema facilidad piedras de gran tamaño, lo que explicaría que hubieran sido capaces de levantar las enormes pirámides y templos que se localizan en el territorio peninsular (De Ángel, 2014:107).

A pesar de las destrucciones del pasado, estos “antiguos” no han desaparecido del todo y al día de hoy, su presencia continúa siendo importante en la vida de los nunkinienses, no en vano siguen considerándolos como las “primeras personas”. En este sentido, como señala De Ángel (2014), son los restos de las primeras humanidades, especialmente de los *p’uso’ob*, quienes, como señaló don Felipe, sobrevivieron gracias a sus poderes y se mantuvieron ocultos en el interior de los *cuyos*:

“Esos antiguos tenían su poder, mucho poder tenían, ellos no se murieron todos, algunos quedaron porque eran poderoso, se escondieron en los *cuyos* porque eran sus casa, muchos años vivieron allá, como 600 años. Todavía viven allá, es su casa de los dueños, allá tienen todo, todo lo conservaron en esos cerritos” (Entrevista a don Felipe, Nunkiní, agosto de 2013).

Basándose en estas creencias, los mayas de Nunkiní, consideran que debajo de los más de cincuenta *cuyos* localizados a lo largo y ancho del territorio nunkiniense, se localizan las “casas de los antiguos”, las cuales son iguales, e incluso más lujosas que las ubicadas en los sitios arqueológicos de *Chichén Itzá* o *Uxmal* (Cf. De Ángel, 2014:108). Así, según don Antonio, “debajo de la tierra, adentro y debajo de los *cuyos*, los antiguos, los dueños así que le dicen, tienen sus cosas. Ellos tienen televisión, sus mesas, sus sillas, tienen lo mismo que nosotros”.

Actualmente, en estos *cuyos* moran los *aluxes*, a quienes también se les nombra con el apelativo genérico de *balamo'ob*, o más específicamente *balamik'aax* ("dueño del monte") o *balamikaká* (cuyo significado literal es "dueño del cuyo") (Cf. De Ángel, 2014:109). Sin embargo, a todos estos seres se les agrupa bajo la categoría de *yumtsilo'ob* o "dueños del monte". Al respecto existe cierta confusión, que no sólo se presenta en la literatura antropológica de la región, sino también en algunos testimonios recabados. No queda claro si nos encontramos ante una única entidad de carácter polinomial que recibe distintos nombres, todos ellos sinónimos, dependiendo de los espacios en los que se presenta y actúa, como señala David De Ángel (2014) o si, por el contrario, nos hallamos ante personajes distintos que poseen atribuciones, personalidades y campos de acción bien delimitados (De Ángel, 2009:109).

Desde mi punto de vista, partiendo de los datos etnográficos obtenidos a lo largo de poco más de diez años de trabajo de campo en Nunkiní, y tomando en cuenta los diversos trabajos realizados en la zona, coincido con David de Ángel (2014) al señalar que, en esta población, nos hallamos ante personajes distintos con campos de acción delimitados. Aun cuando los nunkinienses usen el término *yumtsilo'ob* para referirse a los *balamo'ob* e incluso a los *aluxo'ob*, saben que cada uno tiene una función y espacio de acción determinado, aunque no siempre hagan explícitas estas diferencias.

Todos estos seres comparten ciertas características que nos permiten identificarlos como entidades sagradas, esto es, residen al interior de los *cuyos*, se relacionan con "los antiguos", están conformados de puro viento y son invisibles e intangibles para la mayoría de las personas. Así tenemos que, en Nunkiní encontramos al *Yum*<sup>61</sup> *K'aax* (Dios/señor del monte), *Yum Báalam*<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Según el diccionario Maya-Cordemex, *Yum* posee los siguientes significados: padre, señor, amo, dueño, cabeza de familia. De ésta palabra derivan: *yumbil* que significa amo y *yumil* que se refiere a señor o dueño de alguna cosa, amo o señor (p. 982). En este trabajo uso la traducción de los propios informantes quienes conciben a los "*yumes*" (forma españolizada de *yumtsilo'ob*) que significa "dueños". Recordemos que en la cosmovisión maya todo tiene un dueño y vida. La partícula maya *o'ob* sirve para pluralizar.

<sup>62</sup> El jaguar o *báalam* en maya, fue figura central de la religión maya prehispánica. Simbolizaba el sol pasando por el inframundo, el cielo estrellado, el poder de un gobernante (Quintal et. al., 2003:319).

(Dios/señor tigre/jaguar) y *Yum Keh*<sup>63</sup> todos ellos deidades de raigambre prehispánica.<sup>64</sup> Cabe señalar que el *Yum Báalan* no es el mismo que el *balamo'ob*. El señor tigre/jaguar es un cuidador, mientras que *baalamo'ob* refiere a todos aquellos “dueños del monte”.

Varios milperos<sup>65</sup> nunkinienses, entre ellos don Jacinto, señalan que, estas entidades extrahumanas habitan el monte y poseen “mucho fuerza, sobre todo el *Yum Báalan*, es muy fuerte ese dueño. El *Yum K'aax* o *yumilik'aax* tiene sus animalitos, pero ellos son los dueños de todo, son dueños así de todo. El dueño del venado es poderoso también, él lo cuida a todos los venados”

Estos “dueños” son seres de viento. Cuando el “señor del monte” se corpomorfiza adquiere la apariencia de un hombre anciano, con barba blanca y vistiendo como milpero, esto es, señala don Beto, “usa sus ropas rotas, gastadas por el trabajo de la milpa, usan sus ropas de manta, así como lo usaban los antiguos, unos dicen que son altos, otros lo cuentan que es de nuestro tamaño”, lo que remite a la sabiduría, a la experiencia acumulada a lo largo de la vida (Cf. Quintal et al., 2003a; Orihuela, 2010; Chuc, 2003).

En el caso del “Señor de los Venados” este adopta la forma de un gran venado con una enorme cornamenta, que según las diferentes versiones de algunos cazadores nunkinienses, entre ellas la de don Licho, puede o no tener un “gran *xux* (panal) de avispas en medio de sus cuernos”. Los *báalamo'ob* o

---

<sup>63</sup> A veces, el venado es identificado con el sol, es también, como apuntan Ella F. Quintal et al. (2010) ofrenda por excelencia para las divinidades. El dueño del venado, en algunas comunidades mayas, es representado como un venado pequeño de gran cornamenta y entre sus cuernos se encuentra suspendido un panal de abejas y en otras aparece como un venado blanco de gran talla (Quintal et al., 2010: 308-309). Véase también el Códice Madrid.

<sup>64</sup> En su trabajo sobre los cambios y persistencias en los rituales agrícolas en Nunkiní, Cessia Chuc (2003) elabora un cuadro representativo de las deidades del monte. Este cuadro, presenta al *Yum k'áax*, al *Dios Yumbil* (Dios padre) y al *Yum Báalam*, como los principales “dueños”, enseguida de ellos los *aluxes*, los *Yum lik'o'ob*, señores del viento y los *Yum Cháako'ob* o señores de la lluvia (Chuc, 2003:110-111). Por su parte en su tesis sobre la territorialidad en Nunkiní, Carmen Orihuela (2010), identifica al *Yumil K'aax* como el dueño principal y debajo de él se encuentran los *aluxo'ob*, los *báalamo'ob* y los *iik'o'ob*. Esta autora menciona que en la actualidad los habitantes de Nunkiní consideran dueños a los *aluxo'ob* y a los *báalamo'ob* y que posiblemente esto se deba a los cambios que ha experimentado el pueblo en cuanto a los cultivos de la tierra (Orihuela, 2010:132-137).

<sup>65</sup> Cabe señalar que algunos los milperos mayores de 70 años señalaron que, antes de que en Nunkiní se implantara el sistema de riego, se realizaban ceremonias de petición de lluvia y era a los “dueños de la lluvia” a quienes se les solicitaba el vital líquido. Realizaban también rituales para la roza, tumba y quema del monte antes de sembrar la milpa. Previo a cada etapa se ofrendaba *saka'* a los vientos, considerados como una entidad. El día de hoy esas entidades ya no se mencionan y no se les realiza ningún tipo de ofrenda. Como señalé en este capítulo, los nunkinienses refieren a “dueños del monte” y “aluxes”.

cuidadores, guardianes del pueblo son “tigres enormes, jaguares grandes que cuidan las entradas del pueblo”, señaló doña Margarita, vecina de Nunkiní. En contadas ocasiones adoptan forma humana y cuando lo hacen, al igual que el *Yum K'áax*, tienen la apariencia de un milpero anciano.

Los *balamo'ob* o *yumtsilo'ob*, son a quienes debe solicitarse permiso para sembrar el campo y posteriormente ofrendarles los primeros frutos de la cosecha. La tarea de cuidar el monte nunkiniense y todo lo que hay en él, espacio del que el hombre obtiene lo necesario para su sustento, recae en estas entidades sagradas.

No todos pueden ver a los “dueños del monte”. Don Mateo, *jmeen* de Nunkiní, señaló que solamente aquellos que poseen “el don” pueden verlos, es decir, solamente aquellos que han nacido con la “virtud de ser *jmeen* podrán verlos, pero sólo si los dueños lo quieren que los vean, porque su casa es en los *cuyos*, allá adentro viven, está encantada su casa. Sólo lo escuchas su chiflido (silbido), son viento ellos, son poderosos”. Seguramente resultan demasiado poderosos para ser vistos por los pobladores.

Los *aluxo'ob* son los otros seres que habitan en el interior de los *cuyos*, pero a diferencia de los *balamo'ob* que viven en los montículos de mayor tamaño, éstos viven en montículos de menor dimensión. El *alux* también está formado de viento, y cuando se presenta a los pobladores, al igual que los “dueños” adquiere apariencia humana. Es “pequeñito”, algunos nunkinienses dicen que tiene el tamaño de un duende y otros, como don Luis, señalan que es “como un niño chiquito, como chamaquito”. Otros, como don Mario, comentan que “son gorditos algunos, a veces están desnudos, no tienen su ropa, pero otros si usan su ropa como los antiguos, su sombrero de paja, su camisa blanca, su pantalón corto y su alpargata en sus pies”.

Don Manuel, un milpero nunkiniense, don Mateo y don Antonio, coinciden al señalar que estos seres poseen familia, esto es, tienen esposa, hijos, un perro y salen de cacería. A decir de don Mateo, “se parecen a nosotros, tienen lo mismo que nosotros, su mesa, su silla, todo tienen igual, sólo que en su casa hay más comida, mucha comida tienen en su mesa”.

Entre los *balamo'ob* y los *aluxo'ob* existen diferencias. La primera de ellas es la ubicación del lugar donde viven, pues los primeros habitan los *cuyos* de mayor tamaño y que se encuentran más alejados de la población, en medio del monte, mientras que los segundos viven en los pequeños *cuyos* que todavía existen dentro del pueblo o en aquellos que se encuentran junto a las tierras de cultivo, ya sean milpas o parcelas.

Otra de las diferencias es el carácter de estas entidades. Los *aluxo'ob* son considerados como seres bromistas o traviesos y se les asigna el papel de cuidadores de aquellos espacios humanos, como la milpa, el solar, los huertos, los corrales de ganado, los patios e incluso las casa. En cuanto a jerarquía podría decirse que los *balames* gozan de un rango más que los *aluxes*, Algunos pobladores consideran que los *aluxo'ob* son los “ayudante” de los *balamo'ob*, y colaboran con ellos vigilando la milpa y cuidándola. Continuando con las diferencias, De Ángel (2014), señala que, aunque ambos guardan bastantes similitudes en lo que a sus atuendos se refiere (que no es otro que el que vestían los indígenas peninsulares hasta principios del siglo XX) no ocurre lo mismo con su estatura y edad. Cuando los *balames* adoptan forma humana lo hacen siempre como ancianos, algunas veces altos y otras de mediana estatura, mientras que los *aluxes* con seres pequeños, de apariencia joven y no siempre se aparecen vestidos (De Ángel, 2014:112)

En este punto me detengo para señalar que, en diversas comunidades mayas de la Península de Yucatán, los *aluxo'ob* son seres no humanos que pueden ser fabricados<sup>66</sup> por los *jmeeno'ob* a través de un procedimiento ritual. Los especialistas rituales fabrican a estos seres con diferentes materiales (barro, piedra, cera) y les dan vida a través de complejos rituales. Son creados con el objetivo de cumplir la función de cuidadores de la milpa y defenderla de personas o animales que puedan dañar o hurtar la cosecha. Para que los *aluxo'ob* cumplan con su función es necesario que el milpero establezca un acuerdo con ellos, acuerdo que consiste en la entrega de comida y bebida a través de rituales en los períodos acordados. En el caso de Nunkiní los *jmeeno'ob* no fabrican a estos seres. Ellos consideran que los *aluxo'ob* son

---

<sup>66</sup> En el mercado de Ticul, municipio localizado al sur de Yucatán, pueden comprarse *aluxes* hecho de piedra. Estos son fabricados por talladores de piedra de la región quienes los venden como artesanías.

esas figuras hechas de piedra que se encuentran en los *cuyos*. Son seres de aire que a la vez están ligados con objetos o se les concibe como tales.



Fotos de *aluxes* de Quintana Roo y Yucatán. Propiedad de las imágenes:  
Proyecto Etnografía de los mayas de la Península de Yucatán.<sup>67</sup>

Si bien es cierto que, como he señalado en líneas anteriores, los *balamo'ob* no tienen las mismas características que los *aluxo'ob*, con el paso del tiempo las visiones y concepciones sobre estos ha cambiado. A diferencia de los milperos ancianos, los más jóvenes consideran que los *aluxes* son los “dueños del monte” y se refieren a ellos como tales, adjudicándoles las cualidades que, antaño, le asignaban a los *balamo'ob*.

A pesar de todas estas diferencias y cambios en la concepción de los *aluxo'ob* y *balamo'ob*, es indiscutible que poseen una influencia determinante en el éxito o fracaso de las diferentes actividades de los nunkinienses (agrícolas, ganaderas, comerciales), y es a ellos a quienes, año con año, se les

---

<sup>67</sup> Estas imágenes fueron tomadas durante mi estancia como investigadora en el equipo Península de Yucatán en el marco del proyecto nacional “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”. La primera foto es de la autoría de la antropóloga Teresa Quiñones, investigadora del Centro INAH-Yucatán y miembro de dicho proyecto. La foto fue tomada en el Museo de la Guerra de Castas, en Tihosuco, Quintana Roo. La segunda foto corresponde a un *alux* que adquirí en el mercado del municipio de Ticul, Yucatán, la fotografía es de mi autoría. Ambas imágenes fueron tomadas en el año 2008.

dedican ciertos rituales de carácter individual o familiar, con el objetivo de obtener no sólo licencia para apropiarse de una tierra que no les pertenece, también para agradecerlos los frutos obtenidos, pues en caso de no hacerlo, estos seres se mostrarán coléricos y no dudarán en castigar al olvidadizo, enviándoles alguna enfermedad que le provocará calentura, vómitos y diarrea.

Alfonso Villa Rojas (1987) señala que toda enfermedad padecida por los mayas peninsulares era “susceptible de tener un origen sobrenatural”, en la mayoría de los casos era debido a castigos de origen divino (Villa Rojas, 1987:377). Por su parte, Manuel Gutiérrez Estévez (2000) menciona que estos castigos traducidos en aflicciones, tienen su origen, la mayoría de las veces, en el incumplimiento de las promesas de los hombres hacia las divinidades. En este sentido, Laura Romero (2006) apunta que, la enfermedad no sólo es un problema biológico, “sino también cultural y social, que está relacionado de manera importante con la cosmovisión del grupo”. Los conceptos formulados por las comunidades “en torno al proceso salud-enfermedad-curación son particulares a cada una de ellas” (Romero, 2006:19).

Entre los nunkinienses, la “enfermedad de terreno” es el resultado de romper el pacto establecido con estas entidades sagradas, este padecimiento provocará vómitos, diarrea y calentura en el infractor. Este enfermedad o *macha’an*,<sup>68</sup> provoca la sensación de frío en el paciente, y se le nombra de esta manera porque, a diferencia de otras enfermedades, este es un padecimiento enviado por los enojados “dueños”.

Cabe recordar que muchos de los padecimientos de los mayas peninsulares tienen su origen en vientos o aires que proceden de los *cuyos*, en castigos enviados por estos númenes cuando no reciben a tiempo o en forma sus ofrendas o cuando las plegarias no han sido formuladas con la devoción adecuada. Estos vestigios arqueológicos remiten a un espacio primordialmente dual en el que, por un lado los *jmeeno’ob* encuentran el instrumento esencial para poder sanar y, por otro, son también lugares temidos ya que varias

---

<sup>68</sup> Según don Antonio y Don Mateo, *macha’an* es el nombre que reciben aquellas enfermedades que son enviadas por los dueños a modo de castigo. En el Diccionario Cordemex, esta aparece definida como “pasmarse”, “helarse”, “enfermarse”, “pasmarse por el frío”, “pasmarse con el viento” (p. 475).

enfermedades tienen su origen en ellos (Gutiérrez ,1992:437; De Ángel, 2014:119).

El remedio a este padecimiento solamente lo tienen los *jmeeno'ob*. Será a través de una consulta con el especialista ritual que el enfermo sabrá el porqué de su enfermedad. Tras invocar a los dueños, rezar y consultar su *sáastún* (“piedra de vidrio”) el *jmeen* le indicará que su enfermedad no se relaciona con algún padecimiento físico, o como apunta De Ángel (2014) no radica en el cuerpo del enfermo. En la mayoría de los casos, dicho padecimiento es un recordatorio por parte de los dueños para que los hombres cumplan con sus obligaciones rituales hacia ellos, pues son justamente estas entidades poderosas quienes les permiten vivir y apropiarse de un territorio que no les pertenece. En este sentido, estas entidades pueden ser vistas como guardianes del orden moral de la comunidad, orden que se sustenta en la reciprocidad que debe regir las relaciones entre las deidades y los hombres, en tanto que castigan enviando enfermedades en forma de viento a quienes, ya sea por omisión voluntaria o involuntaria de sus obligaciones rituales atentan contra él (Ruz, 2002).

Los *cuyos*, no sólo albergan a estas poderosas entidades, se relacionan también con la iniciación y aprendizaje de los *jmeeno'ob*. Aunque el objetivo de esta tesis no contempla los procesos de iniciación de estos especialistas rituales, vale la pena puntualizar algunos aspectos. Conviene señalar que, los *cuyos* no sólo albergan a estos seres extrahumanos, en ellos también moran los espíritus o almas (*pixano'ob*) de los *jmeeno'ob* y sacerdotes ya fallecidos, algunos de ellos habitantes pretéritos de estas tierras (De Ángel, 2014:114).

Es al interior de los *cuyos* donde los novicios reciben “su instrucción” para convertirse en *jmeeno'ob*. Viajar al interior de estos vestigios representa un patrón común en los casos de iniciación que he registrado. Algunos especialistas rituales me comentaron que aprendieron “el oficio” de su abuelo o de su padre, mientras que otros, siendo niños se “perdieron y aparecieron” en el interior de estos montículos prehispánicos. Mientras que para el niño su estadía al interior del *cuyo* sólo duró unas cuantas horas, para los padres la ausencia fue de varios días. Esto significa que el tiempo al interior de estos

vestigios mayas y la vida ordinaria transcurren y se viven de formas diferentes (Cf. De Ángel, 2014:116).

Podría decirse entonces que los *cuyos* nunkinienses son ese “mundo otro” que señala Perrín (1994), que puede entenderse como un espacio en el que se encuentran presentes “ciertos seres que, aunque se relacionan constantemente con los seres humanos, poseen características que los diferencian fuertemente de estos últimos” (Romero, 2006:17). Aquel espacio puede llamarse mundo “en tanto que está habitado por seres que, aunque de índole diferente a la humana, se desenvuelven en un tiempo y un espacio particulares de ese mundo” (Ibíd.).

*Balamo'ob* y *aluxo'ob*, dueños del monte, de la naturaleza, cuidadores de los espacios domésticos y productivos (ranchos, solares, parcelas, milpas) son personajes cuyo origen se remonta a épocas pasadas, a las primeras humanidades destruidas por el agua y que al día de hoy se mantienen vigentes en el sistema de creencias de los mayas de Nunkiní y son con quienes desde tiempos inmemoriales los pobladores han establecido relaciones de reciprocidad pues son ellos los encargados de proporcionar alimento a los hombres y también los responsables de hacer cumplir las normas que prevalecen en esta relación de reciprocidad.

Es a través del ritual que se mantienen estas relaciones entre el mundo humano y el “mundo otro”. En Nunkiní, se celebran durante todo el año y los principales rituales agrícolas son la primicia o *t'akunaj*, la comida de milpa o *janli kool* y la comida de parcela o *janli parcela*. En la primicia se ofrendan los primeros frutos de la milpa o de la parcela. Esta ceremonia la dirige el especialista ritual<sup>69</sup> o *jmeen*, depositario del conocimiento ancestral acerca de las deidades. Sabe “hablar con los dueños” y es el encargado de realizar los rituales agrícolas, de petición de permiso y de curación en el pueblo de Nunkiní. Es quien indica cómo debe realizarse el altar y la ofrenda, los ingredientes a usar para elaborar la comida que se entregará a las deidades y también de prepararla.

---

<sup>69</sup> En el siguiente capítulo retomaré el tema.

En el ritual del *t'akunaj* se ofrendan los primeros frutos de la milpa o de la parcela a los “dueños, a los aluxitos, a todos ellos”, señaló don Antonio, *jmeen* de Nunkiní. Se agradece por el fruto cosechado y sellan y renuevan el pacto entre hombres y dioses. De no hacerlo el campesino sufrirá la pérdida de su cosecha y enfermará. Esto será el recordatorio de su “falta de respeto y de palabra” y hará evidente la ruptura de sus relaciones con los “dueños y señores”.

En Nunkiní, la gente “acostumbra” a realizar primicias cada dos años. Se organizan en familias y llevan a cabo “una fiesta grande para dar gracias”. Esta fiesta puede efectuarse en la milpa o en el solar de la casa del oferente. Esto no significa que no se realicen otro tipo de ofrendas rituales. Durante todo el ciclo agrícola, se entrega *saka'* y elotes cocidos bajo tierra<sup>70</sup> a los dueños y a los *aluxo'ob*, aun cuando la situación económica “no sea buena”. Así lo expresó don Jorge, milpero y originario de Nunkiní:

“Es que cada dos años hacemos su fiesta grande de primicia, pero está canija la situación y no siempre hay dinero para hacerlo, por eso lo ofrecemos así cada dos años, pero todo el año lo damos su elote y su *saka'* a los dueños, porque todo el año lo estamos trabajando la tierra, es obligación así darles su ofrenda, ellos comen todo el año, por eso lo damos” (Entrevista a don Jorge, Nunkiní, diciembre de 2014).

Existen también los rituales para pedir por el cuidado del ganado, como mencionamos líneas arriba. Al respecto, Don Mateo, otro de los *jmeeno'ob* de Nunkiní, señaló que, en el llamado *janli sitio* o comida de potrero, los ganaderos ofrendan al dueño del monte comida y bebida para agradecer que “nos prestaron la tierra para criar nuestros animalitos y pedirles a los dueños que los cuiden y que no se vayan a morir o se queden enfermos”. Esta celebración se puede realizar cada año o cuando los propietarios del ganado lo consideren necesario.

Antes de construir una casa se realiza un ritual de petición de permiso a los dueños del monte pues la nueva familia tomará un terreno que “no les pertenece”. Así, el *jmeen* por medio de rezos solicitará el permiso y ofrendará

---

<sup>70</sup> A estos elotes se les llama *pibiles* (cocidos bajo tierra) porque, según varios milperos adultos “se debe hacer así porque siembras en la tierra, y entonces es costumbre cocer los elotes enterrados, es la devolución a la tierra, lo devuelves así lo que ella te dio”.

*saká* a los *yumtsilo'ob*, de no hacerlo los dueños castigarán a los involucrados enviándoles la “enfermedad de terreno”, provocándoles calenturas, vómitos, diarreas y dolor de cabeza. Una vez solicitada la licencia, se le informará a estas entidades extrahumanas que dicha familia o agricultor vivirá en esa casa u ocupará dicho terreno, así, tanto los “dueños” como los *aluxo'ob* sabrán que no deberán molestarlos.

Como puede observarse, la vida de los nunkinienses gira en torno a una perpetua cadena de solicitudes de permiso y ofrendas. El pedir y el dar se encuentra presente en cada acción que realizan y esto se comprende mejor si pensamos que ocupan un pueblo cuyos dueños originarios les han permitido hacer uso de todo lo que hay en él, eso sí, sin dejar de recordarles que ellos viven en ese territorio y deben seguir “todas sus reglas”. Sin importar qué tipo de actividad económica se realice, se debe pedir permiso y agradecer. Campesinos, milperos, ganaderos y todos aquellos que tengan un negocio en el pueblo, deberán ofrendar y agradecer por lo obtenido. Como ejemplo, baste mencionar el caso de un *janli ciber*. En esa ocasión, el dueño de un *ciber* café realizó una ofrenda de *saka'* a los *aluxo'ob* pues las computadoras “andaban fallando y el negocio no iba bien”. El propietario atribuyó el hecho a su falta de atención para con los “dueños”, pues “como todo iba bien en el *ciber* se me olvidó dar gracias, pero con esto que me pasó ya lo recordé y no se me va a olvidar otra vez”.

## UN SANTO ESPAÑOL Y UN “CABALLERO DE FUEGO”: LA FIESTA PATRONAL Y LAS PROMESAS

Conocido como “El Jefe” cuya casa es la iglesia principal del pueblo, San Diego de Alcalá, es el encargado de velar por la salud de todos los habitantes de Nunkiní y es, en última instancia, a quien van dirigidas la mayoría de oraciones de los católicos nunkinienses, convirtiéndolo en depositario de infinidad de promesas (Cf. De Ángel 2009, Orihuela 2010).

A San Diego de Alcalá se le celebra dos veces al año. La primera “fiesta” es en el mes de abril, en el marco de la feria del pueblo, la segunda es en el mes de noviembre. Cabe señalar que, a diferencia de lo que ocurre con otros

santos católicos, a éste no se le festeja en el aniversario de su fallecimiento. El “día grande” de la fiesta patronal es el 13 de noviembre, fecha de su natalicio. Durante estos días de celebración y regocijo, los nunkinienses llevan a cabo misas, rezos, bailes, vaquerías y un desfile de 33 gremios.



Imagen de San Diego de Alcalá. Foto María Cen, 2013.



Desfile de gremios. Fotos: María Cen, noviembre 2014.

Con estos actos, los nunkinienses no sólo renuevan el pacto con los llamados “dueños”, lo hacen también con el Santo Patrono. De este modo, “dueños y santo, santos y dueños, se entrelazan en la cosmovisión maya dando lugar a una religiosidad muy particular, tanto en prácticas como en creencias” (De Ángel, 2009: 77). 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, estas se complementan y se reparten aquellos espacios que los hombres consideran espacios de lo sagrado” (Ibíd.).

Para los nunkinienses, “San Dieguito vive en la iglesia del pueblo, esa es su casa. Es un santo que vive en el pueblo”. A diferencia de los “dueños del monte” que cuidan el entorno natural, el santo patrono tiene bajo su resguardo y vigilancia el territorio que ocupa el pueblo (Cf. De Ángel, 2013). Desde su arribo a Nunkiní, San Diego de Alcalá fue “muy clarito con sus ganas de quedarse en este pueblo”, comentó un devoto. Según la tradición oral, cuando los españoles pasaron por Nunkiní, “quisieron descansar un rato”, al continuar su marcha intentaron levantar la figura San Diego,<sup>71</sup> el cuerpo de este santo se volvió tan “pesado” que no pudieron cargarlo nuevamente. De esta manera, según los pobladores, el lego franciscano “demostró sus ganas de quedarse

---

<sup>71</sup> Imagen de bulto.

para siempre en este pueblo”. Desde entonces, vive en la iglesia del pueblo<sup>72</sup> y ocupa el rango más alto en la jerarquía de los santos venerados en esa población (Cf. De Ángel, 2013).

Los pobladores conciben a San Diego como un santo bueno y milagroso, que protege a todos sus devotos, pero que también castiga a todo aquel que dude de su poder o no cumpla con lo que le promete. Así se expresó doña Mercedes al preguntarle sobre el carácter del santo patrono del pueblo:

“San Diego es un santo muy bueno, muy milagroso y muy poderoso. Es el cuidador de sus hijos de Nunkiní, nos cuida así a todos. Lo rezamos todos los días a él, le pedimos salud, lo pedimos su ayuda. Lo ofreces tu promesa y él te va a dar lo que le pidas, pero lo tienes que cumplir la promesa que le hiciste, si no lo haces...mare!! Hay su castigo, también te puede chingar el santito. Agarras enfermedad, o te pasa algo, no lo sabes que es, pero algo te pasa porque no cumpliste así tu palabra.

Yo digo que es bueno, pero si lo molestan, pues castigado te hace. Es así la vida. Ya le diste tu palabra, pues lo tienes que cumplir. Si no fuera por el santito quien sabe que nos pasaría así, a lo mejor otra vez enfermamos con viruela, quien sabe, ¿verdad? Es bueno, milagroso pero tiene su carácter fuerte” (Entrevista a doña Mercedes, Nunkiní, 2014).

Para los devotos es vital cumplir con las promesas hechas al santo patrono y lo que se observa es que el hombre depende del santo pero el santo también depende de lo que el hombre le ofrende (como sucede en la relación de los nunkinienses con los dueños del monte). En este sentido Rubiales (Citado en Maldonado, 2006) apunta que “las relaciones entre los hombres y los santos se postulan en forma de dependencia: a cambio de velas, limosnas peregrinaciones y actitudes de dependencia, en fin, de *reverentia*, los santos manifiestan su *potentia* a través de los milagros, la curación de una enfermedad provocada por el pecado, la salvación en medio de los peligros, el encuentro de objetos y personas perdidos” (Maldonado, 2006:283). Sobre los castigos que el santo ha impuesto a aquellos que no cumplieron con las promesas, tenemos principalmente, enfermedades que afectan alguna parte del cuerpo. Al respecto, uno de los entrevistados comentó que su tía había prometido bailar en la vaquería celebrada en honor a San Diego, pero llegada

---

<sup>72</sup> Los nunkinienses no consideran que San Diego sea el fundador del pueblo, pues cuando este santo arribó a la población, ésta ya existía (Cf. De Ángel, 2013).

la hora “mi tía sintió flojera y se quedó en su hamaca. Al día siguiente se levantó y cuando quiso caminar se torció su pie y se cayó, ¡hinchado quedó su pie! No podía caminar, ese fue su castigo del santo porque no ir a bailar”.

El 13 de noviembre, cerca de las 3 p.m. aparece, sobre la calle principal de Nunkiní, el “*Ts’uuli K’aak*” o Caballero de Fuego, un muñeco con figura humana, que en su interior contiene explosivos y que es incinerado como una promesa a San Diego de Alcalá. La quema de este personaje constituye una fiesta popular paralela a la del santo patrono y también se conmemora dos veces al año, en abril y en noviembre.



Caballero de Fuego rumbo a la plaza del pueblo. Foto: María Cen, 2015.

De acuerdo con David De Ángel (2009) el hecho celebrar al santo y cumplir con la promesa pactada con este personaje, 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 (De Ángel, 2009:83)

Este primer acercamiento a la relaciones actuales entre los mayas de Nunkiní y las fuerzas sobrenaturales regidoras de sus destinos, nos muestran

“la enorme complejidad de prácticas y creencias que se derivan de la cosmovisión, misma que otorga sentido a la religiosidad de los mayas peninsulares” (De Ángel, 2009:88).

Tanto los rituales dedicados a los dueños del monte como las celebraciones en honor a San Diego de Alcalá y al Caballero de Fuego, están destinadas a congraciarse con estas entidades extrahumanas —incluido el santo católico— formando “parte de un todo que las incluye y reafirmando la creencia de que el mundo se conforma por múltiples divinidades que controlan ámbitos tan diversos como el monte, la milpa o el pueblo” y son quienes “rigen los destinos del hombre, por lo que negociar con ellos se vuelve una necesidad prioritaria, esencial para la supervivencia y perpetuación” (De Ángel, 2009:88).

Hasta aquí he presentado las características principales de estas entidades extrahumanas y sus ámbitos de acción así como los rituales y celebraciones subrayando el tipo de relación que el hombre establece con ellas y algunas de las normas presentes en esta “sociedad”. En el siguiente capítulo identificaré el *corpus* normativo y los castigos en el ámbito ritual, específicamente en los rituales de petición de permiso y agradecimiento.

### **CAPÍTULO 3. CHIN POL, K'AAT TI U YUUMIL E K'AAXO, K'AAM, T'AAN, K'EEX Y BO'OL SI'IPIL: LA NORMATIVIDAD RITUAL NUNKINIENSE.**

“Mi abuelo lo decía, el secreto para que no te enfermes es darles su comida a los dueños, respetarlos, es importante hacer su ofrenda, siempre lo tienes que hacer y lo tienes que recordárselo a la gente. Es la regla si eres un *jmeen*”.  
Don Antonio, *jmeen* de Nunkiní, 2012.

En una animada plática acerca del orden comunitario, las ofrendas a los dueños del monte y las actitudes y reglas que deben seguirse durante los rituales, don Carlos, *jmeen* de Nunkiní, con quien sostenía dicha conversación, comentó:

“Para vivir en paz, en orden, hay que cumplir la palabra, hay que tenerle respeto a todos y a todo, hay que dar su *k'eex* a los dueños, pedir el permiso, ya con eso que cumplas pues no hay enfermedad, no hay castigo, ése es mi pensamiento y así se los digo cuando me vienen a ver”.

Al igual que don Carlos, don Mateo y don Antonio, los otros dos especialistas rituales de esta población, coincidieron al comentar que tanto el respeto, como la petición de permiso y la ofrenda a los dueños, son vitales para la eficacia ritual y para mantener buenas relaciones con los dueños del territorio nunkiniense. Estar en “orden” con estas entidades sagradas permite a los pobladores gozar de buena salud y llevar una vida de armonía comunitaria. Para estos tres *jmeeno'ob*, se deben seguir ciertas normas al momento de entregar ofrendas o realizar curaciones y en su papel de “garantes del orden comunitario”, deben transmitir esta normatividad, justamente, durante las diversas etapas del ritual.

Es por esto que, partiendo del discurso de los especialistas rituales de Nunkiní, el objetivo de este capítulo es identificar y caracterizar el conjunto de normas y castigos que se articulan en el ámbito de los rituales de petición de permiso y agradecimiento, y al que denomino “ámbito ritual”.

Ya en el capítulo anterior abordé aspectos generales de la cosmovisión de los mayas de Nunkiní, la forma en la que conciben el mundo, a las deidades<sup>73</sup> que configuran la cosmología nunkiniense, la devoción en torno a San Diego de Alcalá y el Caballero de Fuego, la importancia de la vida ritual y la constante realización de diversos rituales, así como las promesas ofrecidas al Santo Patrón y a su inseparable acompañante, el *Ts'uuli K'áak*.

En la primera parte del capítulo, expongo información referente a los rituales que se realizan entre los mayas peninsulares, especialmente en Nunkiní. En la segunda sección presento datos etnográficos sobre los rituales observados, con énfasis en el discurso de los *jmeeno'ob* sobre la normatividad y los castigos que se ejecutan en este ámbito y, finalmente, cierro el capítulo con la identificación de este conjunto de normas y puniciones propias de esta esfera ritual.

#### DE T'AKUNAJ, JANLI KOOL, LOOJ Y K'EEX: LOS RITUALES EN NUNKINÍ

Una de las temáticas exploradas desde los inicios de la Antropología ha sido el estudio de los rituales en las sociedades indígenas. En su obra publicada en 1909, titulada *Los ritos de paso*, Arnold Van Gennep (1969) señala que los llamados “ritos de paso” eran formas de enfrentar y afrontar aquellas discontinuidades que implicaban algún cambio de condición, por ejemplo, pasar de la niñez a la adolescencia o a la edad adulta. Los componentes emotivos de los ritos se destacaron en el trabajo de Radcliffe Brown, *The andaman islanders* (1922), mientras que Gluckman (1963) en su *Order and rebellion in tribal Africa*, centra su observación en las estrategias usadas para canalizar los conflictos y disputas inherentes a la sociedad. Rapaport (1967), Leach (1966) y Turner (1988) también se enfocan en aspectos específicos del ritual, el primero hace énfasis en el carácter ecológico del ritual, estableciendo una relación entre la comunidad y el medio ambiente mientras que el segundo

---

<sup>73</sup> Defino deidades como “las entidades en torno a las cuales se forman y organizan las creencias e instituciones de este carácter (religioso)” (Gómez, 2008: 126). Ya en la introducción del capítulo mencioné que para referirme a estas deidades de raigambre prehispánica (también llamadas “dueños”) y al santo patrón del pueblo, usaré como sinónimos númenes, entidades sagradas, entidades extrahumanas.

decanta su atención en las jerarquías proponiendo que los rituales recuerdan a los actores cual es el lugar que ocupan en una sociedad estratificada. Señaló también que los rituales forman parte de sistemas que transmiten información por medio de códigos culturales enlazando lenguajes verbales y no verbales y, finalmente, Turner vuelca su atención en el poder simbólico del ritual y la injerencia de este en las normas y la resolución de conflictos.

A pesar de las diferentes posturas teóricas, lo cierto es que dentro de la solidaridad social el ritual juega un papel importante y es también un sistema de símbolos y contribuye a la identificación colectiva de una sociedad. Cada cultura, cada pueblo, desarrolla diferentes estrategias sociales que le son propias y que le permiten fortalecer y activar sus mundo simbólico. Como apunta Pitrou (2011) la ritualidad posee una doble función, pues por un lado sirve para proteger a los miembros de determinada sociedad mientras que por el otro pretende asegurar la participación y la colaboración de los no humanos (viento, lluvias, dueños), entidades que forman parte de su mundo simbólico, de su cosmología.

El rito o los ritos, permiten a la comunidad practicante vincularse con un tiempo cíclico, reiterado anualmente, sobre todo, en las prácticas agrícolas y remitirse al tiempo de los orígenes, al tiempo en el que se instauró la vida humana. Como bien decía don Carlos, *jmeen* de Nunkiní “se recuerda el pasado porque sigue aquí y eso nos ayuda en el presente”. El rito no sólo es la puesta en escena del mito, su función mantiene el sistema cultural de una sociedad.

En el ritual se construye un espacio sagrado pues permite apropiarse simbólicamente del territorio y vincularse con él, entendiendo que este paisaje está dotado de capacidad de acción, de esta manera. En este espacio privilegiado se insertan la comunidad y sus habitantes (Barabas, 2006).

En los diversos rituales y ceremonias<sup>74</sup> que se realizan en Nunkiní, el *jmeen* y los concelebrantes solicitan a los “dueños del monte” algún favor;

---

<sup>74</sup> Estos son rituales de agradecimiento, pago de afrentas o peticiones de protección. Cada una de estas ceremonias recibe distinto nombre según la zona, su complejidad y objetivos. No existe en la literatura sobre la Península de Yucatán ningún trabajo antropológico en el que se describa e interprete el significado de todas las ceremonias y rituales que se realizan entre los mayas peninsulares. Ella F. Quintal et al. (2003a) en una de sus investigaciones presentan un

piden permiso para sembrar, construir o cazar; demandan perdón a estas entidades sagradas por todas aquellas conductas que pudieron “ofenderlos” y también les ofrendan los primeros frutos de la cosecha como forma de agradecimiento por los favores recibidos.

Como mencioné en el capítulo dos, los nunkinienses consideran que todo lo que hay en la naturaleza, en el mundo, tiene dueño y sus territorios son espacios sagrados. En este sentido, Mercedes De la Garza (1997) señala que, para los mayas, “el universo entero está permeado de energías sagradas que, manifestándose de múltiples maneras y en diversos seres naturales, determinan el acontecer, según el orden del tiempo” (De la Garza, 1997:101).

En estas ceremonias mayas, el *jmeen*,<sup>75</sup> intermediario entre estas entidades sagradas y los hombres, hace referencia en su discurso a los valores y conceptos que subyacen a diferentes aspectos de la vida social y que pueden observarse en la práctica. Es el encargado de realizar estos rituales, el que “sabe hablar con los *aluxitos*, porque ellos son los dueños de todo lo que hay en Nunkiní”, como señaló doña Rita, tejedora de Nunkiní.

Estos rituales y ceremonias realizadas en Nunkiní, pueden concentrarse<sup>76</sup> en tres<sup>77</sup> grandes grupos: 1) los rituales de petición de permiso, 2) los de agradecimiento y, finalmente, 3) los de curación. Entre los rituales de petición de permiso encontramos aquellas prácticas que son propiamente rituales de territorialidad y cuyo objetivo es la apropiación de un espacio “para

---

cuadro de los lugares donde los mayas realizan sus rituales (Quintal et al., 2003a: 295-298). Los trabajos de Bartolomé (1998), Montemayor (1994, 1994a) y Hanks (1990) proporcionan materiales importantes sobre los rezos y los rituales de los mayas de la Península de Yucatán.

<sup>75</sup> Sobre la formación de los *jmeeno'ob*, consúltese: Quintal E., Briceño F. y Cabrera A. (2013a), Bartolomé (1998), entre otros.

<sup>76</sup> Existen también rituales de ciclo de vida, uno de los más importantes es el *Jets' Méek'*. Este ritual de agregación, cuyo significado es “abrazar a un bebé llevándolo a horcajadas sobre la cadera tiene como propósito que ‘el niño camine bien y se le abra la mente’. Se practica entre los tres y seis meses de edad con algunas variaciones. Es un ritual de agregación porque inicia la construcción del ser maya. Durante el *Jets' Méek'* se ‘funda’ simbólicamente a la persona maya al ‘fijar’ o establecer sus características físicas, culturales y de género”. Se cree también que con este ritual la persona maya “podrá caminar por la vida”. Uno de los significados de *jets'* es fijar, afirmar, asentar, fundar, dar inicio y *méek'* es abrazo, abrazar como quiera. Estos significados expresan el propósito central del ritual que es conducir al individuo a iniciar su vida en el ámbito de la sociedad y la cultura” (Quintal et al., 2015a: 225). Véase también Villanueva y Prieto (2009). Algunos procesos rituales como el *Jets' Méek'* o el de “petición de la novia” todavía se realizan aunque con menor frecuencia que los de petición de permiso, agradecimiento y curación. Otro de los rituales de ciclo de vida son los funerarios, celebrados por todas aquellas familias que sufren la pérdida de algún ser querido.

<sup>77</sup> Esta propuesta de agrupar los rituales en tres grupos la retomo de Briceño Chel (2009:3).

hacerlo humano y vivible de acuerdo con la cultura y la concepción del mundo de la sociedad maya peninsular”. Entre estas prácticas rituales se encuentra el *jets’ lu’um* y el *looj lu’um* (Quintal et al., 2003a: 299).

En Nunkiní, tanto los especialistas rituales como los pobladores se refieren a este ritual como *jets’ lu’um* y en contadas ocasiones lo llaman *looj*<sup>78</sup> aunque se piensa que tanto el *jets’* como el *looj* son ceremonias<sup>79</sup> equivalentes para solicitar permiso.<sup>80</sup> Sin embargo cabe señalar que, en la práctica, el *looj*, tiene también el sentido de “sanar”, por ejemplo espacios, objetos, incluso animales.<sup>81</sup> Entre los rituales de agradecimiento más importantes para los nunkinienses se encuentran la primicia o *t’akunaj* y el *janli kool*, *janli solar*, *janli parcela* y *janli sitio* (comida de milpa, solar, de parcela y de potrero, respectivamente), espacios dedicados al cultivo de maíz, frutales, hortalizas y a la cría de ganado, los cuales brindan el alimento para la sobrevivencia de las familias. En estas ceremonias, el productor ofrece a los dueños del monte, para el caso de Nunkiní, a los *aluxo’ob*,<sup>82</sup> los primeros frutos de la cosecha, la primicia. En el caso de la comida de milpa y las “otras comidas” se ofrecen aves guisadas, panes de maíz y *saka’*. Tienen lugar en la milpa, el solar, la parcela, el rancho y el potrero.

---

<sup>78</sup> Sobre estas diferencias, Quintal et al. (2003a) plantean que el *jets’ lu’um* es posiblemente, la forma más compleja de solicitar licencia y su significado incluye dos sentidos principales: “apaciguar y tranquilizar, por un lado; fundar, inaugurar”. En Nunkiní, antes de construir una casa o hacer nuevas colonias es importante realizar esta ceremonia. En cuanto al *looj*, el principal significado de la palabra es “redimir, rescatar, desempeñar, salvar” (Barrera, 1980 [2001]: 457).

<sup>79</sup> Sobre el binomio monte-pueblo, la milpa y las peticiones de permiso y ofrecimientos a la tierra, véase los trabajos de García Quintanilla (2000), Boccara (1997), Hanks (1990), Redfield y Villa Rojas (1962), García Valencia (2000), Villa Rojas (1986), Terán y Rasmussen (1992, 1994) entre otros.

<sup>80</sup> Sobre estas diferencias, Ella F. Quintal et al. (2003a) plantean que “[p]arecería que el último es una renovación del permiso originalmente solicitado. En esta lógica cuando se funda un pueblo o se habita por primera vez un solar, se hace una ceremonia de *jets’*; cuando se nota algún tipo de desorden (cuya explicación puede ser algún agravio involuntariamente cometido) en la comunidad, en el rancho, en el solar, se hace una ceremonia *looj* (Quintal et al., 2003a:300). Este es el caso de la ceremonia *loj kaaj*, que se celebra cuando hay “visiones” (“malos vientos”, “vientos malignos”) que hacen que la gente o los animales domésticos de una comunidad se enfermen. En la Península de Yucatán suelen usarse como sinónimos o con significado muy semejante.

<sup>81</sup> Fidencio Briceño, Comunicación personal, abril 2009.

<sup>82</sup> En el capítulo dos mencioné que con los cambios ocasionados por la implementación de nuevos cultivos y el sistema de riego, la “jerarquía” de las deidades del panteón nunkiniense también cambió. Al no tener que realizar la roza, tumba y quema para la siembra de maíz, las deidades encargadas de hacer llover ya no fueron invocadas, tampoco aquellas que proveían de buenos vientos para la quema. Solamente los milperos ancianos recordaron a estos númenes. Para los nuevos agricultores y milperos, los *aluxo’ob* dejaron de ser “ayudantes” para convertirse en “dueños del monte” (Chuc, 2008; Orihuela, 2010).

Si, por alguna razón, el milpero, el agricultor o el ganadero “olvidan” realizar algunas de estas ceremonias, como resultado de tan flagrante olvido, estas entidades sagradas enviarán un castigo, en forma de enfermedad al infractor, como señala don Beto, “se enfermarán y hasta se pueden morir por no hacer su obligación de la ofrenda, porque los *aluxitos*<sup>83</sup> bien que están pendientes, a ellos no los engañas, ¡mare! Todo saben ellos”. Los *aluxo’ob* enviarán “señales” al olvidadizo y a través de éstas le recordarán su obligación. Si con estos avisos el olvido continúa, entonces la persona enfermará. Algunos de los *jmeeno’ob* señalaron que, en ocasiones, los *yumtsilo’ob* no siempre “mandan avisos” y “sólo te enfermas de repente”. En ambos casos el castigo se relaciona con enfermedad.

Cuando esto suceda, será necesario realizar un *k’eex*,<sup>84</sup> que significa cambio o trueque. En este ritual de aflicción y curación, señala don Beto, “la familia o la comunidad se enfrentan a unos *yumes* agraviados y molestos”. No obstante, en la zona maya peninsular es usual que los especialistas rituales y la gente común se refieran a casi cualquier ofrenda como *k’eex* y también que utilicen esta denominación para hablar de cierto tipo de rituales de desagravio (Quintal et al., 2003a:299-300).

En este *k’eex* o intercambio se incluye el sacrificio de algún ave, para que sea este animal el que “cargue con el mal viento” y también se ofrendará *saka’*.<sup>85</sup> En Nunkiní, cuando no se realizan estas ceremonias de petición de

---

<sup>83</sup> Los *aluxo’ob* son tan importantes en Nunkiní, que como señalé anteriormente, que algunos pobladores los conciben como “los dueños del monte”, tal es el respeto hacia estas entidades sagradas que, cuando nace un nuevo miembro en la familia, éste debe ser presentado ante ellos. Estas entidades extrahumanas deambulan en el pueblo, en la milpa y en el monte, los tres ámbitos más importantes de las comunidades mayas peninsulares. Esta presentación es necesaria porque “hay que hacerlo, presentarlo al *aluxito*” y para esto, llevan al infante a la milpa y en voz alta lo presentan, de esta manera el *alux* sabrá que hay un habitante nuevo, que “no es un extraño”, y por lo tanto ésta entidad no lo enfermará. Entrevista a doña María, tejedora de Nunkiní, diciembre de 2013.

<sup>84</sup> La palabra *k’eex* se usa en un sentido amplio, pues denota cualquier ofrenda que se haga a los “dueños” o a Dios con fines propiciatorios. En este sentido, si en los rituales de petición de permiso se hacen ofrendas o *k’uubo’ob*, en los de aflicción se hacen *k’eexo’ob* (cambios o intercambios) (Quintal et al., 2003a: 299-300).

<sup>85</sup> Así como tiende a pensarse en cada ofrenda como *k’eex*, es también común que la ceremonia más sencilla de solicitud de licencia o de petición de algún favor, o de agradecimiento, etcétera, implique el ofrecimiento de *saka’*. Tenemos, de esta forma, que la “prenda mínima” de intercambio entre la sociedad y la divinidad es el *saka’* y que la “acción ritual básica” es el *k’eex* (cambio). Así, cuando se ofrece *saka’* en las cuatro esquinas de la milpa, para solicitar permiso a los “dueños del monte”, hace un *k’eex*, es decir, cambia bebida por “licencia” (Quintal et al. 2003a: 301).

permiso, el infractor puede sufrir la “enfermedad de terreno” que consiste en vómitos, calenturas y “debilidad” en el cuerpo. Esta enfermedad sirve para recordarle al enfermo que no hizo su ofrenda. Aun cuando en la vida diaria las cosas marchen bien, es necesario dar las gracias por todos aquellos favores recibidos. Es también importante no olvidar que se vive en un territorio compartido con esos seres del “mundo otro” y que dichos seres requieren de esas ofrendas pues se trata de cumplir “con lo pactado”. Ellos proporcionan buenas cosechas y permiten a los pobladores sembrar en “la santa tierra” y por lo tanto esperan recibir lo que esta produce a manera de agradecimiento, con lo que se cierra el proceso de reciprocidad establecido, fijado y “amarrado” en el mismo *k’eex*.<sup>86</sup>

Como hemos visto en lo que va del capítulo, en Nunkiní, la vida ritual es activa y esta se vuelve un elemento indispensable para la vida cotidiana. Rituales de agradecimiento, de petición, de curación asociados a la agricultura, la ganadería, el comercio, así como rituales de ciclo de vida y curación y la fiesta patronal son claves en la estructura social nunkiniense. En cada una de estas celebraciones se ponen de manifiesto el sistema de creencias imperantes, valores, normas y comportamientos. Todo este *corpus* de obligaciones y restricciones, construido por la sociedad nunkiniense y que deben seguirse para la realización de los diversos rituales, nos permite observar el sistema simbólico que opera en la vida cotidiana y que conforma el pensamiento, la manera de ver y concebir el mundo de los mayas de Nunkiní.

Lo que he presentado hasta aquí no ha sido más que un panorama general de la vida ritual de los mayas de Nunkiní. En lo que sigue abordaré el *corpus* de normas, restricciones y castigos que caracteriza el ámbito ritual. La información se basa en los diversos rituales observados en los últimos tres años, pero tomando en cuenta aquellos que también observé cuando recién llegué a Nunkiní en el año 2004, arribo que estuvo marcado por mi asistencia y participación en un *takunaj*.

En todos y cada uno de los rituales que presento me permitieron observar y participar de diferentes maneras, algunas veces trabajando con las mujeres, otras con los hombres y niños, y en la mayoría de los casos el

---

<sup>86</sup> Fidencio Briceño (2016). Comunicación personal.

especialista ritual me permitió ubicarme cerca de él para escucharlo rezar. Si bien es cierto que mi atención se centró en la normatividad, eso no significó que descuidara los otros aspectos del ritual y las ofrendas. El lector encontrará una descripción general del ritual, misma que permite contextualizar el momento del discurso y los diálogos entre los diversos especialistas rituales y los participantes del ritual. Lo registrado a través de los años me permitió establecer conexiones y reflexiones en torno a esta normatividad.

La vida ritual de Nunkiní se convirtió en una de los cimientos principales sobre los que edificué esta etnografía. Rituales ligados a los dueños del monte y al santo patrono del pueblo, constituyen parte central de la vida de estos mayas peninsulares. Y como veremos a lo largo de esta tesis, la normatividad que se hace presente en la vida ritual y en la fiesta patronal dan sustento a aquella que se encuentra en el Juzgado de Conciliación. Sin más, continuemos con el capítulo.

## “PIDIENDO EL PERMISO Y DANDO LAS GRACIAS”: ETNOGRAFÍA, NORMAS Y CASTIGOS.

En esta etnografía, presento tres rituales de solicitud de licencia o permiso y tres rituales de agradecimiento, ceremonias realizadas por diferentes especialistas rituales. Ya que esta tesis tiene como objetivo caracterizar las normas y castigos presentes en el ámbito ritual, no describiré en su totalidad cada uno de los rituales, únicamente presentaré datos generales sobre éstos, los participantes y el motivo del ritual. Enfatizaré en el discurso del *jmeen* sobre las normas y castigos, subrayando los momentos en los que el especialista ritual los aborda. La sección se divide en dos partes, en la primera se presentan los rituales de petición de permiso y en la segunda, los de agradecimiento.

A lo largo de tres años de trabajo de campo doctoral<sup>87</sup> pude observar y participar en trece rituales, realizados por comerciantes, campesinos, milperos,

---

<sup>87</sup> Desde mi llegada a Nunkiní en el año 2005 y hasta el año 2012, como investigadora regional del Proyecto Etnografía de los Mayas de la Península de Yucatán inscrito en el Proyecto Etnografía de la Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio a cargo del Instituto

cazadores y familias nunkinienses, escogí estos seis rituales porque pude observarlos y estar presente desde que estas familias solicitaron al *jmeen* su participación y guía, hasta el término del ritual y posteriormente establecí un diálogo de retroalimentación con el especialista, quien me ayudó con la traducción de los rezos. Estos rituales que describo son los más frecuentes en Nunkiní y la secuencia ritual es prácticamente la misma, sólo varían las oraciones del especialista y la cantidad de ofrendas.

### *K'AAT TI U YUMIL E K'AAXO*: RITUALES DE PETICIÓN DE PERMISO “ANTES DE SEMBRAR MAÍZ HAY QUE PEDIR EL PERMISO AL *ALUXITO*, AL DUEÑO”

En este ritual de petición de permiso participaron Don Pepe y don Beto, dos milperos de 55 y 68 años respectivamente. Solicitaron a uno de los *jmeeno'ob* de Nunkiní, don Mateo, que realizara dicha ceremonia. En esa ocasión ambos me invitaron a participar, al igual que don Mateo, quien ya había sido notificado por los dos milperos. Las milpas de ambos pobladores colindan y en ellas siembran maíz, frijol y calabaza. Esta ceremonia la realizan cada dos años y lo hacen “porque así es la costumbre, porque el *aluxito* es el dueño de todo, es *tsik* en maya, es respetar porque si no lo haces hay su castigo, *bo'ol si'ipil*,<sup>88</sup> así es en maya”, indicó don Pepe. Esta costumbre la heredaron de sus padres quienes solicitaban permiso antes de sembrar la milpa y posteriormente entregaban la primicia y, al término de la cosecha, llevaban a cabo el *janli kool* o comida de milpa.

Esta ceremonia, llevada a cabo en el año 2014, requirió la presencia del especialista ritual<sup>89</sup> quien indicó, días antes de realizar el ofrecimiento, lo

---

Nacional de Antropología e Historia, observé más de 60 rituales (petición, curación, agradecimiento) en Nunkiní y en las comunidades vecinas. Durante mi trabajo de campo doctoral, realizado desde el año 2013 y hasta el 2015, participé de diversas maneras en trece rituales de petición de permiso y agradecimiento y observé tres rituales de curación.

<sup>88</sup> *Bo'ol* significa “la paga o jornal que uno paga, satisfacer pagando la deuda; alquiler que se paga a su dueño” y *si'ipil* se refiere a “yerro, pecado, ofensa, defecto, falta, delito, infracción, agraviarle de cualquier manera” (Barrera Vázquez et al., 1980:62, 731).

<sup>89</sup> Cabe señalar que, en ocasiones, el milpero realiza este ritual sin la presencia del *jmeen*. Él solo, en su milpa, ofrenda *saka'* a los *aluxes* o dueños del monte y solicita su permiso. Al respecto, las opiniones se dividen, pues algunos pobladores de Nunkiní y otras poblaciones vecinas como Tankuché y Santa Cruz ex hacienda comentan que lo importante es solicitar la

necesario para la ofrenda. Los milperos hicieron *saka'*,<sup>90</sup> molieron cacao, compraron copal<sup>91</sup> y velas.

El día de la ceremonia, tanto el *jmeen* como los solicitantes y algunos acompañantes, acudieron a la milpa. El especialista construyó un altar con maderas y piedras, preparó el *saka'* con el cacao y distribuyó las ofrendas sobre éste. Mirando al oriente comenzó diciendo que la bebida, el copal y las velas ofrendadas eran para “recordarle” al *alux*, dueño del monte,<sup>92</sup> que cada dos años, estos dos milperos renuevan su solicitud de permiso para sembrar maíz, frijol y calabaza. Solicitó permiso para continuar sembrando y les agradeció su benevolencia, prometiéndoles la entrega de los primeros elotes y el *janli kool*.

Al término de la presentación de la ofrenda, comenzó a rezar en lengua maya y se dirigió a los vientos y a los *balamo'ob* que habita en cada uno de los puntos cardinales, a los moradores de los *cuyos* y al hacerlo asperjaba el *saka'*. Finalmente lo hizo al centro de la milpa. Enseguida se movieron hacia la otra milpa y repitió el mismo procedimiento.

Acto seguido, mirando al oriente nuevamente, don Mateo volvió a recordarle al *alux* y al dueño del monte, el motivo de la ceremonia y agradeció a estos seres extrahumanos su benevolencia. Después de esto, esperaron unos 15 minutos, pues según el *jmeen*, “el dueño y los vientos estaban

---

licencia y hacer la ofrenda y otros argumentan que se necesita del *jmeen* pues “es el que tiene la sabiduría y sabe cómo hablarle a los *aluxes*”.

<sup>90</sup> El *saka'* que se ofrenda a los dueños del monte, a los vientos y a las diferentes entidades que habitan el monte de los mayas peninsulares, es una bebida hecha de maíz blanco y cuyos granos se cocinaban sin la cal para evitar que la cascarilla se desprendiera. De esta manera, se obtenía una masa semigranulada y que contenía la esencia natural del maíz y al diluirse en agua se le agregaba cacao molido y se endulzaba con miel de abeja nativa (melipona). Hoy en día, la miel de esta abeja es escasa por lo que se endulza con miel de abeja americana. Esta bebida contiene la cascarilla del maíz, esto es, no se desperdicia nada de los granos.

<sup>91</sup> La palabra copal viene del vocablo náhuatl *copalli*. Es el nombre que se le daba a diferentes resinas vegetales olorosas y que se empleaban como incienso. Estas resinas se queman y el olor y el humo que producen sirven para purificar los espacios en donde se realizan ceremonias o rituales.

<sup>92</sup> Hemos mencionado que, para la mayoría de los nunkinienses hoy en día, el *alux* es considerado como el “dueño del monte”. En las oraciones de los especialistas rituales, estos nombran al dueño del monte, al señor del agua, a los señores de los vientos y al *alux* como su ayudante; sin embargo, en su discurso equiparan al *alux* con el dueño del monte, y en varias ocasiones lo consideran como “el” dueño. A veces lo nombran dueño o *alux* indistintamente y suele suceder, también, que hablan de los *aluxo'ob*, de la existencia de varios de estos seres que deambulan por el pueblo, el monte, las milpas, parcelas, cuevas, fuentes de agua y los caminos pero, no los nombran como los “dueños”, lo nombran “dueño o señor del monte”.

tomando su bebida y hasta que ellos terminen, entonces nosotros seguimos”. Mientras esperaban que estas entidades sagradas “bebieran”, don Mateo recordó a don Pepe y a don Beto y a sus acompañantes y a la antropóloga la importancia de ofrendar, pero sobre todo, de cumplir con lo prometido. En esta ocasión, tanto don Mateo como los asistentes hablaron en lengua maya y en español. Sentados en el suelo, algunos recargados a la sombra de algún árbol, y en silencio como actitud de respeto, escuchaban su voz diciéndoles:

“Hay que pedir el permiso al dueño (*k'aat ti u yumil e k'aaxo*) es la costumbre del pueblo, muchos años que se hace, desde los antiguos. Es respeto (*chin pol*)<sup>93</sup> porque ellos son los dueños de todo, ellos nos dan el permiso de sembrar la santa tierra, el santo maíz. A nadie le gusta que agarres sus cosas sin permiso, es delito (*si'ipil*) eso así, es malo, es ofensa, es faltarles al respeto. A nadie se debe faltar al respeto, ni a tu mujer, a tu hermano, a tu hijo, a tus padres, a nadie.

Hay que ser responsable (*Ku meentik baax ma'alob*). Ya lo pediste el permiso, pero no es sólo que pides el permiso y ya estuvo, no señor, le tienes que hacer su primicia, su *janli kool*, es tu palabra (*t'aan*) la que diste así, el *aluxito* te da su permiso y tú le das tu maíz (*a jel meentik uts*),<sup>94</sup> así es desde hace muchos años. Es tu responsabilidad (*meen baax ma'alob*) así, tienes que cumplir tu palabra (*ku meentik baax u a'alma*).<sup>95</sup>

Si no lo cumples tu palabra hay su castigo (*bo'ol si'ipil*). Ese castigo es la enfermedad (*k'oja'anil*) y te da tu calentura, vómitos, se enferma tu *ool*, tu alma, se pone débil, sin fuerza, hasta tu maíz se enferma porque se queda chico, no crece así. Tú lo sabes si quieres enfermarte, por eso debes cumplir con el permiso, con la ofrenda (*k'aam*)<sup>96</sup> (Don Mateo, Nunkiní, 2014).

Después de los 15 minutos de espera, el *jmeen* repartió el *saka'* entre los asistentes y lo bebieron. Al terminar, guardaron los utensilios que llevaron y se retiraron de la milpa. Durante el camino de regreso al pueblo, uno de los milperos, don Pil, comentó lo sucedido a un milpero unos meses atrás. En su relato mencionó que esta persona no había realizado ninguna ofrenda para

---

<sup>93</sup> Significado: “abajar la cabeza concediendo; conceder bajando la cabeza, cortesía hecha bajando la cabeza” (Barrera et al., 1980:101)

<sup>94</sup> En este caso *jeel* significa “otro” y antecedería como “hacer algo bueno otra vez” y su significado sería reciprocidad. Fidencio Briceño Chel, comunicación personal, mayo 2016.

<sup>95</sup> Significado de *a'alma*: “haber dicho, manifestar, decir o mandar” (Ibíd.:13).

<sup>96</sup> Significado: “obligación, primicia, ofrenda” pero también refiera a “aceptar lo prometido”. (Ibíd.:371). *K'uub* también significa ofrenda (Briceño 2016, comunicación personal). En el caso de Nunkiní, los pobladores usan *k'aam* para referirse tanto a lo que se entrega como a lo que se recibe.

pedir permiso “porque le dio flojera, así lo dijo él”. Solamente “sembró poco maíz porque decía así que iba a terminar más rápido, quien sabe que pensaba así, pero no quería trabajar, con trabajo sembró un poco”.

En esa ocasión, el milpero flojo, según comentó don Pil, comenzó a sentirse “mal”, pero no se explicaba el porqué de sus malestares. Al llegar la cosecha, la mitad de las plantas de maíz que había sembrado se “perdieron”, pues se secaron y no dieron fruto. La otra mitad desarrolló los frutos a la mitad del tamaño que, comúnmente, tienen las mazorcas de maíz.

El *jmeen* dijo a los milperos que escuchaban el relato con atención y mirándose a los ojos de vez en cuando al tiempo que expresaban asombro, que “el peor vicio de un hombre es ser flojo (*joy*),<sup>97</sup> porque el hombre es su obligación trabajar. Luego esos flojos son los que roban, hacen delitos y sólo hacen problemas en el pueblo”. El milpero continuó su relato sobre el hombre flojo y falta de respeto, señalando que uno de los *jmeeno’ob* del pueblo fue quien lo curó y para poder recuperar la salud, el especialista le pidió que hiciera un *k’eex*, esto es, debía ofrendar al *alux*, dueño del monte, no sólo *saka’*, velas y copal, sino que también debía entregarle un ave, un pavo de monte porque la ofensa era “grave”. Así, el milpero flojo y enfermo salió a cazar un pavo de monte para ofrendar al enojado y ofendido “*Yum k’aax*”.<sup>98</sup> En esta ceremonia, el ave se ofreció a cambio de la salud del milpero y este prometió no olvidar pedir permiso antes de sembrar la milpa. Después de la ceremonia de curación, el olvidadizo milpero recobró la salud.

Una vez terminado el relato, don Mateo les recordó, nuevamente la importancia de “pedir permiso y cumplir con la palabra”. Durante el camino de regreso los milperos comentaron el relato, señalando que, efectivamente, el trabajo es importante para lograr aquello que se desea. Al llegar al pueblo,

---

<sup>97</sup> *Joy* significa flojo sin hacer referencia a género. *Joykeep* se refiere a flojo (hombre) y *joypeel* a floja. Fidencio Briceño, comunicación personal, mayo 2016.

<sup>98</sup> Aunque en líneas anteriores mencioné que, actualmente, el *alux* es visto como un “dueño” debido a los cambios que el trabajo agrícola ha sufrido y a la implementación de nuevos cultivos, no resulta raro escuchar en los relatos que algunas personas nombren al “dueño del monte” como *Yum K’aax*. Un ejemplo de esta situación es este relato. En los que siguen podrá observarse como, en ocasiones, usan el término *alux* para referirse al dueño del monte y en otras refieren al *Yum k’aax*. Al preguntarles porqué para referirse a este dueño lo nombraban de las dos formas, ellos me respondieron que “es lo mismo, el *aluxito* es el dueño del monte, por eso también es *Yum k’aax*”. En cada uno de los relatos respeté la manera en la que ellos lo nombran.

cada milpero regresó a su casa y el especialista ritual permaneció un rato más conmigo y recordarme la importancia del respeto y el trabajo tanto a nivel individual como colectivo, así lo comentó:

“Si no hay su respeto no se puede vivir en paz, no hay orden así, porque si no lo respetas a los demás, si no pides las cosas, si no das gracias y no lo cumples con tus promesas, hay su castigo. Nosotros tenemos nuestra palabra, es legal así la palabra, tiene su valor así, no somos ricos, por eso cuando lo das tu palabra<sup>99</sup> hay que cumplirla, si no lo cumples es vergüenza, yo siempre lo digo así a la gente, es mi palabra así, es mi consejo así, así lo aprendí. Si no hay su respeto y no lo cumples tu palabra, pues hay castigo, hay su enfermedad, si lo olvidas tu obligación de pedir el permiso y dar las gracias, ¡ja! Ya lo marcaste así, hay su enfermedad, es verdad (*jach beyó*)” (Don Mateo, Nunkiní, 2014).

Al término de la plática y para finalizar nuestro encuentro, señaló que si el hombre solicita a estas entidades sagradas permiso para sembrar maíz o cultivar la parcela se debe ofrendar, pues no se puede pedir sin la intención de retribuir y agradecer y que esto se aplica no sólo para con estos númenes, también para con los familiares y vecinos.

#### “PEDIR LA LICENCIA PARA SEMBRAR LAS SANDÍAS”

Este segundo ritual fue realizado por la familia Haas en el año 2015, dueña de una parcela cuya fruto principal es la sandía. Ellos solicitaron los servicios de uno de los *jmeeno’ob* del pueblo, don Antonio. La invitación a asistir y participar la recibí por parte de la familia y el especialista ritual. Al igual que en el caso anterior, el *jmeen* indicó a los interesados que debían preparar el *saka’*, moler cacao, comprar copal, cigarros y velas. Una vez cumplidos los requerimientos, llegó el día de la ceremonia y ese día me reuní el señor Antonio en la plaza del pueblo y juntos nos fuimos a la casa de la familia *Haas*. Durante el breve camino hasta el domicilio indicado platicamos sobre mi trabajo de investigación y los avances de este. Una vez en el lugar, la familia completa conformada por

---

<sup>99</sup> Cuando el especialista ritual señala que la palabra tiene valor, no se refiere a un valor monetario. Significa, según me explicó, que la palabra tiene “más validez” que un acta, una firma, un papel, el dinero y las riquezas materiales pues por medio de ella se establecen compromisos en los que va de por medio el “honor” de las personas. Este carácter “legal” de la palabra refiere a validez, a algo que ofrece garantía, que es “derecha”, que no deja duda.

siete personas, el *jmeen* y yo, nos trasladamos a la parcela. Durante el camino, el padre de familia, insistió en que era una tradición familiar el realizar la ofrenda a los *aluxo'ob*, pues a través de ésta se demuestra el respeto hacia aquellos seres extrahumanos, quienes, sin importar lo que se cultive, hacen posible que las cosechas se logren y el negocio sea próspero:

“Desde hace 8 años que tenemos la parcela hacemos la ofrenda al *alux*, porque es el dueño de la tierra y del monte, antes mi papá lo hacía en su milpa y yo lo ayudaba, luego me fui en Cancún a trabajar varios años, regresé en el pueblo y me dediqué a la siembra de la sandía y luego la vendemos, es el negocio de nosotros así. No le hace que no es maíz, pero lo usas la tierra, pues hay que pedir así el permiso, hacer la ofrenda, la primicia y su comida de la parcela, todo lo hacemos aquí en el terreno, es enseñanza así de mis abuelos, de mi papá, pedir el permiso y dar las gracias es la costumbre de aquí del pueblo” (Padre de familia, Nunkiní, 2015).

Una vez en el terreno, don Antonio armó una mesa-altar con maderas y piedras en el centro de la parcela, mirando hacia el oriente, colocó las velas, el copal, los cigarros, el cacao molido y el *saka'*. Mientras esto sucedía el resto de la familia se ubicó a un costado del altar observando, junto conmigo, las acciones del *jmeen*. El propietario de la parcela le pidió al especialista ritual le dejara poner las semillas de la sandía en la mesa-altar “porque quiero que el dueño vea que sí voy a cumplir mi palabra y que le voy a entregar las primeras sandías y le voy a hacer su comida”.

Después de ordenar los objetos rituales sobre la mesa-altar, y una vez que todos guardaron silencio, el *jmeen*, mirando al oriente se dirigió a los dueños diciéndoles:

“Esta familia viene a pedir su permiso como cada año, para que sigan sembrando su sandía, ustedes los dueños del monte, preciosos señores, deben darle el permiso porque ellos siempre cumplen su palabra, ellos lo prometen ofrecer la primicia y su comida cuando cosechen. Ofrecemos esta santa bebida, este cacao, este copal, estas velas y estos cigarros en su honor, es su ofrenda (*k'aam*) para que vean su intención de esta familia” (Don Antonio, Nunkiní, 2015).

Después de la presentación de las ofrendas, el *jmeen* mezcló el cacao con el *saka'*, encendió las velas, los cigarros y el copal y se dispuso a rezar. Mirando hacia cada uno de los puntos cardinales, el especialista ritual elevó sus

plegarias a los dueños del monte en lengua maya, en ellas nombró a los *iiko'ob*, *bálamo'ob*, *aluxo'ob*, los *cuyos*, las fuentes de agua y las cuevas.

Después de nombrarlas, el *jmeen* asperjó el *saka'* hacia los cuatro puntos cardinales y al hacerlo, le recordada al “dueño” que las ofrendas eran para solicitarle “el permiso para sembrar sandía” y para pedirle “una buena cosecha”. Al término de las plegarias, don Antonio se dirigió a la familia solicitante informándoles que su petición había sido entregada al “dueño” y que tendrían que esperar unos minutos, “mientras los vientos y el dueño toman su *saka'* y se refrescan”.

Al igual que en el caso anterior, durante este periodo de espera, el *jmeen* recordó a esta familia la importancia de pedir permiso. Sentados en la sombra, el padre de familia indicó a sus hijos que escucharan las palabras de don Antonio, quien las pronunciaba en español y acto seguido lo hiciera en lengua maya, pues de esta manera yo, y dos de los hijos menores de esta familia quienes no entienden del todo la lengua maya, pudiéramos entender lo que él nos decía:

“Qué bueno que no olvidan pedir permiso al dueño del monte (*k'aat ti u yumil e k'aaxo*). Hay que cumplir, así es la costumbre del pueblo. Hay que hacer las cosas con respeto (*chin pol*) porque esto no es juego, es nuestra creencia (*ok olal*)<sup>100</sup> es la costumbre del pueblo, de los antiguos. Los dueños son la ley, los que mandan, son poderosos y hay que respetarlos, hay que darles su ofrenda (*k'aam*).

Cuando no lo cumples, si no hay respeto, entonces viene la enfermedad, el castigo por desobediente (*maak má tu u'uyik t'aan*). Se enferma tu cosecha, te enfermas tú, la familia y hasta todo el pueblo se puede enfermar así, porque los dueños tienen su carácter, su poder (*ajaw*). Hace muchos años ellos nos castigaron así, nos mandaron la viruela y casi se muere todo el pueblo, hubo que hacer su *k'éex*, su cambio. Ese muñeco cargó la enfermedad, lo dimos a cambio de la salud del pueblo, pero eso pasó así porque nos volvimos desobligados, se nos olvidó la costumbre de la milpa, de la ofrenda, lo olvidamos que todo tiene su dueño, por eso lo debemos recordar así.

Si no lo cumples la ley (*leyi*) pues te meten en el cárcel, te ponen tu multa, te castiga el juez, es lo mismo aquí, también el dueño es la ley, también castiga así. Tú lo sabes si no quieres cumplir, si te enfermas la gente se va a enterar que es porque no cumpliste y es vergüenza que sepan que no cumples, que no respetas y que eres

---

<sup>100</sup> Aunque *ok* literalmente significa pie, metafóricamente puede ser rastro, huella. En este caso, *ok ólal* viene del verbo *ok'ol* cuyo significado es entrar. Entonces, *ok ólal*, como creencia, sería la entrada del alma y cuando “en tu alma entra algo pues comienzas a creer en ello”. Fidencio Briceño Chel, comunicación personal, mayo 2016.

malagradecido, es mi pensamiento así y por eso se los digo, para que no se les olvide” (Don Antonio, Nunkiní, 2015).

Durante este sermón, la familia escuchaba con atención y en silencio, asintiendo con la cabeza a lo que el *jmeen* decía. Resulta relevante destacar la importancia que don Antonio otorga al cumplimiento de la palabra y la comparación que hace entre la “ley del hombre” y la “ley de los dueños”. Para este especialista ritual ambas tienen el mismo peso e importancia en la vida de los pobladores y tanto el Juez de Conciliación como el dueño del monte tienen la autoridad para hacer cumplir sus respectivas leyes, las cuales funcionan en el mismo sentido, pues ambas buscan mantener el orden comunitario y sancionan a todo aquel que no las cumpla. Al término, el especialista ritual les indicó que ya podían beber el *saka*. Primero bebió él y, posteriormente, toda la familia. En un ambiente de alegría porque la ofrenda había sido recibida por los dueños, los asistentes expresaron su satisfacción pues habían cumplido con la primera parte del trato, la petición de permiso. Las semillas que se ofrecieron se guardaron para sembrarlas después. Una vez que las velas, el copal y los cigarrillos se apagaron, se levantó la mesa-altar y se guardaron los utensilios.

De regreso al pueblo, como sucedió en el caso anterior, se contó la historia de un nunkiniense, dueño de una parcela y productor de sandía. En este relato, contado por don Luis Haas y su esposa y similar al que se narró en el primer ritual que abordé, un productor decidió no pedir permiso a los “dueños del monte” antes de preparar su terreno para la siembra y posterior cultivo de sandía. Según relatan, este poblador no creía en estas deidades “pues eso eran creencias antiguas, puros cuentos”, parece que decía.

El productor sembró sandía y siguió su vida hasta que, justo antes de la cosecha, comenzó a “sentirse mal”. Enfermó de fiebre, dolores de cabeza “y debilidad”. Visitó a varios médicos pero estos no lograron curar sus padecimientos. Uno de sus familiares le sugirió visitar a un *jmeen*, pero el enfermo solamente se “burló” de él diciéndoles que “esas cosas son tonterías”.

Cuando llegó la temporada de cosechar, el productor de sandía se fue a su parcela y “dicen que estaba contento porque sus sandías estaban grandotas y bonitas”. Después de cortar y bajar todas las sandías de su terreno, abrió la

primera de ellas para probarla. Su sorpresa fue grande cuando, al hacerlo, la sandía estaba llena de agua. Comenta doña Lucía, esposa de don Luis Haas, que “era pura agua, no tenía fruta adentro, estaban huecas y llenas de agua, sólo era la cáscara y el agua”.

El asombrado productor continuó cortando todas las sandías y el resultado fue el mismo. En ese momento, presa del enojo y el asombro, según los narradores, el productor expresó lo siguiente “es mi castigo por no creer, ya me chingué así, ya perdí todo mi dinero, no voy a tener ni para comer”.

Comenta don Luis Haas que, después de eso, el hombre fue con uno de los *jmeeno’ob* del pueblo y este le aconsejó hacer un *k’eex* para que su salud se restableciera y para que los dueños lo perdonaran. A partir de entonces, cada año hace ofrenda para pedir permiso, para ofrecer los primeros frutos y realiza la comida de la parcela.

Al término de la narración, don Antonio les recordó la importancia de creer y sobre todo, el respeto a las creencias en los dueños que ya poseían la tierra cuando los antiguos llegaron. El *jmeen* insistió en que se debe respetar a los dueños como el mismo respeto que se tiene a padres y abuelos y justo en ese momento don Luis Haas, pidió a sus hijos que pusieran atención a las palabras de don Antonio, quien dijo:

“Respetar las creencias del pueblo y no te burles, porque los dueños castigan fuerte, ellos no tienen consideración, así son ellos. No te dan tu castigo a medias, no señor, por eso se los digo así, mientras hay respeto (*chín pol*) pues hay paz (*jets olal*).<sup>101</sup> Mientras cumplas tu palabra ellos están contentos, te dan comida y tú se los devuelves, ellos comen las cosas que se cosechan en la tierra, no le hace cuál es tu siembra, mientras lo siembres en la tierra, mientras hagas tu casa en la tierra del pueblo, lo tienes que pedir el permiso porque ellos, no le hace que viven en el monte, son dueños de todo. Ellos ya eran dueños cuando los antiguos llegaron y fundaron este pueblo, así que ellos es su propiedad esta tierra, la del monte, la del pueblo, la de la milpa, todo.

Hasta esos que crían ganado,<sup>102</sup> también hacen su petición y ofrecen su comida en el potrero, si no lo hacen se enferman sus animales, es

---

<sup>101</sup> *Jets olal* significa “tener el alma asentada, quieta” y se traduce como paz. Fidencio Briceño Chel, comunicación personal, mayo 2016.

<sup>102</sup> En los poblados vecinos de Nunkiní, como Santa Cruz ex hacienda, Tankuché y otras poblaciones ubicadas a lo largo del Camino Real como Dzitbalché y San Antonio Sahcabchén, se realizan estos rituales de petición de permiso. No importa el cultivo o si la actividad económica predominante es la ganadería, el ritual se realiza para evitar que enfermen tanto la cosecha como los animales.

la costumbre. Respetas tus padres, tus abuelos, a los niños les enseñas a respetar, a darle de comer a los dueños porque ellos nos dan de comer. Eres buena persona (*uts máak*) así porque lo estás cumpliendo tu palabra, no eres mentiroso (*wíinik ku tus*). Es eso, respeto, permiso, cumplir la palabra, es mi creencia (*ok olal*) así” (Don Antonio, Nunkiní, 2015).

Al llegar al pueblo, cada quien regresó a su domicilio para continuar con sus labores del día. En esa ocasión don Antonio se despidió de mi pues tenía que realizar una curación y ya lo estaban esperando en su casa.

### “VENADOS PARA EL SANTO”: PETICIÓN DE PERMISO ANTES DE CAZAR

La cacería<sup>103</sup> es una actividad importante para los nunkinienses. Cuando salen al monte a “tirar” pueden cazar algún venado, pavos de monte o algún otro animal, cuya carne completa la dieta de los pobladores. El ritual que presento es una ceremonia de petición de permiso<sup>104</sup> en la que participaron 12 cazadores del pueblo en el año 2012.

En esa ocasión, los cazadores devotos de San Diego ofrecieron realizar un rezo<sup>105</sup> en honor a este santo y también para solicitarle salud para sus familias, pues varios de ellos habían enfermado. Pensaron en ofrecer tacos de venado ya que la carne de este animal es muy apreciada además del valor simbólico que posee. Al cuestionarles sobre el valor que ellos otorgan a la carne de venado, don Nacho, uno de los cazadores, señaló que el venado es “el animal de los dueños, es un animal poderoso, que trae suerte al cazador, además eso lo ofrecían los antiguos a los dueños del monte”. En cuanto al valor simbólico recordemos que el venado está asociado a una de las principales deidades del panteón maya que es el sol además de que encarna los valores de un guerreero valiente y se asocia con la vida.

---

<sup>103</sup> Sobre el tema de la cacería y el valor simbólico del venado, véase: Chávez (2012), Montoliú (1976, 1998), Schele y Grube (1992) y Thompson (1989) entre otros.

<sup>104</sup> Previamente, los cazadores solicitaron un permiso especial a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) para que se les permitiera realizar la cacería en grupo. Señalaron que era para la fiesta patronal y que los funcionarios de esta secretaría podían asistir a la novena para comprobar que los venados cazados se cocinarían y posteriormente, la comida se repartiría entre los asistentes. Una vez otorgado el permiso, procedieron con la ceremonia de petición de permiso.

<sup>105</sup> Un rosario con sus respectivos cantos y letanías.

Para esto, solicitaron la ayuda de un *jmeen* de Nunkiní, don Carlos. Le pidieron que hiciera los rezos de petición de permiso para antes de la cacería. Como en los dos casos anteriores, el especialista ritual les indicó que prepararan el *saka'*, molieran cacao y compraran velas y copal. Una vez hecho esto, el día fijado todos los cazadores y el *jmeen* se dirigieron al monte. Durante el camino, los cazadores comentaron que esperaban tener suerte en la cacería, pero sobre todo, que esta marchara sin incidentes. Expresaron su satisfacción por haber obtenido el permiso correspondiente para la cacería. Por su parte, don Carlos, los felicitó por la iniciativa de “ofrecer a San Dieguito sus tacos de venado” pues es una “costumbre que se ha ido perdiendo con el tiempo, pues los trámites de permiso a veces desaniman a los tiradores (cazadores)”.

Al llegar al lugar elegido previamente, el especialista ritual armó una mesa-altar con maderas que los cazadores habían llevado al lugar y con piedras que tomaron del monte. Enseguida dispusieron sobre la mesa-altar todas las ofrendas, una vez hecho esto, el *jmeen* les pidió a todos que guardaran silencio y se colocaran detrás de él, todos mirando hacia el oriente. Comenzó la ceremonia con estas palabras en las que se solicita permiso al dueño del venado y se establece con él un compromiso:

*“Kichkelem yum kej, hermoso señor dueño del venado, venimos hoy todos a solicitar tu permiso para cazar a tus hijos, para que sirvan de ofrenda a nuestro Santo Patrón San Diego de Alcalá y para que su carne se reparta entre todos los que creen en San Diego. Hoy te pedimos tu permiso Juan [y así continúa nombrando a todos los cazadores] y te ofrendamos saka', velas y copal hermoso señor dueño del venado como muestra de este compromiso y de esta solicitud de permiso” (Don Carlo, Nunkiní, 2012).*

Mientras el *jmeen* continuaba la solicitud de permiso para la cacería, los cazadores permanecían arrodillados y en silencio, en total muestra de respeto. Al finalizar la petición, don Carlos mezcló el *saka'* con el cacao molido y como en las dos ceremonias anteriores, se dirigió a los cuatro puntos cardinales mientras asperjaba el *saka'* en esas direcciones. A diferencia de los dos rituales anteriores, cada vez que el *jmeen* se dirigía a cada punto cardinal mencionaba al dueño del venado y le recordaba que estaban en el monte para solicitarle su permiso y poder cazar sin contratiempos. Los cazadores lo

acompañaron en todo momento, como en los rituales anteriores los oferentes permanecieron en un solo lugar y solo el especialista ritual se movía en los cuatro puntos del terreno.

Al término del ofrecimiento del *saka'*, se colocó una jícara llena de esta bebida en el centro de la mesa-altar. Los participantes y el *jmeen* se sentaron en el suelo y esperaron “a que el dueño del venado tomara su *saka'*”. De la misma manera que en las ceremonias anteriores, este tercer especialista ritual se dirigió a los cazadores insistiéndoles, una vez realizada la solicitud, en que su compromiso era el de cazar sólo lo estrictamente necesario así como ayudar a los otros cazadores. Igualmente, don Carlos, les insistía en las consecuencias nefastas que puede tener el no solicitar permiso para la cacería así como el de cazar en exceso. Finalmente, se refirió a la importancia de dar gracias por los animales cazados. Todo esto debido a la importancia de la palabra dada en el ritual y a la vergüenza que supone faltar a esta palabra:

“Ya está hecha la solicitud, ahora a ustedes les toca cumplir su promesa y no abusar de los venados. El vicio de tirar venado es malo, porque todos tenemos nuestra medida, si te tocan sólo ocho venados en toda tu vida hay que respetarlo, no puedes cazar más, eso te lo dice la piedra de la suerte que viene en el venado. El dueño tiene contados a sus hijos venados y lo sabe cuándo alguien no lo respeta su ley.

El dueño del venado es castigador (*ku ts'aik toop*). Salir a tirar es peligroso porque puedes cargar aire si no lo pides el permiso, se te aparece el dueño y luego se vuelve viento y te enfermas, ése es tu castigo. Más castigo es la muerte porque esos accidentes cuando se muere un tirador pues tienen su razón. Se muere porque ya estaba llegada su hora, porque no respetó, es castigo para los dos, para el que tira con su rifle y para el que se muere, es una señal.

Por eso lo digo así, tengan respeto. Pides el permiso y lo das su bebida al dueño, cuando cazas también le das las gracias porque tiraste venado, ya te dio comida pues lo tienes que dar su *saka'* otra vez. No le hace si yo no vengo, tu sólo lo haces en el monte, lo dices que lo ofreces su bebida para darle la gracias. Porque mucho peligro hay en el monte, hay culebras, hay muchos peligros y el dueño del venado te cuida.

Si sales con otros cazadores pues se tienen que cuidar entre ustedes, lo tienes que confiar en tu compañero, se deben de cuidar entre ustedes. No se debe venir a tirar para hacer negocio con el venado, es alimento para nosotros, es santo alimento, no es negocio. Si lo haces, recibes tu castigo.

Yo se los digo, el permiso es importante, pero dar las gracias también es importante, es tu palabra la que ya diste así, si no lo cumples es que no tienes palabra y eso es vergüenza. Hoy lo

estamos cazando para el santito, es ofrenda, es especial porque queremos muchos venados.

El monte está vivo, todo lo que hay en el monte, por eso hay que pedirle permiso al dueño, hay que darle su comida a los dueños, ellos te dan, tú les das, es trueque así, es *k'éex*, es su pago por lo que te dan, es como si pagas tu cuota, es lo mismo así. Si lo haces así siempre pues no hay problema, es mi creencia” (Don Carlos, Nunkiní, 2012).

Cuando el *jmeen* terminó de hablar se acercó a la mesa, se inclinó en señal de reverencia y repartió el *saka'* entre los cazadores, todos bebieron al mismo tiempo. Después procedieron a guardar los utensilios y dejaron la mesa con la bebida en el monte.

Durante el camino de regreso los cazadores comentaban sus expectativas sobre lo que cazarían y planeaban donde guisarían los venados cazados. Cabe señalar que en cada ceremonia, el *jmeen* le “hizo saber a los dueños” el porqué de mi presencia en el lugar, explicándoles que yo era una estudiante que quería aprender de ellos y conocer cómo se hacen estas ceremonias, pues “en donde ella vive esa no es la costumbre, pero María sí cree en ustedes y los respeta, ella va a venir así en el monte con nosotros, la ofrenda así es también de ella, también es su creencia”. De esta forma, a los dueños no les extrañaría mi presencia y tampoco me enfermaría<sup>106</sup> “por andar preguntando o tomando fotos”.

Con este tercer ritual finalizo la sección de ceremonias de petición de permiso y doy paso a la segunda parte en donde abordaré las ceremonias de agradecimiento. Será al final del capítulo en donde retomaré lo expresado por estos especialistas rituales para hacer la caracterización de este conjunto de normas y castigos que se hacen presentes en el ámbito ritual.

## TS'AA U DIOS BO'OTIK. RITUALES DE AGRADECIMIENTO

---

<sup>106</sup> Esto me recuerda la presentación del nuevo miembro de la familia a los *aluxitos*. La intención es la misma: no enfermarse. De alguna manera me consideraron como “miembro nuevo de la familia” y dada mis “condiciones” de ser ajena a la comunidad, soltera y estudiante, bien valía la pena “curarse en salud”, sobre todo si “María” andaría preguntando por todo el pueblo y cruzando el pueblo, el monte y la milpa.

En lo que sigue presento un ritual de primicia y un *janli kool* o comida de milpa. La primera ceremonia es una primicia de elotes y sandía, la segunda es un *janli kool*. La última ceremonia, si bien es de agradecimiento, esta tiene tintes de *t'akunaj* y *janli kool* y es la continuación de la ceremonia de petición de permiso que realizaron doce cazadores nunkinienses y que se presentó en la sección anterior del capítulo. Cada ceremonia la realizó un *jmeeno'ob* diferente. En el caso de la primicia por cacería fue el mismo especialista quien realizó las dos ceremonias.

## ENTREGANDO ELOTES Y SANDÍAS: RITUAL DE PRIMICIA

En Nunkiní, el ritual de primicia o *t'akunaj* se celebra en el domicilio del milpero o campesino. Antaño, esta ceremonia involucraba a varios milperos y se realizaba en la milpa. Con los cambios en los cultivos y en la producción, resultado de las reformas de los años 70, revisadas en los dos primeros capítulos, el día de hoy se llevan a cabo en el solar de la casa y algunas veces interviene el *jmeen* y otras, el milpero decide hacer la entrega por su cuenta.

En el caso de la primicia que se describe en estas líneas, fue realizada por don Antonio, a petición de don Jesús, milpero-campesino interesado y se celebró en el solar de su casa. El motivo del *t'akunaj* fue para ofrendar los primeros frutos de la milpa y la sandía. En este caso, don Jesús cultiva en su mismo terreno maíz, calabaza y sandía. Cada cultivo ocupa su propio espacio y como posee sistema de riego, no depende de las lluvias para regar ambos cultivos. En 2015, año en el que se realizó esta ceremonia, el milpero decidió aventurarse a sembrar maíz y sandía al mismo tiempo: ambas cosechas se lograron.

Una vez solicitada la intervención del *jmeen*, éste le indicó al solicitante lo que debía hacer para la primicia. El primer día se escogen las mazorcas más grandes y lo mismo se hace con la calabaza y las sandías. Una vez hecha la selección, el milpero deberá hacer un horno en la tierra para cocer los elotes. La idea de cocerlos *píib*<sup>107</sup> o enterrados es, porque, según don Antonio, “hay

---

<sup>107</sup> Para construir el *píib* u horno bajo tierra, se hace una excavación y se enciende el fuego con leña gruesa en el fondo, colocando algunas aún verdes encima de aquellas, sobre las cuales

que devolverle a la santa tierra lo que ellas nos da, por eso se hace así el elote, se pone a cocer en la tierra”. Los elotes permanecen en el horno subterráneo hasta que queden totalmente cocidos. El tiempo de cocimiento varía, según la cantidad de elotes que vayan a ofrendarse es el tiempo que tardarán en cocerse.

El *píibil nal* (elote cocido bajo tierra) constituye un ritual en el que se da gracias a las tierra y a los “dueños” por su intervención para el trabajo de la milpa o parcela y la posterior consecución de una buena cosecha: al *lu’um* (tierra/inframundo), por medio del entierro de las mazorcas en el *píib*; al *ka’an* (cielo), desde donde se convoca a los *yumtsilo’ob* o dioses protectores; y al *kaaj* (pueblo) –mundo terrenal-, en el intercambio y reciprocidad entre los milperos, parceleros y horticultores de Nunkiní. (Briceño Chel, 2015).<sup>108</sup>

La ofrenda a través del *píib* formaliza un acto ritual en el que con la primera cosecha se le da de comer a la tierra; se cría a los “dueños” del monte; a los “cuidadores” de la milpa y se comparte en comunidad; estas mazorcas son la primicia que el milpero, parcelero u horticultor entrega como sacrificio y pago por los favores recibidos: de manera personal hacen el *k’uub* (entrega/ofrenda) ante el *píib* que se constituye en el altar-oquedad de sacrificio, en donde a manera de *k’eex* (intercambio) ofrecen su cosecha, el objeto ritual, en representación suya a cambio del trabajo de los señores del monte nunkiniense; para luego llegar al *máatan* (regalar y recibir en regalo) comunitario en donde simbólicamente no sólo se regalan a sí mismos sino que comparten la gracia sacralizada en el ritual.

Continuando con la descripción del ritual, al día siguiente, el *jmeen* llegó a la casa del milpero. Indicó que se debían preparar nueve tortillas hechas de masa de maíz nuevo. La esposa del milpero, doña Inés, fue quien se encargó de hacerlas y, una vez hechas, las puso a cocer en el comal. Mientras tanto, el

---

se colocan piedras no calizas a las que se le denominan *si’intun* porque al calentarse se convierten en “piedras leña” que servirán para la cocción final del alimento; los elotes se disponen sobre las piedras calientes y se tapa el hoyo conforme a la tradición cubriendo primero con ramas de plantas como *Muuk* (Planta leguminosa, *Dalbergia glabra*), *Ja’abin* (Planta leguminosa, *Piscidia communis*) o *Béek* (*E. Planta boraginaceae. Ehretia tinifolia* L.), para dar mejor olor al producto, luego se colocan costales y por último la tierra que hace el cierre hermético (Briceño Chel, comunicación personal, noviembre 2015, Entrevista a Don José, septiembre de 2014, Nunkiní).

<sup>108</sup> Comunicación personal, noviembre de 2015

*jmeen* y el milpero, sacaron los elotes del horno subterráneo y los colocaron en la mesa-altar, ubicada hacia el oriente. Enseguida, don Jesús llevó las sandías a la mesa y las abrió por la mitad para sacarle “el corazón”, el centro de la fruta, posteriormente colocó estos corazones en un plato, junto con las calabazas. El especialista ritual completó la ofrenda con velas y copal.

Antes de continuar con la descripción de esta primicia, considero pertinente señalar que la variación de las ofrendas depende de cada poblador, pues cada uno decide lo que ofrendará, pero siempre en el entendido de que serán los primeros frutos que se cosechan. Algunos, como señalé en líneas anteriores, cuecen los elotes en horno subterráneo o *píib*, otros lo hacen en una olla y hay quienes además de los elotes entregan algún guisado hecho a base de frijoles recién cosechados y masa de maíz nuevo.

En cuanto al *saka'*, algunos deciden ofrendarlo junto con los elotes y otros no. Estas variaciones se presentan al interior de Nunkiní y en las comunidades aledañas como Santa Cruz, Tankuché, Poc Boc y San Nicolás. No existe una “fórmula única” para los rituales de agradecimiento, como tampoco existe para los rituales de petición de permiso.

Una vez que los elementos de la ofrenda se colocaron en el altar, el *jmeen* llamó a la familia y una vez reunidos, comenzaron la ceremonia. Enseguida, el especialista se dirigió al *alux* y le dijo: “estas ofrendas son para ti señor dueño, hermoso señor *alux*, porque lo cuidaste los frutos de este hombre”. Una vez dicho esto, don Antonio le pidió a don Jesús que se parara frente al altar y le dijera al *alux* que esa ofrenda es para él, así, el milpero dijo “señor dueño del monte, te lo ofrezco los frutos de la milpa, los elotes, la calabaza y la sandía y te doy las gracias porque pude cosechar mi alimento, yo te hago la promesa de pedirte el permiso y darte tu primicia cada año”.

Después de esto, el *jmeen* continuó rezando y ofreciendo a los cuatro puntos cardinales los frutos cosechados y las tortillas cubiertas de semillas de calabaza molidas. Durante su plegaria mencionó a los *bálamo'ob* y a los *íiko'ob*, los *cuyos*, las fuentes de agua y las cuevas, enfatizó en que la primicia se entregaba con la bondad del corazón del milpero en muestra de su agradecimiento por su protección y cuidado de los frutos que les ofrendaba.

Al término de la entrega, el *jmeen* se apartó de la mesa-altar para que los *aluxo'ob*, los vientos y los guardianes “comieran la santa gracia de la ofrenda”. Fue en este momento, cuando, el especialista ritual habló con la familia y con cinco personas más, todos ellos vecinos que habían llegado a la primicia.

En su plática, el *jmeen* les recordó la importancia del *t'akunaj* mencionando la importancia que tiene ser agradecido con la ayuda que se ha recibido de los dueños. Una ayuda que es la respuesta al respeto que se les ha mostrado al pedir permiso pero también una ayuda que hay que devolver ofreciendo a los dueños la mejor comida. En esta conversación, don Antonio, al igual que don Mateo y don Carlos, enfatiza en la importancia del agradecimiento, el respeto, el cumplimiento de la palabra y reconoce la autoridad que los dueños del monte poseen para premiar o infringir castigos a quienes no cumplen lo acordado, aquel que no devuelva la ayuda:

“El hombre, las personas deben de mostrar su agradecimiento (*ts'aa u Dios bo'otik*) con los que los ayudan, así es. Si recibes la ayuda (*antaj*),<sup>109</sup> pues hay que devolverla. Si el dueño, el *aluxito*, ya te dio el permiso que le pediste y ya te dejó sembrar y tu cosecha salió bueno, pues lo tienes que dar las gracias así, es tu palabra que ya diste, es tu promesa (*proomesa*). Ellos son los dueños, pues ellos así lo comen los primeros elotes, las sandías. Los más bonitos son para ellos, para los dueños. Son autoridad así, hay su respeto por ellos, ellos se llevan así la gracia de la comida, la santa gracia, No comen cualquier cosa, no señor. La mejor comida se las das a ellos.

No lo quieres hacer, pues tú lo sabes. Ya lo pediste el permiso, ya te lo dieron y no lo haces su ofrenda (*si*),<sup>110</sup> ¡mare! castigado quedas, enfermo quedas, es castigador (*ku ts'aik toop*) el dueño. Cuando lo veas así que pura calentura tienes, que estás tirado en tu hamaca y no te puedes parar, es tu castigo, porque eres malagradecido así, es feo eso. No está bien eso. Luego así, la gente lo sabe que eres malagradecido, no tienes creencia (*mina'an u oksaj óol*) en la costumbre. Yo no te puedo obligar a que lo hagas, no señor, yo te doy mi pensamiento, mi creencia porque es nuestro trabajo así. Yo lo digo a la gente hay que ser agradecido, tener respeto, así no hay problemas con nadie. Respetas a la gente, respetas a los dueños, no hay problemas.

Si ellos nos cuidan, cuidan el alimento que comemos. ¿Lo ves? Ahorita ya te dio tu maíz para que tengas comida en tu casa, ya te dio tu sandía para que la vendas y tengas tu dinero, pues le das su ofrenda y estás cumpliendo así. No le hace que no siembres maíz, si tienes tu tienda pues no le hace, lo compras el maíz y lo haces tu

---

<sup>109</sup> Significado de *antaj*: “ayudar, favorecer” (Barrera Vázquez et.al 1980: 17).

<sup>110</sup> Significado de *si*: “regalo, ofrenda, don, regalar, donar” (Ibíd.:725-726).

ofrenda, le das gracias porque te va bien en tu tienda. Es mi pensamiento así, es mi creencia, así lo aprendí, así me lo dijeron los dueños” (Don Antonio, Nunkiní, 2015).

Mientras el *jmeen* hablaba, los asistentes permanecían en silencio asintiendo con la cabeza a lo que el especialista decía. Cuando terminó de hablar, se dirigió a la mesa-altar junto con el milpero y le indicó que repartiera entre los asistentes los elotes y los “corazones” de la sandía. Una vez hecho esto, algunos agradecieron los alimentos y se retiraron y la familia, con la ayuda del *jmeen*, guardó los alimentos y utensilios utilizados en la ofrenda. Acto seguido, el especialista se retiró a su casa. Yo permanecí en casa de la familia oferente, pues me obsequiarían elotes y sandías para compartir con la familia que me hospedaba y con la que vivo en Mérida.

“SU COMIDA DEL ALUXITO PARA DARLE LAS GRACIAS”.

El segundo ritual de agradecimiento que abordo es un *janli kool*<sup>111</sup> o comida de milpa. Fue celebrado por dos familias milperas (padre e hijo), la familia de don Goyo y la de su hijo Oscar y asistieron cerca de 30 personas entre familiares y vecinos. El ritual se llevó a cabo en el solar del padre.

Una vez fijado el día del ritual, don Mateo, el *jmeen* indica a los milperos todo aquello que servirá de ofrenda. En este caso se necesitaron velas, copal, aves (pavos), maíz, miel, cacao y todos aquellos condimentos necesarios para guisar el pavo. El día de la ceremonia el *jmeen* llega temprano y le indica a cada uno de los miembros de la familia lo que deberá hacer: las mujeres guisarán los pavos, los hombres limpiarán el solar y se encargarán de hacer el horno subterráneo, cocinar el *k’ol* y enterrar el *pib*.

Antes de sacrificar las aves, el *jmeen* realiza una oración y posteriormente las sacrifica degollándolas. Una vez hecho esto, el especialista ritual llama a todos los miembros de la familia y los presenta ante el *alux*, el dueño del monte. Pronuncia el nombre de cada uno de ellos e informa al *alux*

---

<sup>111</sup> Para más información sobre este ritual, consúltese la obra de Cessia Chuc (2008), quien ofrece una descripción detallada sobre estos rituales y los cambios que han sufrido, describe algunas oraciones y hace énfasis en las ofrendas, preparación y su significado.

que todos ellos, como familia, le ofrendan comida y bebida “hecha en familia, en grupo” en señal de agradecimiento por todo lo que cosecharon ese año.

Al nombrar a cada uno de los miembros de la familia, lo que el *jmeen*, hace es ponerlos en contacto directo con estas deidades y esto resulta de suma importancia porque, desde la cosmovisión de los nunkinienses, la reciprocidad y solidaridad son dos valores importantes. Así, los participantes asumen que la ayuda mutua y el agradecimiento son valores que no se cuestionan, ni contradicen pues se encuentran en un plano divino (Chuc, 2008:143). Esta acción denota el papel de intermediario del *jmeen*, pues es el encargado de negociar, comunicar, entre deidades y hombres.

Después de la presentación, cada miembro de la familia regresará a sus labores. Las mujeres guisarán los pavos y se prepararán dos comidas distintas: el *k'ool*, que es una especie de crema que se cocina con el caldo del pavo, achiote, especias y masa de maíz y el segundo es una especie de sopa que se prepara con el *k'ool*, vísceras del pavo (corazón, ombligo e hígado) y maíz.

Mientras tanto los hombres y el *jmeen* preparan los “panes” o *pibo'ob* que se cocerán en el horno subterráneo. Estos panes son elaborados a base de maíz y semillas de calabaza, tienen la forma de un tamal redondo. Posteriormente, se mezcla el *saka'* con el cacao. He mencionado a lo largo de este capítulo que, a diferencia de lo que sucede en otras comunidades mayas peninsulares, en Nunkiní esta bebida se mezcla con cacao molido. Sobre esto, los especialistas rituales de esta comunidad coinciden cuando expresan que los granos molidos del cacao son “para pagarle y agradecerle al dueño y a la santa tierra que ellos nos dan de comer”. En este sentido, resulta importante señalar que en Nunkiní, el cacao sigue funcionando simbólicamente como una moneda y se utiliza en determinados momentos, pues como dicen los *jmeeno'ob* “se paga” a los dueños. Además al cacao se le atribuía un alto valor. Como apunta Chuc (2008:148), “pagan simbólicamente con el cacao por la tierra que les provee el alimento y sustento económico”. Sobre la importancia del cacao, don Mateo señaló que éste se ha usado “para mostrar el respeto que hay por los dueños, es creencia antigua, así lo hacían los antiguos, los que vivieron en la época de los *cuyos*, los mayas antiguos lo hacían así, es especial así”. Al respecto cabe mencionar que el cacao constituyó un elemento de

fundamental importancia en la vida de los mayas prehispánicos pues cumplía funciones propiciatorias con relación a las deidades del panteón maya, y de otras regiones, además de jugar un papel importante pues era usado como moneda de cambio. Fray Diego de Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán*, señala que los mayas tenían bosques sagrados en donde cultivaban ciertos árboles como el cacao y los comerciantes yucatecos tenían especial veneración por el dios Ek Chuah, a quien consideraban dios del cacao y recibía un culto especial ya que tenían por moneda principal este producto. En algunas regiones del área maya peninsular, específicamente en Becal, Bacabchén y Dzitbalché, Campeche, durante la ceremonia del “pago de la novia”, se intercambia cacao.

Cuando todo está listo, el *jmeen*, mirando hacia el oriente, comienza con la entrega de los alimentos. Como en todas las ceremonias mencionadas, los rezos y ofrecimientos son en lengua maya. Durante el ofrecimiento, el *jmeen* enfatiza que todo fue preparado en familia, resaltando la solidaridad (*meen uts*) y la ayuda mutua (*paklam antaj*)<sup>112</sup> en la elaboración de la ofrenda. Después de ofrecer hacia los cuatro puntos cardinales, los participantes esperaran unos 20 minutos para que el *alux* se lleve la santa gracia de la comida.

Mientras tanto el *jmeen* platica con los niños que asistieron a la ceremonia, la importancia de ser respetuoso y agradecido, recordándoles que “es la costumbre del pueblo” y que, por lo tanto, debe seguirse. Les explica también la importancia del trabajo agrícola, especialmente el cultivo de la milpa, pero sobre todo, la relación de respeto que deben establecer con los dueños del monte.

Se dirige también a todos los asistentes y a ellos también les recuerda la “obligación” que los pobladores tienen con estas entidades extrahumanas, haciéndoles saber que “somos nosotros lo que debemos darle su comida” y que, sin importar “que negocio tienes o que haces, la tierra donde vives no es tuya, es de los dueños, del *alux*”. Así, este especialista ritual enfatiza en los valores de la ayuda mútua y del respeto utilizando para ello, en algún punto,

---

<sup>112</sup> Significado de *antaj*: “ayudar, favorecer” (Barrera Vázquez et al. 1980:17). *Pak* se define como “recompensa y recompensación del beneficio” (Ibíd.:619) y *paklam* como “voluntad recíproca” (Ibíd.: 622).

varios aspectos ligados a las nuevas costumbres e insistiendo en la importancia de transmitir estos valores a las nuevas generaciones. El compromiso no sólo estriba en cumplir con lo acordado, para que este llegue a buen término debe realizarse de buena gana, con la alegría y satisfacción que da una buena cosecha y en este sentido don Antonio, señala que de no hacerlo de este modo, las consecuencias no serían favorables:

“Todos debemos ayudarnos, debemos tener su respeto por los dueños, eso quiere decir que respetar (*tsik*)<sup>113</sup> no es agarrar las cosas que no son tuyas, si las agarras y no son tuyas pues no hay respeto (*chin pool*) así. Si agarras la tierra para sembrar pues lo pides el permiso. Es así como pagar la renta, así es. Si tú quieres vivir en una casa que no es tu casa pues lo pagas la renta y te dejan vivir en esa casa, si no lo sigues pagando la renta pues el dueño de esa casa te manda en la cárcel, ahí está, es lo mismo, el *alux* te castiga, te chinga con enfermedad si no lo respetas.

Todo se hace de buena voluntad, contentos, sin pleito.<sup>114</sup> Lo haces molesto pues no sirve así, se chinga la ofrenda y el dueño se encabrona, molesto queda. Lo va a pensar el así que ¿por qué lo haces molesto? Si él no te dio el permiso molesto, no señor. Doble castigo te va a dar así, ¡mare! En una de éstas, te mueres. Lo tienen que enseñar a sus hijos, es la costumbre” (Don Mateo, Nunkiní, 2014).

Después de que “los dueños” comieron la santa gracia de los alimentos, se repartió la comida entre todos los invitados. Mientras la gente comía, platicaba de diversos temas. Conforme terminaron sus alimentos, agradecieron la invitación reiterando a las familias oferentes la alegría por la cosecha y por hacerlos partícipes de sus logros, luego se retiraron a sus domicilios. Al igual que en el ritual anterior, a petición de los anfitriones yo permanecí con ellos un rato más y cuando todos se habían retirado, me ofrecieron parte de la comida que había quedado para compartirla con mis dos familias.

---

<sup>113</sup> *Tsik* se define como “crianza, buena crianza, obediencia, respeto, veneración, acatamiento, honra, bien criado, hacer caso, honrar, reverenciar” (Barrera Vázquez et al., 1980:859)

<sup>114</sup> En 2014, el Dr. David de Ángel me comentó que, durante su estancia de campo en Nunkiní, uno de los especialistas rituales le había informado que, en uno de los rituales que celebró, éste no había “salido bien, porque lo hicieron de mala gana y la ofrenda no sirvió”. Esto dio pie a que, nuevamente, se realizara el ritual. Comunicación personal, junio de 2014.

## VENADO PARA EL SANTO, TORTILLAS Y ELOTES PARA EL *YUM KÉEJ*: ENTRE *T'AKUNAJ* Y *JANLI KOOL*.

En la sección anterior presenté una petición de permiso al “dueño de los venados” para realizar una cacería y ofrecer la carne de los venados cazados en un rezo dedicado en honor a San Diego. Esta ceremonia, como mencioné al inicio de esta sección, comparte características con el ritual de primicia y con una comida de milpa.

El rezo en honor a San Diego se realizó en el mes de noviembre y justo después del rezo, el grupo de cazadores se organizó para efectuar la ceremonia de agradecimiento. Nuevamente, solicitaron los servicios del mismo *jmeen*, don Carlos. Pero en esta ocasión los cazadores le explicaron que dos de ellos todavía conservaban los elotes que habían bajado de su reciente cosecha. El especialista ritual les dijo que esos elotes servirían para elaborar los panes que se entregarían al dueño del venado.

Un día antes de la ceremonia, tanto el *jmeen* como los cazadores se reunieron en casa de uno de los “tiradores” y en el solar desgranaron los elotes para luego convertir los granos en masa y con ella preparar los panes que se entregarían. Molieron cacao y semillas de calabaza. Prepararon *saka'*, y en esa ocasión uno de los cazadores viajó a la zona de Los Chenes para comprar miel de abeja melipona. También compraron copal, velas y cigarros.

Una vez hechos los panes con masa y semilla molida de calabaza, en punto de las 12 de la noche, se depositaron en un horno subterráneo, esto es, *pib*, para que se cocieran durante cuatro horas. Se hicieron un total de 13 panes, de 9 capas cada uno. En punto de las 4 a.m. todos los cazadores llegaron al domicilio en donde se estaban preparando las ofrendas. Se retiraron los panes del horno, y junto con el *saka'*, las velas, el copal y los cigarros se trasladaron al monte, al mismo lugar en donde habían solicitado permiso para cazar.

Una vez en el lugar, se preparó la mesa-altar y se colocaron las ofrendas, todo mirando hacia el oriente. En ese momento, tanto el *jmeen* como

los cazadores se pusieron de pie y comenzó la ceremonia. El especialista ritual recitó estas palabras:

“Venimos a ofrecerte hermoso señor, dueño del venado, los primeros elotes de la milpa de estos cazadores que se volvieron panes para darte de comer, en señal de agradecimiento por los venados que nos regalaste y que le ofrecimos a San Diego en su rezo, repartimos la comida entre la gente, nada fue para nosotros.

Esta ofrenda de *saka'* y maíz es tu alimento, te ofrecemos maíz porque es tu alimento y te damos las gracias por tus favores. Te ofrecemos esta primicia, esta comida hecha por estas personas” (Don Carlos, Nunkiní, 2012).

Después del ofrecimiento hacia los cuatro puntos cardinales, el *jmeen* y los cazadores se alejaron de la mesa mientras el dueño comía “la santa gracia de los alimentos”. Al igual que en la ceremonia de petición de permiso, mientras el “dueño comía”, el especialista se dirigió a los cazadores para recordarles la importancia de dar las gracias y cumplir con la palabra. Al hacerlo enfatizó el hecho de cumplir la promesa con actitud alegre, de buen humor, así como la importancia de trabajar en conjunto pero sobre todo, el haber respetado las normas de la cacería, esto es, no cazar en exceso y con el objetivo de comercializar con la carne del venado. Con su ofrenda demostraban al dueño que habían cumplido con lo pactado no sólo con él, también con el santo patrono:

“El dueño del venado ya está contento porque se cumplió la promesa, ustedes le dieron sus primeros elotes, no le hace que no lo ofrecieron cuando lo bajaron, pero el dueño sabe que es su intención así darle esos primeros elotes, él lo sabe que su comida está hecha con esos elotes.

Mientras den las gracias y lo cumplan su promesa pues no hay castigo, no hay enfermedad. Ustedes lo demostraron que no abusaron, que lo repartieron los venados, que no es sólo para su provecho, no señor. Ustedes se organizaron, se ayudaron, lo hicieron todos juntos, como se hacía antes. Hoy cada quien lo hace, hay veces que se juntan con otros milperos y hacen ofrenda grande, pero casi no, casi todo es la familia. Es bonito compartir con los demás. Eso está bien así, pero trabajar todos juntos también está bonito, es ayuda así.

Si lo agradeces lo que te dan, si lo cumples tu palabra pues no hay castigo así. No te castiga el dueño, el *aluxito*. Si no cumples, si abusas cuando sales a tirar pues hay castigo. Si el dueño se molesta, pues nos chinga a todos, porque lo va a pensar así que todos en el pueblo somos abusadores, que no lo agradecemos así. Si uno no lo hace, al rato todos lo van a hacer lo mismo, ¡mare! Eso

no está bien. Por eso, así lo pienso yo, que todos debemos enseñar a los demás a ser agradecidos, es mi idea así” (Don Carlos, Nunkini, 2012).

Al término de su discurso, el *jmeen* se dirigió a la mesa-altar y repartió entre los asistentes los alimentos quienes los consumieron y al hacerlo no ocultaban la alegría y satisfacción por haber cumplido la promesa hecha al santo patrono y al dueño del monte. Para don Fredy, uno de los cazadores, resultaba importante recalcar entre los mismos cazadores la importancia de seguir la normativa establecida al momento de cazar “qué bueno que lo dijo don Mateo que no se debe abusar del venado, porque hay gente que sólo lo tira para vender su carne, puro cazar hace por negocio nada más, por eso luego se enferman y hasta se mueren”. Por otro lado, don Jaime, otro cazador, reiteró la importancia del cumplimiento de “la palabra” pues según él, “al dueño y al santo no sólo le das tu palabra, también les das comida, porque sólo de la palabra uno no vive, ellos son dueños pero también comen como nosotros, es comida especial pero también lo necesitan”. Finalmente, don Panchito agregó que tanto el respeto como el cumplimiento de la palabra deben estar presentes en la vida diaria y en todas las relaciones sociales: “es que eso del respeto y cumplir lo que prometiste es para todos, así se hace no sólo con los dueños, es con todos, la familia, el vecino, es para vivir en paz, así lo pienso”. Después de comer y de la plática, regresaron al pueblo y conversaron en torno a la fiesta patronal, los gremios y los pendientes de la vida cotidiana.

## LOS COMPONENTES DE LA NORMATIVIDAD RITUAL NUNKINIENSE

A lo largo de este capítulo, he descrito una serie de rituales asociados con la petición de permiso y el agradecimiento por parte de los nunkinienses hacia los *Yum K'aaxo'ob* o dueños del monte. Estos rituales son muestra clara de la persistencia de la cosmovisión maya y el respeto a los dueños del monte así como el hecho de que el maíz sigue siendo el centro de un complejo cultural que involucra a todos los niveles de la vida social. La tortilla de maíz continúa permitiendo al maya mantener la existencia. Y no nutre sólo al hombre, sino también a las deidades (Ruz, 2008:12), como bien señaló don Carlos, *jmeen* de

Nunkiní, “a los *aluxes*, a los dueños les damos su *saka'* y su *piib*, nosotros comemos las tortillas, tomamos pozole, al santito le damos su relleno negro pero con sus tortillas porque él también come maíz”. La importancia que reviste el campo para la reproducción y mantenimiento de creencias y prácticas de “un sistema religioso ancestral” hacen de él un eje privilegiado para la construcción y puesta al día de la identidad maya nunkiniense (Ruz, 2008:11).

Los *jmeeno'ob*, pilares de la cosmovisión maya, intermediarios, puentes, comunicadores, diplomáticos, enlaces, son los poseedores de un conocimiento especializado donde destaca la expresión ritual y el lenguaje, las palabras. Son quienes, a través del ritual, reúnen a milperos, ganaderos, maestros, horticultores, albañiles, hombres, mujeres, ancianos y niños y los ponen en contacto con esos *Yum K'aaxo'ob* para ofrendar y agradecer por lo recibido. Son estos especialistas rituales, quienes señalan el valor de la palabra, el respeto, la reciprocidad, la ayuda mutua, es decir, “la costumbre”.

A través de las descripciones que presento, así como de la información expuesta en el segundo capítulo de éste trabajo, es posible observar cómo, en contraposición a la idea que considera los rituales como prácticas reiterativas, características de “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980:21), los rituales nunkinienses han podido mantenerse como vehículos privilegiados de la reproducción sociocultural, gracias a su capacidad de adaptación, que “se transparenta entre otras muchas formas, en el tránsito de los rituales agrícolas, en un principio destinados a la milpa de temporal, a la esfera de los nuevos cultivos e incluso desbordando el ámbito agrícola, al de la ganadería” (Ruz, 2008:10). Así, el *janli solar* alterna con el *janli sitio* y hasta con el *janli ciber*. Esto nos habla de la flexibilidad que estos rituales y la vida ritual poseen como algo que siempre está presente, en donde esta flexibilidad debe entenderse como “la posibilidad de orientar las normas en función de las expectativas o demandas de los participantes” (Galinier, 2005). En este sentido, el ritual se construye y se reconstruye con base en dos tipos de normas: a) normas de organización, aquellas que identifican y dan forma a un ritual; y b) normas de orientación, aquellas que pueden ser modificadas para la consecución de un fin. Esto significaría que la flexibilidad se vería expresada

con mayor proporción en los detalles y no en la estructura general del ritual (Galinier, 2005; Balam et al., 2006:148).

Si bien no hay un “formato uniforme” para estos rituales de petición, agradecimiento y curación, existen elementos estructurales como la presencia del especialista ritual, los oferentes, el intercambio entre pobladores y “dueños” y, el *máatan* o repartición, sin los cuales el ritual no sería considerado como tal.

Con o sin la presencia del *jmeen*, como ya señalé, el intercambio de rezos, plegarias, reverencias, peticiones, así como el cumplimiento del compromiso de la palabra empeñada son fundamentales en este tipo de rituales. La comida es uno de los aspectos más importantes: se prepara bajo ciertas normas, prevenciones y restricciones y bajo “la mirada” y “las manos” del especialista ritual, encargado de calcular los ingredientes y preparar los alimentos y bebidas que se ofrendarán.

Además de lo señalado y como ya mencioné, el ritual no sólo se construye y reconstruye con base en normas que lo organizan, aquellas que dan forma e identifican al ritual también expresa una serie de normas y sanciones ligadas al mantenimiento del orden familiar y comunitario (Balam et al., 2009:148). Dicha normatividad rige la relación entre hombres y dueños y entre los mismos hombres.

Partiendo de lo dicho por los *jmeeno'ob* nunkinienses, en lo que sigue, identifico y caracterizo este cuerpo de normas y sanciones propias del ámbito ritual del pueblo de Nunkiní. El primero de los componentes de este *corpus* que propongo llamar normatividad ritual nunkiniense es “la palabra”( *t'aan*) o “el valor de la palabra”. Durante los rituales de petición de permiso y agradecimiento, los *jmeeno'ob* hacen referencia a los valores que subyacen en diferentes aspectos de la vida social. Sus discursos nunca son al azar, pues cada término es elegido y pronunciado en el momento preciso, en este sentido considero importante resaltar dos características de dichos discursos: la primera es la reiteración, aquí el especialista ritual repite cómo se hacen las cosas y cuál es la consecuencia de hacerlas y de no hacerlas. La reiteración tiene un propósito didáctico al tiempo que fija la creencia. La segunda es la anécdota, no cumplir con los rituales trae consecuencias negativas; el especialista ritual cuenta la historia de alguien que no cumplió con la costumbre

y cuál fue su castigo. Siempre es alguien con quien los oyentes y los asistentes se pueden identificar: un campesino, un milpero, ocurre en la misma comunidad o en algún pueblo cercano; y con lo que se pueden identificar: el miedo a perderlo todo, a no poder mantener a su familia, a perder la salud. La palabra se vincula estrechamente con el honor, compromiso, respeto, la responsabilidad y la reciprocidad.

Solicitar permiso a los dueños del monte (*k'aat u yumil e k'aaxo*) es una muestra de respeto (*chin pol*) y este es el segundo componente de esta normatividad ritual nunkiniense, pues como comentó de don Antonio, uno de los especialistas rituales del pueblo, durante un *janli solar* “el respeto siempre tiene que existir, si no hay respeto no hay orden, no hay cumplimiento de palabra, no hay nada. Si no respetas pues de seguro hay problemas, porque no hay respeto”.

De acuerdo con lo observado en los rituales y según lo expresado en las pláticas de “retroalimentación” y traducción que tuve con estos *jmeeno'ob* después de cada ritual, para ellos el respeto es una “obligación” y “ley” que debe cumplirse. Así, este segundo componente será entendido, según sus palabras, como “no agarrar lo que no es tuyo”, “no ser grosero”, “pedir las cosas antes de agarrarlas porque todo tiene dueño” y “darle su lugar a los dueños, porque ellos son autoridad”.

Una muestra de respeto es la petición de permiso, en el entendido de que todo es poseído por un dueño. De esta manera, solicitarlo antes de tomar cualquier cosa del territorio que se habita, se vuelve determinante no sólo para obtener lo que se pide, sino también para evitar ser sujetos del castigo impuesto por los *yumtsilo'ob*.

Una vez otorgado, el hombre deberá ofrendar (*k'aat*), como muestra de agradecimiento por lo obtenido, una parte de esto. De esta forma, se entabla una relación intercambio recíproco nunkiniense-*yumtsilo'ob* llamada *k'eex* en maya, entendida como un trato en el que “cambias” una cosa por otra. Así, si el dueño “te da su permiso para sembrar”, a cambio “tú le das de tu cosecha” y con esto se cumple lo pactado. Cada vez que vayas a “agarrar algo del monte, o lo vayas a sembrar tu maíz o si lo vas a construir tu casa, lo tienes que pedir

el permiso y lo das las gracias con tu ofrenda” señaló don Mateo. Esta relación de intercambio es el tercer componente de esta normatividad.

En este agradecimiento va de por medio no sólo la ofrenda, también va “tu palabra”, pues las promesas “para dar gracias” se hacen “con la boca, de la boca sale la palabra y esa palabra tiene su valor, es lo único que tenemos así, nuestra palabra”. En este sentido, respeto, permiso, agradecimiento, *k’eex*, ofrenda y palabra van de la mano, y en esta relación establecida entre dueños y hombres, no se puede entender una sin la otra o abordarlas y definir las de forma separada.

Para abordar el tercer componente de normatividad ritual nunkiniense, el *k’eex* o intercambio, retomaré algunos planteamientos de Alicia Barabas (2003, 2006) y Ella F. Quintal (1997, 2003a, 2010, 2015a, 2015b) y su equipo de investigadores, del cual que formé parte. La primera, quien retoma diversos planteamientos, entre ellos los de Marcel Mauss y Maurice Godelier,<sup>115</sup> nos ofrece una serie de ensayos sobre las religiones de los grupos indígenas, desarrollando temas como la cosmovisión, la concepción de entidades territoriales que norman el espacio del monte y los cerros y las relaciones de reciprocidad, entre otros temas. Sus planteamientos sobre la ética del don y el intercambio recíproco me resultaron útiles para comprender las relaciones de reciprocidad entre los mayas peninsulares. Por su parte, los trabajos de investigación realizados por Ella F. Quintal y los investigadores que conforman su equipo, ofrecen una amplia colección de ensayos sobre los mayas peninsulares. En estos, al igual que en los de Barabas, se desarrollaron temas

---

<sup>115</sup> El tema de la reciprocidad ha sido, sin duda, uno de los temas clave en la Antropología. Dos de las obras pioneras y que resultan referencia obligada cuando se aborda el tema son *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* de Marcel Mauss (1925). En esta obra el autor caracterizó el intercambio recíproco como un “hecho social total” porque está presente y actuante en cada parte de la estructura social. Por su parte, Maurice Godelier (1998) señaló que el don es la condición misma de producción y reproducción de las relaciones sociales, que constituyen el armazón de la sociedad y caracterizan los vínculos que se entablan entre personas y grupos (Godelier, 1998:75; Cf. Barabas 2006). Si bien Marcel Mauss (1979) fue el primero en decretar que el intercambio recíproco tiene tres obligaciones consideradas como básicas, a saber: dar, recibir y devolver; Maurice Godelier (1998) señaló una cuarta obligación, aquella que se refiere al intercambio establecido entre los seres humanos y los sagrados, puntualizando que estos seres sagrados (dioses y espíritus) son superiores a los hombres y que cuando estos se relacionan, los hombres tienen una deuda previa, que deben a estos seres las condiciones de su existencia (Godelier, 1998: 49-52; Barabas, 2006).

relacionados con la religiosidad, la cosmovisión, las relaciones de parentesco, los rituales de ciclo de vida, el culto a los santos, los sistemas normativos, el chamanismo y en todos ellos se abordó el tema de reciprocidad. Estos ensayos sobre los mayas peninsulares me permitieron enmarcar el tema de la reciprocidad nunkiniense en un contexto peninsular, pero sobre todo, me proporcionaron las herramientas para caracterizarla.

Como hemos visto a lo largo del capítulo, los mayas de Nunkiní establecen relaciones de intercambio con una pléyade de entidades sagradas. Como señaló don Mateo, “estamos amarrados con los dueños, nosotros los necesitamos, ellos nos necesitan. Les damos su ofrenda, ellos nos dan permiso”. En este sentido Catharine Good (2011) señala que todas las personas humanas entran en relaciones con una complicada constelación de fuerzas personificadas por medio de las ofrendas, los rituales y la curación y dependen de ellas para el éxito de sus actividades productivas. La misma autora apunta que el mundo natural y el mundo sobrenatural dependen del mundo social y la acción humana, igual que los humanos dependen de estas fuerzas. Los nahuas de Guerrero, grupo con el que Good ha trabajado, toman, sus decisiones y orientan sus actividades con referencia a este contexto amplio (Good, 2011:184). Lo mismo sucede con los nunkinienses, y con la mayoría, si no es que con todos, los grupos indígenas de América.

La vida de un maya nunkiniense está inmersa en un constante pedir, dar y recibir desde que nace y hasta el día que fallece, su vida social se construye por innumerables actos de dar y recibir y estas acciones demuestran respeto. Este intercambio de bienes, palabras y símbolos son parte de este sistema de reciprocidad, que según Alicia Barabas (2006) es la base sobre la que se construyen las estructuras sociales. Para esta autora, el sistema de reciprocidad o intercambio recíproco incluye “las formas no mercantiles de intercambio (aunque el dinero pueda estar presente), que implican cierto equilibrio en dar y devolver, ya sea que se recíproque inmediatamente o en tiempo diferido” (Barabas, 2003:40). Este intercambio fomenta la solidaridad e igualdad y al mismo tiempo:

“... produce y reproduce relaciones de cooperación mutua, de parentesco, de amistad y con lo sagrado. Se caracteriza por establecer relaciones entre personas o grupos a partir del esquema

dar-recibir-devolver, asegurando de esa manera un sistema de endeudamiento con los demás, que asegure la mutua dependencia, en este sentido constituye el armazón de la sociedad, la condición misma de producción y reproducción de las relaciones sociales” (Ibid).

El fenómeno de intercambio, señala la autora, es no sólo universal, sino también total y puede extenderse a todo tipo de cosas, seres, hechos, comportamientos y actividades en cualquier campo de la vida social, tanto económico como religioso, político, social, jurídico, entre otros (Barabas, 2006:149-150).

Bajo estas consideraciones básicas en torno al sistema de intercambio recíproco o reciprocidad, es que procedí a revisar la información etnográfica para poder caracterizar este tercer componente de la normatividad ritual nunkiniense, el intercambio o *k'eex*. Si consideramos que, el ámbito de los rituales nunkinienses (petición de permiso, agradecimiento y curación), son un espacio privilegiado para observar las redes de reciprocidad, en donde los hombres, previa solicitud, proporcionan alimento a los dueños del monte, salta a la vista que este es un proceso de intercambio en el que se transfieren derechos y obligaciones entre las partes (Quintal et al., 2015a).

Esta relación de intercambio se encuentra inscrita en la noción del *k'eex*. En la cultura maya peninsular:

“El *k'eex* es el principio básico de intercambio recíproco o reciprocidad presente en todas las áreas o campos de la actividad social, en el trabajo, en los rituales de ciclo de vida, en las fiestas, en las actividades terapéuticas o de restablecimiento de la salud de los individuos y en los rituales agrícolas, ya sea bajo la forma de cumplimiento inmediato o de manera diferida” (Quintal et al., 2015a: 259).

Es en el *k'eex* en donde los nunkinienses, y los mayas peninsulares, sustentan el sistema de reciprocidad: dar-recibir-devolver, dar ofrendas a los dueños del monte para recibir protección y buenas cosechas para posteriormente devolver “la santa gracia” que no es otra que el maíz, a través de *jaanli kool* y el *t'akunaj*, dar ofrendas a San Diego y al Caballero de Fuego para recibir protección y “milagros” y en el ámbito de las relaciones humanas se debe apoyar y ayudar a los familiares, amigos y vecinos siempre que ellos lo requieran y necesiten.

Quintal et al. (2015a) propone que las relaciones de intercambio en el ritual del matrimonio entre los mayas peninsulares se da en varios niveles en donde la madre de la novia se le entrega un “pago”, a la novia se le entregan alhajas y los familiares del grupo de la novia reciben alimentos, si bien es cierto que estos niveles son característicos del ritual del matrimonio, también es cierto que las relaciones de intercambio entre nunkinienses y dueños del monte pueden pensarse en niveles o en direcciones. Partiendo de los datos etnográficos y para el caso que nos ocupa, yo considero este *k'eex* no en niveles, sino en dos direcciones. La primera sería lo que las entidades sagradas intercambian con los hombres, y la segunda lo que los hombres otorgan a las entidades sagradas.

En la primera dirección las entidades sagradas, previa solicitud, dan a los hombres el permiso para que este pueda trabajar la tierra, criar ganado, construir una casa o establecer un negocio otorgándoles las condiciones necesarias para lograrlo. Los hombres cosechan y, posteriormente, devuelven a las deidades parte de lo obtenido en señal de agradecimiento y del cumplimiento del pacto establecido entre ambos. La frecuencia o periodicidad con que los mayas nunkinienses realizan los rituales de petición de permiso y agradecimiento varían. Aquí cabe señalar que los permisos se piden siempre, cualquier actividad en la que se haga uso de la tierra y de los recursos naturales que en ella se encuentran se debe solicitar permiso. En cuanto a los rituales de agradecimiento, estos pueden celebrarse de forma anual o bianual, esto dependerá del milpero, parcelero, ganadero o comerciante. Tenemos entonces que los *yumtsilo'ob* otorgan al hombre cuidado y protección y en pago ellos reciben, a manera de ofrenda, parte de lo cosechado por el hombre.

La segunda dirección consiste en el intercambio que hacen los hombres con los dueños del monte. Durante la petición de permiso, el primer paso en esta relación de reciprocidad, los mayas nunkinienses al solicitar dicho permiso otorgan a los *yumtsilo'ob* una ofrenda pero también va su palabra y con esta, el compromiso adquirido con los dueños. La respuesta de las entidades sagradas a la petición es la cosecha, el éxito de ésta. Para agradecer el hombre ofrenda parte de lo obtenido y para esto realiza los rituales de primicia. Aquí los mayas de Nunkiní, entregarán los mejores frutos, las mejores mazorcas de maíz, aves,

copal y bebida acompañados de sus palabras de agradecimiento y de los rezos del especialista ritual. A través de la palabra y las ofrendas demuestran su respeto hacia estos númenes y refrendan el compromiso, lo renuevan. Se entrega comida, palabra, trabajo y solidaridad, pues se recibe la ayuda de los familiares y en ocasiones de algún vecino.

Quintal et al. (2013a) señalaron que un especialista ritual del sur de Yucatán mencionó que “para pedir hay que ofrendar y recibir implica agradecer a Dios Padre y a todas las deidades”, indicaron también que toda petición hecha por la vía de la palabra se acompaña de algo material, una ofrenda (Quintal et al., 2013a:169).

Esta relación de intercambio recíproco es un diálogo de negociación, pero no es un diálogo entre iguales, pues los dueños, aunque son vistos como “personas” pues son considerados sujetos sociales ya que necesitan alimentarse, se enojan, tienen familia y su apariencia física es parecida a la de los hombres también son considerados diferentes a los humanos pues poseen poder y son capaces de realizar actos que los seres humanos no podrían realizar. De ahí que se les entreguen ofrendas hechas especialmente para ellos y a través de un intermediario, el *jmeen*.

La idea de presentar estas dos direcciones de intercambio ha sido con la intención de dar cuenta de que los mayas de Nunkiní entregan no sólo ofrendas, también palabras, compromiso y respeto, los dos primeros componentes de esta normatividad ritual. Si bien es cierto que para la gran mayoría de los grupos indígenas de México, esto está presente en las relaciones de reciprocidad, si vale la pena destacar que para el caso de Nunkiní todas las actividades que requieran apropiarse de un terreno, de un espacio dentro o fuera del pueblo, requieren de dos rituales, la petición del permiso y el agradecimiento. Esto nos habla de la incesante vida ritual de estos pobladores pero sobre todo, nos indica que los dueños del monte no solo tienen injerencia en el ámbito de lo agrícola, también lo tienen en la esfera de lo comercial, de la construcción y de la ganadería. Indica también que la división pueblo-monte no opera en Nunkiní como podría operar en otras poblaciones mayas peninsulares, pues tanto el pueblo como el monte se considera territorio sagrado en todo momento y los *yumtsilo'ob* moran tanto en

el pueblo como fuera de él. Así como se establecen estas relaciones de intercambio recíproco con los dueños del monte, también se establecen con la familia, los amigos y vecinos. Se intercambia ayuda, comida, familia (matrimonio), trabajo. El bienestar social y la salud individual y comunitaria dependen de estas relaciones de intercambio, relaciones que siempre van acompañadas de un compromiso que implica respeto y en donde va de por medio la palabra empeñada. Reciprocitar es mantener en equilibrio las relaciones entre hombres y dueños y entre los mismos hombres, por lo tanto este tercer componente de la normatividad ritual, de acuerdo con lo dicho por los especialistas rituales, debe darse en todas las relaciones y en todos los aspectos de la vida de los nunkinienses. Se dan ofrendas, pero también respeto y se espera lo mismo.

La ayuda mutua, solidaridad o reciprocidad comunal, es el cuarto componente de este *corpus* normativo y puede observarse en los rituales de agradecimiento en los que participa la familia. Por ejemplo, cuando en alguna primicia se toma la decisión de cocer los elotes en un horno subterráneo o *píib*, se requerirá la ayuda de los familiares e incluso de algún vecino. A esta ayuda o colaboración familiar y colectiva se le llama *múul áantajba* o ayuda mutua en grupo. Al respecto, don Carlos, uno de los *jmeeno'ob* de Nunkiní, señaló que la ayuda mutua y el trabajo en conjunto ha sido una costumbre en el pueblo, por lo tanto se debe brindar ayuda a todo aquel que lo necesite:

“Es la costumbre del pueblo que todos se ayuden. Si lo ves que alguien necesita comida, ropa, se lo das, lo ayudas en la milpa. El santito San Dieguito ayudaba a los pobres, cuando ese incendio del rueda todos se ayudaron así, por eso se apagó. Los “dueños” lo saben si ayudas a otros, si lo compartes tu elote, todo eso ellos lo ven. Si ayudas pues ellos te ayudan también porque te van a dar más elotes porque está bien esa ayuda que estás dando” (Don Carlos, Nunkiní, 2012).

Acompañan a estos cuatro componentes de la normatividad ritual nunkiniense (la palabra, el respeto, la reciprocidad y la ayuda mutua) la cualidad de ser trabajador y la armonía y alegría que debe prevalecer en cada entrega ritual. Respeto, agradecimiento, cumplir con la costumbre y con la palabra empeñada; pedir permiso, ofrendar, trabajar en familia y en grupo, ser solidarios, trabajadores y darle su “comida a los dueños”, son “las cosas que debemos

hacer para no recibir el castigo de los dueños y para que ellos estén contentos. Es nuestra obligación así, es la costumbre de aquí del pueblo” comentó don Mateo, coincidiendo con lo expresado por los otros dos *jmeeno’ob*, don Antonio y don Carlos.

Estas conductas, valores y normas que estos tres *jmeeno’ob* llaman “costumbre”, “deber” y “obligación”, deben ser entendidos desde su propia cosmovisión y concebidos como el compromiso ineludible que todos los hombres y mujeres de Nunkiní tienen para con los *Yum K’aaxo’ob*, dueños del territorio (y de todo lo que hay en él) donde el pueblo se asienta y dadores de los alimentos que permiten la sobrevivencia del pueblo.

Alimentar al *alux*, al dueño del monte y hacerlo en un ambiente de respeto y alegría, en donde la convivencia familiar y la ayuda mutua se hagan evidentes, es garantía de no “ser castigados”, esto es, “no enfermarse”.

Para los nunkinienses, la mayoría de las veces, el origen de la enfermedad tiene un carácter sobrenatural y es vista como un “castigo” (*bo’ol si’ipil*) por quebrantar las normas que rigen la relación hombres-dueños y hombres-santo patrón. Este origen se relaciona con el sistema de creencias de esta comunidad.

Al concebirla como un proceso resultado de la conducta humana, de la voluntad divina y de los seres del “mundo otro”, en Nunkiní se considera también el desorden social como una consecuencia “del olvido de la costumbre”, de conflictos interpersonales, “de faltarle el respeto a los dueños”, “del incumplimiento de las promesas y de las ofrendas”, “de la burla por nuestras creencias”.

Quebrantar la norma establecida por la costumbre conduce a la enfermedad, y ésta no sólo afecta al transgresor, también aqueja a su familia, plantas y animales y, en ocasiones, puede afectar a la comunidad completa. Uno de los especialistas rituales, don Carlos, señaló que cuando las conductas que van en contra de las costumbres se extienden “y no sólo es uno el que se porta mal y muchos lo imitan esa falta de respeto y lo quieren hacer lo mismo”, el castigo se extenderá a todo el pueblo “como pasó con el castigo de la viruela”.

Este “castigo” traducido en enfermedad afecta, principalmente, el *óol*, el alma o espíritu del infractor. Aun cuando los malestares son físicos pues sufre de fiebres, vómitos y diarrea, los especialistas rituales señalan que esa “debilidad” que sufren es porque su “su *óol*”<sup>116</sup> se enferma y se queda sin fuerzas”. Solamente podrá “curarse” por medio de un *k’eex* o cambio en el que el afectado entregará al enojado dueño una ofrenda, acompañada de arrepentimiento y la promesa de no incurrir, de nuevo, en este comportamiento. Pareciera ser que, todas aquellas enfermedades ocasionadas por estos olvidos a la norma que rige que la relación entre hombres y dueños, afectan el *óol* del transgresor, sobre esto volveremos más adelante. La vergüenza, se hace presente en este ámbito de las sanciones y es el resultado de hacer público que “no cumpliste y te enfermaste”. Para los nunkinienses la vergüenza no es una enfermedad que pueda curarse o que produzca algún malestar físico, es, más bien, el resultado de hacer evidente la falta cometida.

Hasta aquí, hemos visto que las prácticas rituales suponen una apelación al “orden cósmico” y social de manera conjunta y como la comunidad ritual es una comunidad de conducta. Tomando como base la exégesis de los especialistas rituales nunkinienses sobre las normas, conductas y sanciones que caracterizan el ámbito ritual y que deben estar presentes no sólo en estos momentos de comunicación e intercambio con los “dueños” sino también en la vida cotidiana y en las relaciones familiares, vecinales y comunales, considero que la normatividad ritual nunkiniense está compuesta, principalmente, por el valor de la palabra, el respeto (petición de permiso), el *k’eex* (reciprocidad-responsabilidad) y la ayuda mutua. Mi propuesta es que, esta normatividad que rige el ámbito ritual se relaciona con el ámbito de la fiesta patronal y el de la justicia conciliatoria, en donde cada uno posee características propias pero con componentes que los atraviesan y conectan. Sobre esto, volveré en las consideraciones finales.

Cada uno de estos elementos se encuentra relacionado con el otro y uno se define en función del otro, esto es, el valor de la palabra implica y

---

<sup>116</sup> Entre los mayas de Quintana Roo “un desajuste emocional es considerado como una enfermedad del *óol*, por ejemplo, las personas que actúan fuera de las normas sociales deberán someterse a una curación (*tojkiin u yóol*) que se entiende como la forma de ‘enderezarle’ el *óol* (Quintal et al.2013b:76)

denota respeto. La petición de permiso y el agradecimiento por los frutos cosechados son muestra de respeto y de responsabilidad porque al agradecer se “cumple” la palabra empeñada y se mantienen el intercambio entre *yumo’ob* y hombres. La ayuda mutua, la solidaridad y la reciprocidad comunal se observan en la preparación de las ofrendas y en la participación de los familiares y vecinos en los rituales. Estos componentes proporcionan los mecanismos para organizar a la comunidad, conducir las relaciones interpersonales y sociales, ubicarse frente a las entidades sagradas y actuar correctamente en los mundos social, natural y sobrenatural. No debe olvidarse, como señaló Good (2011) que al igual que para los nahuas, para los nunkinienses no existe una separación entre estos mundos, ya que el conjunto constituye un cosmos interconectado, orgánicamente unificado, y así como estos mundos no pueden pensarse por separado tampoco los componentes que he identificado, de ahí que unos se definan en función de otros. Si los he separado ha sido solamente para fines analíticos.

En el siguiente capítulo, abordaré los componentes de la normatividad festiva-patronal, presentando sus características y señalando las coincidencias y diferencias entre estos dos *corpus* normativos.

#### **CAPÍTULO 4. UN SANTO ESPAÑOL, UN CABALLERO DE FUEGO, PROMESAS, OFRENDAS Y CASTIGOS: LA “NORMATIVIDAD FESTIVA-PATRONAL MAYA NUNKINIENSE”**

“San Dieguito es el Jefe, es el mero jefe. El *tsulito* es su acompañante. Los dos son poderosos, tienen su ley, cuidan el pueblo. Ellos lo ven así tu comportamiento, si te portas mal hay su castigo, si lo prometes al santito y al *tsulito* su ofrenda pues lo tienes que cumplir tu palabra. Mi hijo dice que son como Batman y Robin, tienen su ley y castigan a los que no cumplen con la costumbre del pueblo”.

Don José H., poblador de Nunkiní. Noviembre de 2014.

Era el 3 de noviembre, el Consejo de Patronos de Gremios estaba reunido en la iglesia del pueblo para realizar “la bajada del santo” de su nicho al altar, con ellos habían devotos del “santito” esperando que, con este acto, se inauguraran los festejos en honor a San Diego de Alcalá, patrono de Nunkiní. Durante este evento, los asistentes no dejaban de hablar sobre “el poder del santito” y “sus milagros y sus buenos castigos”. Doña Mirna, una devota, le comentó a otra que “hay que festejar a San Dieguito como se lo merece, nos cuida a todos, hace sus milagros, pero pobre de ti si no lo cumples la promesa, hasta te puedes morir”.

La narración anterior se relaciona directamente con el conjunto de normas y castigos presentes en el ámbito de la fiesta patronal, tema que será abordado en este capítulo. Para esto centraré mi atención en la figura de San Diego de Alcalá y cuando sea necesario lo haré en su acompañante, el Caballero de Fuego. Si bien es cierto que “Santo y Caballero” son considerados dos de los tres ejes de la religiosidad nunkiniense y son vistos como “milagrosos y castigadores”, es San Diego de Alcalá, patrono de Nunkiní, el modelo de vida a seguir y el encargado de velar por la salud y la seguridad del pueblo y a quien van dirigidas todas las oraciones, promesas y peticiones de sus devotos.

El capítulo se divide en tres partes. En la primera presentaré algunos aspectos sobre la figura de los santos católicos en el área maya enfatizando en las características de San Diego de Alcalá. En la segunda parte me enfocaré en los “milagros” realizados por “el Jefe”, apelativo con el que se conoce a San Diego de Alcalá. Para esto parto de la riqueza de la tradición oral local, en los

que se encuentran “ejemplos”, “sucedidos” e “historias”<sup>117</sup> que cuentan con lujo de detalle los milagros del santo patrono. Me acerco a estos relatos enfatizando en las normas que, según testimonios de los devotos,<sup>118</sup> deben seguirse para “tener contento al santito”, “hacer una buena fiesta” y mantener el orden comunitario. Esta segunda parte se divide en dos secciones, en la primera presentaré aquellos milagros colectivos y cuyos beneficiarios y testigos fueron los pobladores de Nunkiní.

En la segunda sección centraré mi atención en las narraciones que refieren a milagros individuales, es decir, aquellas que tienen un origen privado, que sucedieron a una persona pero que han pasado a formar parte, por medio de la oralidad, a este *corpus* de “milagros” obrados por esta entidad sagrada. En ambos casos, enfatizaré en las normas y/o valores y en los castigos que se hicieron presentes en estas acciones portentosas.

Finalmente, en la tercera y última parte del capítulo caracterizaré los componentes de esta normatividad festiva-patronal maya nunkiniense, señalando su relación con la normatividad ritual.

---

<sup>117</sup> Entre los géneros de conversación de los mayas yucatecos, tanto las “historias” que recogen acontecimientos del pasado como los “sucedidos” incluyen la noticia y la anécdota, forman parte de un género más amplio que es la conversación. Los ejemplos funcionan como un mecanismo de reforzamiento de la moral y las actitudes sociales. Algunos de ellos describen la consecuencia que pueden tener los hombres al no cumplir las órdenes de personajes sobrenaturales propios de la tradición indígena. Tienen una fuerte pretensión moralizante implícita en su trama y son utilizados para instruir al auditorio acerca de aquellos comportamientos que son tenidos como perniciosos y por ende son susceptibles de ser castigados por transgredir el orden natural o social (Burns, 1995: 22 y ss.; Gutiérrez, 2001: 64). Para una información más amplia sobre estos géneros consúltese los citados autores.

<sup>118</sup> La información etnográfica de este capítulo se obtuvo de la observación participante en las fiestas en honor a San Diego celebradas dos veces al año y de las ciento veintiún entrevistas realizadas a diversos pobladores (hombres y mujeres jóvenes, adultos y ancianos, así como a niños y niñas) en diversos momentos del año, pero especialmente durante la fiesta patronal entre los años 2012 y 2015. Cabe mencionar que previo a mi trabajo de campo doctoral, como miembro del Proyecto Etnografía de los Mayas de la Península de Yucatán (INAH-CNAN) llevé a cabo entrevistas y observaciones de esta fiesta desde el año 2005 hasta el 2011. La información recabada en esos años se utilizó para elaborar un ensayo colectivo en el que participé como co-autora. Este ensayo titulado “Los que son como nosotros: santos y pixanes en la cosmovisión de los mayas peninsulares” publicado en el año 2015, fue uno de los trabajos base para este capítulo. Otro de los trabajos claves, fue la tesis doctoral de David de Ángel titulada “El Santo Patrón y el *Tsu’ulli K’áak*: etnografía de dos entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche” presentada en el año 2013. Esta excelente etnografía me aportó datos para contrastar el material que obtuve en campo. Además de coincidir y compartir algunos encuentros en la comunidad de Nunkiní con el Dr. De Ángel, en Mérida tuve la oportunidad de discutir con él algunos puntos de esta tesis, por lo que agradezco profundamente su ayuda y comentarios.

## LOS SANTOS EN EL ÁREA MAYA Y SAN DIEGO DE ALCALÁ EN NUNKINÍ: APUNTES GENERALES

Desde su llegada al “Nuevo Mundo” hace ya más de quinientos años en manos de los evangelizadores hispanos de las diversas órdenes religiosas,<sup>119</sup> los santos se convirtieron, para la mayoría de las poblaciones indígenas de México, en el núcleo central en torno al cual se erigieron los sistemas religiosos indígenas en buena parte del continente americano, sistemas donde comparten labores, devociones y espacios con los antiguos “dueños” de raíz prehispánica (Cf. López Austin, 2006:137-144; De Ángel, 2015:137).

Los santos patronos de las poblaciones mayas, según David De Ángel (2015) constituyen el día de hoy “el pilar central sobre el que sus habitantes construyen y reafirman sus respectivas identidades particulares y diferenciadas del resto, las cuales encuentran en la fiesta patronal los momentos de máxima expresión, al interior y exterior de la propia comunidad” (De Ángel, 2015:138).

Las ideas, nociones y concepciones que la mayoría de los habitantes de las comunidades mayas contemporáneas tienen en torno a los santos y vírgenes constituye lo que Sidney Mintz (2003:65-66) ha llamado *bricolage*, concepto original del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. Este proceso de cambio y creatividad, y que Ella F. Quintal et al. (2015) llamaron creación cultural, siempre está en marcha y contiene “[s]ímbolos y contenidos tan antiguos- como los del sentido asociado a ciertos números, la noción de inframundo- o tan recientes como la veneración a la imagen patronal a través de las mañanitas con mariachis, actualizan una cosmovisión que, por dinámica y cambiante, siempre nos parece en proceso de sistematización por parte de sus portadores” (Quintal et al., 2015:32).

---

<sup>119</sup> Sobre los procesos de evangelización de los pueblos mesoamericanos contemporáneos, Alfredo López Austin (2006) menciona que se siguieron “vías accidentadas” y muy diferentes entre ellas (López Austin, 2006:138). Como me comentó alguna vez Ricardo Robles, “El Ronco”, sacerdote jesuita que a lo largo de su vida trabajó con los rarámuri del norte de México, “según la orden religiosa que llegó a estas tierras, fue la forma de evangelización. Nosotros los jesuitas aquí en el Norte. Los franciscanos tuvieron su forma de evangelizar, los dominicos otra” (Comunicación personal, noviembre de 1998, Sierra Tarahumara). En este sentido Félix Báez-Jorge (2008) argumenta que el trabajo de las órdenes religiosas “no se manifestó únicamente en la evangelización. Instituyó estilos arquitectónicos, devociones particulares y soluciones aculturativas que signaron las diferentes expresiones del sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica de lo sagrado” (Báez-Jorge, 2008:124). Sobre el proceso de evangelización, además de los trabajos de López (2006), Báez-Jorge (2008), pueden consultarse Ricard (1991) y Gruzinski (2007) entre otros.

En este proceso de creación cultural, los santos, personajes lejanos y ajenos a la cultura maya peninsular, han sido adoptados, apropiados<sup>120</sup> y profundamente reelaborados por las sociedades mayas. San Diego de Alcalá, un santo franciscano de origen andaluz, llevado por los españoles a la península de Yucatán hace ya casi cinco siglos, ha sido apropiado de tal manera por los habitantes de Nunkiní que, llegó a convertirse en el principal símbolo sagrado del sistema religioso local (De Ángel, 2015:138). Como veremos en las siguientes líneas, San Diego se convirtió en el protector de la comunidad, garante de los valores morales y un vecino más de Nunkiní.

Si recordamos que para los mayas todo tiene vida, entonces los santos no son la excepción. Los santos “están vivos, comen, se enojan, castigan, ayudan y tienen su milagro”, fueron las palabras de doña Tere, una devota Nunkiniense, esto es, tienen conciencia, agencia y poder. Además de estas características propias de los seres vivos, los santos, la virgen y las cruces poseen también la capacidad de movimiento, así las cruces pueden sangrar, caminar y hablar (Bricker, 1989; Roys, 1943 y Quintal et al., 2015). Los santos, pueden transformar su cuerpo a voluntad, siendo esta una de sus principales características y dicha transformación es percibida por sus fieles como expresión de su fuerza y poder. Así, la imagen puede ponerse pesada, con miras a hacer su propia voluntad (Quintal et al., 2015: 36). La mayoría de las veces, este aumento de peso<sup>121</sup> en la imagen y la imposibilidad de moverla se interpreta como el deseo manifiesto de la imagen para “quedarse” en determinado pueblo.

---

<sup>120</sup> Sobre los procesos de adopción y apropiación de los santos católicos por los diversos grupos indígenas en México, consúltese S. Gruzinski (2007), P. García (2006), F. Báez-Jorge (2008) y Ruz (2006) entre otros.

<sup>121</sup> En Yucatán, Diego López Cogolludo (1995) menciona que el reporte más antiguo sobre la “pesadez” de una imagen data del siglo XVIII y versa sobre la Virgen de Izamal, patrona de Yucatán. En este relato, cuando intentaron mover a la Virgen de Izamal para trasladarla a la villa de Valladolid, se puso tan pesada que no pudieron moverla. De esta manera, la Virgen manifestó su deseo de quedarse en una villa de indios (Izamal) en lugar de trasladarse a una villa española (López Cogolludo, 1995:113). Véase también Carrillo y Ancona (1949) y Lizana (1995). Esta antigua historia, aunque aplicada a otras imágenes aparece hasta hoy en día en la tradición de la religiosidad popular. Los devotos del Cristo Negro de Sitalpech, Yucatán, dicen que éste se hizo pesado cuando intentaron trasladarlo a Mérida. Sobre el Cristo Negro de San Román, Campeche, se dice que al intentar sacarlo de su templo en el barrio de San Román para trasladarlo a la catedral, este, alargó los brazos y no pudieron sacarlo de la iglesia (Quintal et al., 2015:36).

Esto fue lo que sucedió con San Diego de Alcalá y sus dos hermanos,<sup>122</sup> “Santiaguito” el que se quedó en el vecino pueblo yucateco de Halachó y “San Dieguito, el oscuro” que “no llegó a Nunkiní porque él pidió quedarse en la iglesia de Temax”.

Sobre la llegada de San Diego a la población, las versiones que ofrecen los pobladores muestran pocas variaciones entre ellas y todas coinciden en el hecho de que fue el propio santo quien decidió quedarse en la población manifestando su deseo de permanencia, a través de una acción milagrosa. Doña Martha, vecina de Nunkiní explicó que, a su llegada al pueblo, la figura del santo patrono expresó su deseo de quedarse en la comunidad y dicha manifestación fue interpretada como su primer milagro. Así lo explica:

“Los españoles trajeron a San Dieguito, sus hermanos se quedaron el camino pero él siguió hasta aquí en Nunkiní. Cuando llegaron en el pueblo ya estaban cansados esos españoles de cargarlo y lo asentaron en el suelo, luego lo quisieron levantar y no se pudo, muy pesado que estaba. Fue su primer milagro así de San Dieguito, él lo prefirió quedarse aquí, en el pueblo, así lo quería él, y aquí se quedó para siempre” (Entrevista a doña Martha, Nunkiní, abril 2014).

A partir de este momento, los destinos y las vidas de este lego franciscano y el pueblo de Nunkiní quedaron unidos. Los pobladores se organizaron para levantar, en pleno centro del pueblo, la iglesia que, hasta el día de hoy, es la “casa del santito”. Desde entonces, San Diego ha venido acompañando a lo largo de su historia a los habitantes de Nunkiní, ayudándolos a superar los múltiples períodos de crisis que han padecido hasta la fecha y propiciando épocas de armonía y bonanza (De Ángel, 2015:140).

Además de ser una figura sagrada, la imagen de este santo goza de una identidad y personalidad muy particular, al tiempo que comparte características con sus fieles de carne y hueso (De Ángel, 2015:141). En este sentido, Ella F. Quintal et al. (2015) señalan que los mayas de la península han trasladado a los santos, las características físicas y sociales, así como las emociones propias de su cultura (Quintal et al, 2015: 37-39). Así, estos santos –entre ellos San Diego– comen, se enojan, castigan a todo aquel que les falte al respeto,

---

<sup>122</sup> Sobre las visitas y el parentesco entre santos mayas peninsulares véase Quintal (2003a y 2015c), Ruz (2006) y para el caso de las tierras altas de Chiapas, consúltese también el trabajo de Kazuyasu Ochiai (1985 y 2006).

tienen hermanos, se ponen tristes o contentos, pareciera que en la mente de los mayas los santos no son sólo patronos de una comunidad, sino que también forman parte de ella.

La imagen no se considera una simple representación, sino que se cree que tiene incorporada a la persona a la cual representa (Báez-Jorge, 1998: 241) y para el caso de San Diego, éste posee no sólo un cuerpo, también posee un alma, un espíritu o *pixan*,<sup>123</sup> igual que los nunkinienses.

Para solicitar la benevolencia de San Diego, los devotos suelen hacerle ofrendas. No sólo se le ofrecen rezos, también se le ofrecen trabajo y comida a manera de *k'eex*, pero no cualquier comida. Se le brinda relleno negro de pavo, pues a decir de los fieles nunkinienses, entre ellos don Pil, “al santito hay que darle lo más bueno, la comida más rica, así le gusta a él, hay que darle su pavo, no cualquier cosa come él. Muchos de aquí del pueblo le hacen su comida, es su ofrenda así”. Entregar comida a las deidades es uno de los actos más importantes en la vida ritual y religiosa de los mayas nunkinienses. Se entrega comida a los dueños del monte y también a San Diego.

En Nunkiní, como en muchas poblaciones indígenas a lo largo y ancho de México, la elaboración de la comida ritual tiene sus procedimientos específicos y sus reglas y aunque no me detendré en este aspecto, vale la pena señalar la importancia de la entrega de alimentos. Se entrega comida y bebida para solicitar permiso, para sellar pactos, pagar deudas, esto es, para agradecer, tal como lo señala Mary Douglas (1973), en su libro *Pureza y peligro* argumentando que la comida es un código que contiene mensajes acerca de las relaciones sociales y sobre la forma de establecer jerarquía; explicando que, la manera en la que se sirven los alimentos o se ordena una ofrenda, refleja y sustenta un orden interno y los valores que existen en ese grupo social. En la misma línea Lévi-Strauss, plantea en *Lo crudo y lo cocido* (1996), que el consumo de alimentos conlleva una serie de normas y qué comer es el alma de toda cultura.

La ofrenda de comida es resultado de un trabajo colectivo, siempre se necesita de la ayuda de otras personas para prepararlas y es parte

---

<sup>123</sup> Sobre las entidades anímicas entre los mayas véase el trabajo de Quintal (2013b).

fundamental de la organización ritual. Resulta ser un tipo de relación social que vincula a las personas con los dueños del monte, con el santo y permite afianzar esta lógica de reciprocidad. La comida, es un aspecto de la cultura cuyo carácter es polisémico pues se relaciona con valores simbólicos e ideológicos, además socializa y fortalece la identidad. Como señala doña Margarita, “todos necesitamos comer, nosotros, el santito, los dueños, el *aluxito*. Les das comida especial y ellos te cuidan, pero también le das comida a los vecinos, algún día, cuando lo necesites te lo van a devolver, así es la vida, así es la costumbre”.

La comida no sólo sirve para satisfacer las necesidades biológicas, el acto de comer y los alimentos que se ingieren juegan un papel fundamental en la ritualidad de los mayas de Nunkiní. Ofrendar alimentos a las entidades poderosas es darles fuerza. No sólo circulan alimentos para sellar pactos, para afianzar las relaciones de intercambio recíproco y para alimentar a dioses y hombres, junto a estos circulan la fuerza y el trabajo colectivo. En este *k'eeex* la palabra se acompaña de ofrendas y las ofrendas, son la mayoría de las veces, alimentos.

Esta entrega de comida, de ofrendas, se hace a través de rituales y celebraciones públicas y privadas, siempre acompañadas de peticiones y rezos, “pues al santito hay que pedirle con mucha fe y darle su ofrenda, si le pides hay que darle, así es la cosa, siempre hay que darle su ofrenda”, explicaba don Juanito, vecino de Nunkiní y devoto de San Diego de Alcalá.

En esta relación entre devotos y santo patrón, deben respetarse las normas de intercambio, la reciprocidad y el apego a la “tradición, a la costumbre” pues esta última rige las relaciones entre hombres y deidades. Como apunta Thompson en su trabajo titulado *Historia y Religión de los mayas*, “la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. Los dioses ayudan al hombre en su trabajo y le proporcionan alimento; a cambio esperan un pago. La mayoría de las veces ese pago debe hacerse por adelantado” (Thompson, 1975: 215).

En el caso de los santos, al igual que los *yumts'ilo'ob* que señorean el monte de los mayas peninsulares, poseen un carácter dual, capaces de cumplir peticiones pero también de castigar a todo aquel que ose faltar a su palabra, a

su promesa. En este sentido, San Diego, no sólo es famoso por “su gran poder, por todos sus milagros”, lo es también por todos aquellos castigos que ha impuesto y que retomaremos en la siguiente sección de este capítulo.

Los mayas nunkinienses consideran a San Diego como un santo protector, encargado de velar por el bienestar de todas las familias del pueblo. Sobre las relaciones de protección, Philippe Descola (2001) destaca que existe un vínculo de dependencia entre las dos partes (en este caso, santo y pobladores), mismo que resulta beneficioso y utilitario porque la protección de los no humanos casi siempre asegura efectos benéficos (Descola, 2001:110-113). Sobre estas relaciones, Ella F. Quintal et al. (2015) consideran que estas relaciones de protección sólo duran en la medida en que el santo recibe de los seres humanos ofrendas y veneración y que por ello, no descartan las relaciones de reciprocidad (Quintal et al, 2015:62). A diferencia de lo planteado por estos autores, considero que para el caso nunkiniense sí existe una protección permanente del santo. Según mis datos etnográficos, los pobladores consideran que San Diego siempre protege al pueblo y a sus habitantes, esto es, no siempre se necesita realizar alguna ofrenda para solicitar la protección.

El papel del santo es el de protector permanente del pueblo y a cambio de la protección que él brinda, los devotos le ofrecen sus oraciones diarias. Este intercambio, la mayoría de las veces, no se hace explícito. Como señaló doña Luisa, “todos saben que hay que rezarle a San Dieguito todos los días. Él nos cuida siempre, hasta sin pedírselo, por eso nosotros rezamos todos los días, para darle las gracias. Eso sí, el santo se da cuenta si no rezamos y nos volvemos malagradecidos, es entonces cuando viene el castigo”. Ahora bien, cuando los devotos se enfrentan a situaciones difíciles, como puede ser alguna enfermedad, problemas familiares o económicos (por ejemplo el desempleo), acuden a San Diego para solicitarle su ayuda a cambio de alguna ofrenda. Los devotos ofrecerán y prometerán “algo” (misas, participación en gremios, repartir comida el día de la fiesta patronal, etc.) al santo patrono a cambio de su ayuda. Así, cuando algún devoto dice “es mi promesa” o “hice promesa”, se refiere a esta relación de intercambio.

Estas relaciones de intercambio recíproco o *k'eex* entre los nunkinienses y los santos tienen sus períodos, términos. No se trata de

relaciones atemporales o infinitas. Cuando los devotos reciben la ayuda de San Diego y sus problemas se resuelven, entonces, se salda esa deuda pero continúa esa otra relación de intercambio, esa que no se hace explícita y en donde el creyente continúa recibiendo la protección del santo patrono a cambio de sus oraciones diarias y devoción.

Algunos de los entrevistados, como don Luisito, explicaban que “antes de pedirle algo al santito, lo tienes que pensar bien, porque una vez que lo haces ya no puedes hacerte para atrás, ya le diste tu palabra, ahora la cumples o te castigan”. Este testimonio, como lo otros que veremos a lo largo del capítulo, indican que existe cierta libertad a la hora de establecer una relación de intercambio con el santo, relación que se traduce en la petición de algún favor (milagro). Esto es, es el devoto quien decide en que momento solicitará la ayuda de San Diego y lo que le ofrecerá a cambio de su ayuda y si la ofrenda será entregada en forma inmediata o diferida. En caso de no cumplir con la promesa este recibirá un castigo de manos de santo que se traducirá en alguna enfermedad, accidente e incluso la muerte.

Las relaciones establecidas con los *yumts'ilo'ob*, son un tanto diferentes. A ellos no se les piden “favores” como al santo, se les pide permiso en tanto dueños del territorio que los nunkinienses habitan y del que también obtienen el sustento diario. El *k'eex* entre dueños y hombres adquiere otras características. Los dueños no reciben oraciones, ellos reciben bebidas y alimentos pues es justamente lo que otorgan al hombre por medio de las cosechas, la cría de animales o el éxito económico del algún negocio. Si bien es cierto que también protegen al pueblo, el pago por esta protección no se basa en oraciones, se fundamenta en la constante entrega de ofrendas a lo largo del ciclo agrícola.

Si la persona decide entrar a este sistema de intercambio con San Diego, deberá hacerlo, explica doña Martha, “de buena voluntad, con ganas, con alegría en el corazón”. La promesa puede interpretarse o definirse como “lo que se ofrece de palabra al santo; es un compromiso u obligación que debe cumplirse, es palabra empeñada” y en este caso, la palabra queda como prenda por lo que se ofrece y de esta manera, la persona queda unida, vinculada al santo (Quintal et al., 2015:63). Es una relación de palabra que

“amarra”, une ambas partes en un intercambio y que en lengua maya se denomina *k’axt’aan*,<sup>124</sup> cuya traducción literal sería “amarrar la palabra” o “palabra amarrada”.

Para los mayas de Nunkiní, la palabra y el valor que le otorgan a ésta se convierte en la columna vertebral de las relaciones de intercambio recíproco que establecen con el santo patrón y los dueños del monte. Se pide y esta petición se acompaña de una ofrenda. Amarrar la palabra implica compromiso, obligación y la puesta en marcha de una serie de acciones que acompañan la consecución de esa ofrenda que acompaña a la promesa. Así, el hombre que ha solicitado un favor al santo, pedirá con más fervor que nunca pues habrá de demostrar a San Diego, que su fe es genuina y está dispuesto a cumplir con lo prometido. Esta palabra, esta promesa hecha al santo, en ocasiones se plasma en objetos materiales demostrando que, efectivamente, el favor fue concedido. Me refiero a los estandartes de los gremios y a los objetos que se reparten en el atrio de la iglesia durante la fiesta patronal y que son la muestra material de que tanto el santo patrono como quien solicitó el favor cumplieron con el compromiso establecido.

---

<sup>124</sup> *K’ax* significa amarrar, atar, nudo y *t’aan* es palabra. Fidencio Briceño, comunicación personal, abril 2016.



Estandartes ofrecidos a San Diego de Alcalá a manera de promesa. Foto: María Cen, 2013.

En esta relación de intercambio, la palabra cumplida se hace visible ante toda la comunidad por medio de esos objetos. Aunque esto no ocurre siempre ni todos los devotos prometen regalar diversos artículos o comida durante esos días de fiesta, en este intercambio se hace partícipe al pueblo, pues son ellos quienes reciben esta diversidad de objetos y al mismo tiempo la comunidad se vuelve testigo del poder de San Diego.

Con los dueños ocurre algo diferente. La relación de intercambio recíproco también se basa en la palabra y en la ofrenda, pero la ofrenda no varía, esto es, siempre se les entregan alimentos y bebidas hechas a base de maíz, se les ofrenda lo que se obtiene de la tierra. La entrega de las ofrendas se hace solamente con la familia, al interior de la milpa o del solar.

Puede decirse que ambas relaciones de intercambio recíproco, dueños-hombres y santo-hombres se basan en la palabra y en la ofrenda. En ambos

casos se “amarran la palabra” y se establece un compromiso que debe cumplirse ya que de no hacerlo, se recibirá un castigo. Lo que varía en estos dos *k'eexo'b* son las ofrendas y las condiciones en las que se establece este compromiso pues, mientras que al santo se le piden favores cuando el devoto los necesita y al cumplir la promesa el acuerdo termina, a los dueños se les pide permiso y el intercambio se da continuamente, no tiene fecha de caducidad.

Continuando con San Diego, las promesas se hacen para solicitarle favores, en el caso nunkiniense, la mayoría de las peticiones que se hacen al lego franciscano son para “pedirle salud al santito”, esto es, curar alguna enfermedad o padecimiento, conseguir trabajo, proteger a la familia, pedir por la cosecha pero también para agradecer por los bienes recibidos y que la familia continúe sana, sin sufrir enfermedades y finalmente, como señaló doña María “para que el santito no se olvide de nosotros y nos siga bendiciendo. A veces le pago unas misas y es sólo es para que vea que tenemos fe y nos siga cuidando”. En este sentido, podría hablarse de tres grandes tipos de peticiones: solicitudes, agradecimiento y mantenimiento de la relación.

La promesa puede ser colectiva e individual, y se materializa en ofrendas. Cuando se hace la petición al santo patrono, los solicitantes, a cambio, prometen repartir comida el día de la fiesta patronal, objetos, ofrecer misas, rezos o regalar estandartes para los gremios. Algunos otros prometen “mejorar su carácter”,<sup>125</sup> realizar alguna obra de caridad, obsequiarle ropa a San Diego, colaborar con los gastos de la parroquia.

Tenido por “milagroso y poderoso”, San Diego “cumple con todo lo que se le pide”. Así, cada año, durante la fiesta patronal, los devotos rememoran una y otra vez todos aquellos milagros realizados por el santo desde su llegada a Nunkiní. La casa, el parque, la iglesia o la calle son los escenarios en donde el *tsikba*<sup>126</sup> y el recuerdo se hacen presentes una y otra vez, enfatizando en el poder del santo y en su protección. En su honor se celebran dos fiestas al año,

---

<sup>125</sup> Con esto se refieren a que la persona hará todo lo posible para enojarse menos, dejar de proferir insultos hacia otras personas, ser menos flojo, ayudar en las labores de la casa, no provocar problemas, ingerir menos alcohol, entre otras acciones.

<sup>126</sup> *Tsikba* significa conversación, plática.

corridas de toros, vaquerías, bailes populares, gremios, misas, novenarios y se le ofrendan todo tipo de regalos (joyas, ropa, flores, *k'exitos*, velas).



Procesión en honor a San Diego de Alcalá. Noviembre de 2014. Foto; María Cen.

A lo largo de estas páginas, he presentado algunas de las características que posee San Diego de Alcalá, así como ciertos datos históricos sobre su llegada a la comunidad y el tipo de relación que existe entre él y la población. En lo que sigue, abordaré el *corpus* de sucedidos en torno a los milagros realizados por el santo, enfatizando en el tipo de valores y castigos en este ámbito y que se relacionan con las acciones de este númen católico.

## CURANDO LA VIRUELA, COMBATIENDO PLAGAS, APAGANDO INCENDIOS Y DEFENDIENDO DE LAS BALAS: LOS MILAGROS COLECTIVOS DE SAN DIEGO DE ALCALÁ.

No hay santo, entre los mayas peninsulares, que no tenga su “milagro” y no hay población que no se haya beneficiado con las acciones portentosas de estos númenes. Los santos patronos de la mayoría de las poblaciones mayas, han obrado milagros para demostrar su poder y el pueblo entero ha sido testigo de esto.

Son los milagros, demostraciones de las cualidades poderosas de los santos, cualidades que tienen una doble dirección pues, por un lado, garantizan a la población la capacidad del santo para actuar a favor de sus devotos, y al mismo tiempo, en contra de los incrédulos (Quintal, 2015c).

Describir todos y cada uno de los milagros atribuidos a San Diego de Alcalá sobrepasaría por mucho el margen de este trabajo. Por ello, y basándome en el *corpus* de sucedidos y ejemplos que forman parte de la tradición oral de Nunkiní, esbozaré únicamente algunos de los aspectos más sobresalientes de estos milagros que se le adjudican a este santo patrono y que resultan ser, los “más conocidos” tanto al interior como al exterior de esta población. Enfatizaré en el discurso de los devotos sobre estas acciones, enfocándome en lo que ellos comentan sobre las normas y los valores que deben prevalecer en esta relación con San Diego de Alcalá y en la fiesta patronal, así como en las sanciones que esta entidad sagrada aplica a todo aquel que no cree en sus acciones o se sale de la norma establecida.

La idea de dividir los milagros de San Diego en colectivos e individuales, la retomo de David De Ángel (2013 y 2015),<sup>127</sup> quien, en su tesis doctoral clasifica de esta manera las acciones portentosas de este santo. Bajo el rubro de “milagros colectivos o comunitarios” se incluyen “un puñado de acciones extraordinarias de naturaleza benéfica muy bien definidas” y que tuvieron como destinatario al conjunto de la comunidad. La mayoría de estas acciones se

---

<sup>127</sup> Varias de las narraciones que aquí presento y que giran en torno a los milagros de San Diego, también fueron recogidas y registradas por De Ángel (2013) en su tesis doctoral.

sitúan en un pasado remoto y comparten un lugar privilegiado dentro de la tradición oral local. La forma en la que se reproducen estos sucedidos es hasta cierto punto estandarizada, además de que los milagros que corresponden a este grupo son los que con mayor frecuencia se repiten en diferentes espacios y ámbitos de la organización social comunitaria pero especialmente en el ámbito de la fiesta patronal (De Ángel, 2015:145).

Los milagros que presento a continuación, fueron narrados en diferentes momentos y espacios de la fiesta patronal. Algunos de ellos los escuché en las casas desde donde saldrían los gremios, otros en la iglesia y en las corridas de toros que se realizan en la fiesta del mes de abril. Considerando que las variaciones entre una versión y otra son mínimas, presentaré una sola versión del hecho.

## LA EPIDEMIA DE VIRUELA NEGRA

En el segundo capítulo de esta tesis, mencioné algunos de los milagros atribuidos a San Diego de Alcalá, por lo que en este capítulo retomaré algunos aspectos de ellos. Comenzaré con la epidemia de viruela negra que estuvo a punto de extinguir a toda la población. Este milagro, a mi parecer, posee características que lo distinguen del resto de los milagros colectivos, no sólo porque cronológicamente, es la narración más antigua, sino porque, se relaciona con el origen del Caballero de Fuego o *Ts'uuli K'áak*.

Según la tradición oral nunkiniense, “hace como doscientos años o más”, algunos mencionan que fue hace cuatrocientos años, una epidemia de viruela negra<sup>128</sup> azotó al pueblo de Nunkiní ocasionando la muerte de “casi todos los del pueblo, muchos muertos hubo, casi se acaba el pueblo”, señaló don Luisito.

---

<sup>128</sup> Es posible que esta epidemia de viruela negra se presentara a principios del siglo XVII. Sergio Quezada (1995), menciona que “entre 1520 y 1700 un conjunto de enfermedades importadas por los españoles se hicieron presentes en el panorama peninsular yucateco”. Menciona también que, desde 1520 y hasta finales del siglo XVII aparecieron en la Península de Yucatán enfermedades como la viruela, sarampión, tabardillo y también plagas de langostas y hambruna (Quezada, 1995:238). Véase también los trabajos de Carlos Alcalá Ferráez (2008, 2009, 2009a) sobre las epidemias de viruela en Campeche.

Aun cuando en estas versiones hay algunas discrepancias en cuanto al origen de la enfermedad, la mayoría coincide en afirmar que esta epidemia fue el castigo que los mayas peninsulares de Nunkiní recibieron por abandonar el trabajo de la milpa y los rituales en torno a esta porque, como indicó doña María, “se fueron en las haciendas, a trabajar como empleados de los *tsules*, porque ellos que tenían sus haciendas, eran los ricos y nosotros no, éramos así sus esclavos”.

Según la tradición oral, uno de los *jmeeno'ob* del pueblo soñó<sup>129</sup> a San Diego de Alcalá quien le dijo que la viruela era un castigo por abandonar el trabajo de la milpa e irse a trabajar para los españoles y que la única manera de erradicar la epidemia era a través de un *k'eex*. Para esto debían elaborar un muñeco “del tamaño de un *ts'u'*” y vestirlo como tal. Una vez construido, debían ofrecerlo a San Diego en la plaza del pueblo. Aun cuando las versiones varían, todas coinciden en señalar que, el muñeco debía ofrecerse a San Diego, de esta manera, la figura construida con bejucos “cargaría” la enfermedad. Una vez construida, fue quemada en la plaza del pueblo y “casi enseguida se fue la enfermedad ésa y nunca más volvió. En el pueblo, ya no hubo más muertos, todos se curaron así, fue su poder del santo”, indicó don Antonio, *jmeen* de Nunkiní.

A partir de ese momento, la figura del Caballero de Fuego quedó ligada a la de San Diego de Alcalá y así, año con año, el día de la fiesta patronal, después de la procesión del santo patrono por el centro del pueblo, se procede a quemar la figura de este singular Caballero, cuyo cuerpo está relleno de pólvora y petardos, simulando la viruela.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> En otras versiones se dice que fueron varios especialistas rituales los que soñaron a San Diego, en otras que fueron las familias las que pidieron a San Diego que los curará de tan terrible epidemia y éste, en sueños, le dijo a un *jmeen* que hiciera un *k'eex*.

<sup>130</sup> Sobre la viruela y el fuego, Alfredo Barrera Vásquez (1980) define *k'ak'* como “fuego, enfermedad. Tómese por viruela en general. *Ah k'ak'nal* significa enfermo de fuego, *k'ak'il* o enfermedad grande de fuego que alcanza a todos o a los más”. También se refiere a ella como Santo *k'ak'* (Barrera Vásquez, 1980:364). En el libro del *Ritual de los Bacabes* aparece como *kak lae* o el fuego de las viruelas (2007:104). En *El libro de libros del Chilam Balám* específicamente en las notas de la segunda rueda de los textos proféticos, Barrera menciona que las viruelas se llaman *k'ak'*, fuego y que es una enfermedad santa, se le llama *Santo K'ak'*, fuego santo y está relacionado con Cristo por lo que también se llama *u kakil kichkelem yum*, el fuego del bello señor o viruelas del señor (1984:171). Este mismo autor menciona que Baqueiro Anduze explicaba que a la viruela no se le puede llamar “viruela” sino la santa



Proceso de construcción del Caballero de Fuego. Foto: María Cen, 2014.

Con el paso de los años, este personaje<sup>131</sup> que encarna a la viruela, pasó a formar parte del sistema religioso local, convirtiéndose en uno de los seres poderosos que conforman el panteón de entidades sagradas nunkinienses. Al día de hoy, esta polisémica figura es parte importante del sistema de creencias de esta población y se le considera “santo”.

Tres días antes del 13 de noviembre, el “mero día de San Dieguito”, se construye el cuerpo de este caballero y una vez terminado, recorre el pueblo repartiendo bendiciones entre los vecinos que salgan a su encuentro. Durante su peregrinar por la comunidad recibe besos y ofrendas como gallinas, maíz y prendas de ropa. Otros más acuden al domicilio<sup>132</sup> donde “vive el *tsulito* esos días”, una vez con él, a solas, le externarán sus peticiones o le entregarán alguna ofrenda (camisas, pantalones, zapatos, pañuelos, sombreros) en

---

viruela, y que si alguien cometiese la imprudencia de llamarla de otro modo “pondría en grave peligro la vida del enfermo o se expondría el mismo a contraerlas”.

<sup>131</sup> Para más información sobre este personaje, consúltese la etnografía de David De Ángel (2013).

<sup>132</sup> Una vez construido, el Caballero de Fuego se queda en la casa de alguno de los patrones de la Sociedad del Caballero de Fuego. Se le destina una habitación o algún lugar de la casa con el fin de que los devotos puedan visitarlo.

cumplimiento de alguna promesa hecha. Al momento de quemarlo, éste portará todas estas prendas, colocadas unas sobre otras y ninguna de ellas quedará sin quemar. Es posible que esto se relacione con la idea de que la ropa de un enfermo es también parte de la enfermedad y con el fuego se extingue dicho mal.



El Caballero de Fuego portando todos las “promesas” de los pobladores. Foto: María Cen, 2014.

Aunque el *Ts'uuli K'áak'* no tiene un origen religioso, los pobladores lo han adaptado a las festividades de San Diego de Alcalá, tal como lo pidió aquel *jmeen*. En este sentido, Ramón Arzápalo Marín (2007), señala que “en el cuerpo se puede presentar el espíritu de la enfermedad, o bien el de la curación, y con el poder de la plegaria el espíritu malo puede ser transferido a un cuerpo de animal” o a un “objeto para ser sacrificado o destruido, un acto simbólico llamado *k'eex* o cambio, trueque” (Arzápalo, 2007:11) En un pasaje

del Ritual de los Bacabes, “el hacedor personifica al mal viento de la enfermedad mediante un hombre hecho de madera y piedra, para luego pisotearlo”. La noción que el hombre ha tenido desde hace muchos años de que es posible transferir nuestros dolores, enfermedades, culpas y todo aquello que nos aflige a otros seres y luego destruirlos, se ve reflejada en este ritual de la quema del Caballero de Fuego.

El día de su deflagración, en la casa de alguno de los patrones de la Sociedad del Caballero de Fuego, se guisan todos aquellos animales ofrendados y se reparte la comida entre los vecinos del pueblo. Sobre el “poder” del *Ts'uuli K'áak*, los pobladores comentan que, hasta cierto punto, se equipara con el de San Diego, pues ambos protegen al pueblo y sancionan a todo aquel que no cumpla con lo pactado o violente las normas comunitarias, tal como doña Margarita comenta:

“Los dos tienen su poder, pero es más milagroso San Dieguito así porque él lo dijo que hagan el *tsulito*, fue su orden así. Gran castigo fue eso de la viruela, eso pasó porque lo olvidamos así de sembrar el maíz y darle su ofrenda al *alux*. Dicen así que eso fue hace muchos años, no hay testigos así, ya se murieron todos.

Decía mi abuelita que eso fue castigo porque lo preferimos a los *tsules*, y ellos eran malos, si éramos sus esclavos así. Así lo decía, que eran malos, abusadores. Pues San Dieguito lo está viendo así que está mal eso que hacemos, no señor. Nuestra costumbre así es la milpa, es creencia. ¡Mare! Buen castigo que nos dieron así, pero nos curó así el santito. Gracias al muñeco nos curamos así, es *k'ëex* así. Y hasta él nos cura así, lo ayuda a San Dieguito, eso hace. Cura también enfermedades, tiene su poder, pero es más poderoso San Dieguito” (Entrevista a doña Margarita, Nunkiní, julio 2014).

Sobre el poder de San Diego y el Caballero de Fuego, merece la pena retomar el comentario que un adolescente de Nunkiní hizo cuando le pregunté si conocía los milagros obrados por estas dos entidades. Para él, ambos personajes podían compararse con Batman y Robin, pues “los dos tienen poderes de súper héroes, y Batman es San Diego porque es más chingón y el *Ts'ul* es Robin, es su ayudante pero tiene menos poderes”. Este ejemplo pone de manifiesto, de forma clara, que nada es estático y que la historia posee múltiples significados.

Como doña Margarita, otros entrevistados coinciden en señalar que, efectivamente, San Diego es el principal protector del pueblo y que así como

protege, también castiga. Junto a estas afirmaciones, la mayoría de las personas con las que pude platicar, como don Jorge, comentaron que “no seguir la costumbre tiene su castigo”, y la epidemia de viruela fue un claro ejemplo de eso. Dejar de lado “la costumbre” tiene sus consecuencias, pues rompe con el código de conducta establecido desde tiempos inmemoriales.

Sobre la interpretación de la quema del Caballero de Fuego, retomo algunos puntos expuestos por David de Ángel (2013) en su tesis doctoral, cuyo tema central es la interpretación de este personaje y de San Diego de Alcalá y que me permiten sustentar mis datos etnográficos y mis interpretaciones sobre el tema.

En el primer capítulo de esta tesis he señalado la situación de explotación por la que pasaron los nunkinienses en el periodo de las estancias y haciendas, tiempo al que ellos llamaron “época de la esclavitud”. Algunos de los entrevistados narraron las experiencias de sus bisabuelos y la situación de explotación que vivieron bajo el régimen de los hacendados españoles en esa región. Si nos concentramos en la figura del *Ts'uuli K'áak'* y en la narración de la plaga de viruela, podemos observar cómo esta figura no sólo encarna a un “español hacendado” o “español encomendero”, sino a todo aquel que no sea maya. En este sentido, De Ángel (2013) señala que el muñeco “viene a representar a todos aquellos “extranjeros” que desde los tiempos de la conquista vinieron a asentarse en las poblaciones indígenas peninsulares para sojuzgarlas y enriquecerse a costa del trabajo de sus habitantes” (De Ángel, 2013:441).

Esta figura también representaba las enfermedades traídas por los españoles y las calamidades que éstas ocasionaron en la población. Visto desde esta óptica, parece comprensible que la imagen elegida por los mayas de Nunkiní para encarnar todos los males que la aquejaban, fuera, precisamente, la de un *ts'uul* (De Ángel 2013:442). En las narraciones sobre el origen del *Ts'uuli k'áak'*, la selección de la “víctima” propiciatoria corrió a cargo de la principal divinidad local: el santo patrono. Fue el propio San Diego quien responsabilizó a los extranjeros de todos los males que aquejaban a la comunidad.

Siguiendo el análisis de De Ángel (2013) parece congruente argumentar

que, además de señalar a los culpables, uno de los mensajes que se pretendieron escenificar con la quema originaria del Caballero de Fuego fue que, cortando de raíz las relaciones que mantenían muchos vecinos con los “extranjeros” la salud y la felicidad regresarían a la comunidad (De Ángel, 2013:443). En clave simbólica, no se trataba de realizar un *k'éex* con san Diego, lo que se pretendía era exhibir colectivamente y de la forma más pública posible (de ahí que la quema se llevara a cabo en la plaza del pueblo) la renuncia de la comunidad en su conjunto a mantener el *statu quo* de las relaciones asimétricas al que le sometían sus explotadores (Ibíd.).

Sobre el manifiesto deseo de San Diego porque los nunkinienses no se dejaran seducir por el dinero que podían obtener en las haciendas y se mantuvieran apegados a la “tradición”, don Antonio, *jmeen* de Nunkiní, señaló lo siguiente “San Dieguito no quería que trabajáramos para esos *tsules*, por eso lo pidió así que se queme ese muñeco, para que ese castigo de la viruela se acabe. Por eso nos enfermamos así, porque los estábamos prefiriendo a ellos, nos estábamos volviendo como ellos y eso está mal”. En este sentido, la viruela sería un castigo enviado por la divinidad por haber “faltado a la costumbre”.

La quema del Caballero de Fuego vino a purificar a la comunidad de todas aquellas influencias provenientes de los *ts'uulo'ob*, para posteriormente, “buscar el renacimiento colectivo y apegado a la tradición indígena” (De Ángel, 2013: 44). La quema del Caballero de Fuego encarna una lucha constante contra lo abiertamente contaminante, en este caso la enfermedad, en especial la viruela y por otro lado la lucha contra el mestizo o *ts'ul*, que representa lo hegemónico, la opresión y lo colonizante. Se sacrifica una figura que posee una moralidad extranjera, ajena y opuesta a la nunkiniense y que consideran “mala influencia” para la comunidad. Se trataba y se trata, de mantener vigentes las normas morales y tradicionales de la comunidad. Así como señala De Ángel (2013) la quema, puede interpretarse como una amonestación pública dirigida en contra de aquellos segmentos de la sociedad local que se hubieran distinguido por su acercamiento hacia los extranjeros adoptando algunas de sus formas de vida y pensamiento, especialmente aquellas que son contrarias a la moral indígena campesina (De Ángel, 2013:445).

En este sentido, vale la pena retomar lo que Mary Douglas (1978), De Ángel (2013: 444) y Peris Álvarez (2002:77-78) han propuesto, y es que el sacrificio de un *ts'ul* y lo que su imagen representa puede interpretarse como un mecanismo de control puesto en práctica por la sociedad local (o grupo “reducido” como plantea Douglas). Todo esto, con el propósito de culpar de esta desgracia (viruela negra) a aquellos que, por estar al servicio de esos extranjeros, se convirtieron en los transgresores de las normas comunitarias, normas relacionadas con la tradición. Fue una advertencia hacia este grupo de personas, advertencia cuyo fin era la de desalentar esas conductas desviadas y exhortarlos a retomar las normas de convivencia comunitaria como ya he señalado, y como don Antonio comentó.

## LA PLAGA DE LANGOSTA

A diferencia del suceso anterior, en este “milagro” San Diego contó con la ayuda de uno de sus “hermanos”, se trata de Santiaguito de Halachó.<sup>133</sup> Esta versión me fue narrada durante la fiesta patronal por uno de los parientes lejanos de quien había sido testigo de esta acción milagrosa. Al igual que el relato anterior, este no tiene una fecha exacta y hace referencia a tiempos pasados. La diferencia entre ambas, es que en esta última existe una memoria específica, pues refieren a un testigo presencial, un habitante de Nunkiní a quien puede ubicarse por nombre y apellido.

Este suceso se ubica, según don Beto, en “el tiempo en que todavía no había llegado la luz eléctrica en Nunkiní, fue antes de que pusieran la luz”. Quien me contó la historia, mencionó que este testigo se encontraba enfermo de diarrea por lo que salió de su casa y se dirigió a su solar “porque mucha diarrea tenía y a cada rato hacía del baño”. En una de esas salidas al solar vio pasar a un caballo blanco que llevaba a dos jinetes en su lomo. Estas dos personas iban platicando. Por alguna razón el testigo supo que eran San Diego y Santiago. Ambos hablaban en lengua maya y durante su conversación los

---

<sup>133</sup> Esta población pertenece al estado de Yucatán y es cercana a los límites del estado de Campeche. La distancia entre Nunkiní y Halachó no supera los veinte kilómetros.

dos santos comentaron que al día siguiente terminarían su trabajo, el cual era acabar con las langostas.<sup>134</sup> A continuación el relato:

“Pues ese mi pariente estaba en el solar, lo vio así como pasaron dos personas montando un caballo blanco, los dos estaban en su lomo del caballo. ¡Mare! Sólo los vio y supo que eran San Dieguito y su hermano Santiago, el que vive en Halachó, los dos estaban hablando en maya, son mayeros ellos, lo saben la maya. Lo estaba diciendo así que qué bueno que esas langostas ya se fueron, eso estaban diciendo. Así lo contaba mi pariente, entonces que lo oyó que San Dieguito le dijo a su hermano que al día siguiente otra vez se iban a reunir para alejar a esas langostas porque iban a destruir todo el cosecha, todo el maíz.

Así se lo dijo: –San Dieguito, Santiago me pasas a buscar mañana en la noche, vienes aquí en la casa a buscarme y nos vamos a terminar el trabajo–.

Pues Santiago le dijo que estaba bueno, que iba a buscar en su casa. Su casa es la iglesia del pueblo. Lo pienso así, pues yo digo si son hermanos pues se ayudan. Pues los dos santitos acabaron con esa plaga de la langosta, toda la cosecha se salvó, no llegaron en Nunkiní, se fueron en otros pueblos. Lo oímos así que hay plaga en otros pueblos, pero aquí nada, no llegó.

¡Mare! Si hubiera llegado nos chinga, nos morimos de hambre porque esas langostas todo chingan, se comen todo. Fue su poder así de esos santos, los dos muy milagrosos que son. Salvado hicieron la siembra” (Entrevista a don Beto, Nunkiní, noviembre de 2013).

A los pocos días de este suceso, abrieron la puerta del nicho en donde se guarda la imagen en bulto de San Diego. El narrador no indicó quien la abrió. Al hacerlo, encontraron colgando de la túnica del lego franciscano, las patitas de las langostas. Este hecho confirmó que, efectivamente, los dos jinetes vistos por el testigo eran San Diego y su hermano Santiago, esa era la prueba del milagro, así lo explica el entrevistado:

“Fueron a abrir la casita del santito, tenía su puerta con llave, nadie lo abre así, sólo el que tiene la llave. Lo abren así la puerta y lo ven que en su ropa del santito están sus patitas de esas langostas, es milagro así, ¿no? Si está cerrado con llave, ¿cómo entra la langosta? No se puede niña, no se puede. Toda la gente lo supo así el milagro, el santito salió en la noche a pelearse con esas langostas, y las ganó porque se fueron así. Está comprobado su milagro así, es prueba

---

<sup>134</sup> Existen registros del papel de los santos patronos como protectores de la milpa. Al respecto Mario Ruz señala que: “como parte de sus acciones en pro de sus hijos agricultores, algunos santos son tenidos como efectivos ahuyentadores de plagas. Estos espantapájaros sacros no son ciertamente una invención maya; tal poder les es atribuido en el resto del mundo católico [...] el 2 de mayo de 1774 (un documento asienta que) los guatemaltecos solicitan permiso para sacar en procesión a la imagen de Jesús venerada en la iglesia de la Merced, a fin de ahuyentar una plaga de chapulines” (2006: 30).

eso, todos los vieron sus patitas de esas langostas en su ropa”  
(Entrevista a don Beto, Nunkiní, noviembre de 2013).

De este sucedido podemos observar varias cosas. La primera es la manera en la que la comunidad ha hecho suyo al santo patrono. Al inicio de este capítulo mencioné que los santos de los mayas peninsulares poseen características propias de los humanos, especialmente de aquellos que viven en las poblaciones de las que son patronos. En este caso, San Diego no sólo habla maya, sino que es mayero, esto es, que la lengua materna de este santo es la lengua maya, pues mayero es la manera de llamar a todos aquellos que hablan la maya desde que nacieron.

Para los mayas peninsulares, las catástrofes naturales que provocan hambrunas por la pérdida de la cosecha, se atribuyen a castigos de origen divino, consecuencia de actitudes irrespetuosas, la falta de cumplimiento de palabra y de compromiso al momento de realizar los rituales agrícolas (De Ángel 2013:114-115). Al respecto, don José, milpero nunkiniense, menciona que los olvidos se castigan con enfermedad y que, en ocasiones, el propio santo es quien recuerda las obligaciones que deben cumplirse:

“Ese milagro del santo con las langostas es recordatorio así, así lo pienso yo. Él lo destruyó la langosta, nos salvó de langosta. De seguro era un castigo de Dios porque no estamos haciendo la ofrenda de la milpa. San Diego le dijo a Dios que no nos castigue, se metió así entre el Dios y la langosta, así lo veo yo. Una vez nos castigaron con el viruela, nos iban a chingar otra vez con la langosta pero nos salvó el San Dieguito y su hermano, su hermano lo ayudó así. Así debe de ser, los hermanos se ayudan” (Entrevista a don José, noviembre de 2013).

En esa ocasión, San Diego apareció como defensor de la agricultura y protector del pueblo, pero también como el encargado de recordarles a los pobladores a lo que se exponen cuando estos no cumplen con sus deberes, aquellos que la costumbre dicta y que se relacionan con el hecho de ser agradecidos y cumplir con lo pactado. Otro de los entrevistados comentó que en este milagro se hace énfasis en la colaboración entre hermanos para ayudarse. Así, este numen les recuerda, por medio de esta acción, que la ayuda entre hermanos, entre familiares es básica en las relaciones familiares.

Sobre el papel del santo como protector de la milpa vale la pena detenerse. He señalado que los mayas de Nunkiní entregan ofrendas a los dueños del monte para solicitar su permiso antes de sembrar y para obtener su protección durante el ciclo agrícola. Si bien también se le pide a San Diego que cuide las cosechas, no existen rituales agrícolas dedicados al santo patrono. Ambos, dueños y santo, cuidan de las cosechas, pero el complejo ritual agrícola gira en torno a los *yumts'ilo'ob*.

Los olvidos, el incumplimiento de lo pactado en estas relaciones entre hombres y entidades sagradas generan castigo, y este puede traducirse en enfermedades y en catástrofes como la sequía y la hambruna. Al universo de “dueños” de raigambre prehispánica, encargados de cuidar la cosecha de los nunkinienses (previo pacto) se une San Diego de Alcalá, quien con esta acción milagrosa puso de manifiesto su papel de protector no sólo de las personas que habitan el pueblo sino también de sus cultivos, de la milpa, del maíz, principal sustento alimenticio de los pobladores.

## APAGANDO EL FUEGO

Sin temor a equivocarme, este milagro que comentaré en las siguientes líneas, es el “más famoso” y referido durante las fiestas patronales. Al igual que en los sucesos anteriores, las variantes entre una versión y otra son mínimas.

Este milagro hace referencia a un incendio ocurrido en la plaza central de la población. En esa ocasión, el tablado<sup>135</sup> ubicado a un costado de la plaza del pueblo, se incendió provocando un gran fuego que, de no haberse controlado, hubiera “acabado con todo el pueblo”. Son varias las versiones sobre el origen del fuego, pues algunos cuentan que fueron los restos de un volador<sup>136</sup> que “cayó en el huano y se hizo el incendio”, otros dicen que la chispa de algún cable eléctrico pudo provocar el fuego. Lo cierto es que una

---

<sup>135</sup> Reciben el nombre de tabladros aquellas plazas de toros construidas, generalmente, en el centro de las poblaciones mayas peninsulares y están hechas de maderas y palmas locales a las que llaman huano. Una vez terminadas las corridas de toros que se realizan durante las fiestas patronales el tablado se desarma.

<sup>136</sup> En la Península de Yucatán, “volador” es el nombre que reciben los cohetes que se “revientan” durante las fiestas de carácter religioso.

chispa de fuego “prendió el tablado” provocando un gran incendio en medio de la noche.

Algunos pobladores se encontraban en el parque central disfrutando de las atracciones de la feria de abril en honor a San Diego y para cuando se percataron del incendio poco pudieron hacer. Los vecinos se dirigieron al lugar, temiendo que las llamas alcanzaran las casas ubicadas cerca del tablado. Tomaron cubetas y las llenaron con agua. Entre todos intentaron apagar el incendio.

Mientras combatían el fuego, varios pobladores observaron que, entre el humo podía distinguirse la figura de una persona de baja estatura que vestía una túnica y tenía la cabeza cubierta, así cuenta Doña Lupe, tejedora nunkiniense, lo que sucedió:

“Muy feo que estuvo ese incendio, sucedió hace años, como treinta años más o menos, se incendió el tablado, ¡mare! Pura candela, todo se quemó así. Lo agarramos los cubos con agua, lo echamos agua, todos nos juntamos para apagar la candela, todo el pueblo. Miedo teníamos porque lo pensamos así que se van a quemar a las casas, todo el pueblo se va a quemar. Pues todos lo estamos apagando el fuego. Lo vieron que en el humo estaba un niño chico, bajito, tenía su bata, con su cabeza tapada, y está apagando la candela también, y se apagó la candela. No se quemó nada, solo un poco de una casa que esta así cerca del tablado, de repente se apagó la candela, no hay heridos, nada” (Entrevista a doña Lupe, Nunkiní, noviembre de 2013).

La descripción que ofrece doña Lupe de la persona que miraron apagando el fuego corresponde con la imagen de San Diego que se encuentra en la iglesia del pueblo. Al día siguiente, al abrir las puertas de la iglesia los vecinos encontraron huellas de pequeños pies que iban desde la entrada principal hasta el altar, pues en ese momento, la imagen del santo patrono no se encontraba en su nicho, sino en el altar.

Quienes fueron testigos de esto, pensaron que se había cometido un robo, pues la gente acostumbra regalarle alhajas de oro al santo. Al acercarse a la imagen comprobaron dos cosas, la primera fue que el santo tenía todas sus alhajas y la segunda fue que, los pies del numen y la orilla de su túnica estaba llenos de lodo y ceniza. Sobre este hecho, don Juan, comerciante nunkiniense, comentó lo siguiente:

“El patrón apagó el incendio, él fue. Ese que vieron que estaba apagando la candela era San Diego. Al día siguiente la gente fue en la iglesia y lo vio que habían las huellas de unos pies, se acercaron y lo vieron que eran del santo porque estaba lleno de lodo y de ceniza su ropa, fue su milagro así. Él lo apagó así la candela, si no lo hubiera hecho, ¡mare! Se quema todo el pueblo, es su poder, es cuidador del pueblo, muchos milagros hace, nos cuida el santo. Se sale en el pueblo, camina, lo está vigilando así que todo esté en orden” (Entrevista a don Juan, Nunkiní, noviembre de 2013).

Al preguntarle a don Juan qué pensaba sobre este milagro del santo, comentó que los milagros de San Diego eran para que todos “crean en su poder del santito” y para llamar la atención sobre ciertos comportamientos que adoptan los pobladores y que no son bien vistos por la comunidad.

Así, con esta acción les recordaba a los nunkinienses que no se deben lucrar con la fiesta del santo pues, según él, en la fiesta del mes de abril, “sólo quieren hacer negocio con la corrida y se olvidan de la fiesta”. Esto coincide con lo expresado por una familia nunkiniense, quienes después de relatarme este suceso comentaron dos cosas, la primera es que “el santo demostró su poder para los que no creen en él, porque hay algunos que no creen” y la segunda fue que, “se quemó el tablado porque ya querían puro negocio, muy caro estaban cobrando y era poco lo que le querían dar de colaboración a la iglesia, se olvidaron del santo”.

Don Marcelino, un milpero de 80 años, comentó que este milagro tenía su “enseñanza” pues “cuando pasó eso del incendio todos trabajaron juntos, todos se ayudaron y así se debe hacer todo”. Enfatizó que en la comunidad “algunos no ayudan a los demás”. En este sentido, para él lo importante de este milagro fue la acción del santo, esto es, demostrar a través de su poder, que se debe ser solidario pues incluso él, siendo el santo patrón, trabajó junto con todos los vecinos para sofocar el incendio.

En todos estos testimonios, puede observarse que la ayuda mutua es vital para que una comunidad funcione, sin importar clase social. Don Guadalupe, un milpero de 86 años comentó que la ayuda mutua “es ley, esa era la ley del pueblo, ayudarse todos”. Por otro lado, la avaricia también es “mal vista”, pues lo único que provoca es desigualdad y problemas porque “cuando hay dinero de por medio segurito que termina mal”.

La fiesta es un espacio de convivencia, por lo tanto, se debe mantener una relación de respeto hacia el santo y se debe “convivir sanamente, eso es fiesta, es convivir, ayudarse, compartir, aprender de los milagros de San Diego, no es borrachera, eso no es”, indicó don Guadalupe.

## PROTEGIENDO AL PUEBLO CONTRA LAS BALAS

En este cuarto milagro, San Diego contrarresta la acción de un individuo que, bajo los efectos del alcohol puso en riesgo la vida de varios pobladores. Este sucedió hace varios años, nadie precisó cuántos. Algunas versiones dicen que el escenario del suceso ocurrió en el centro del pueblo y otros que en una calle cercana durante un baile organizado por uno de los gremios. Al término de la procesión de estandartes, los participantes y vecinos se dirigieron al domicilio en donde, los miembros del gremio, organizaron un baile. Todo transcurría de forma tranquila. La gente disfrutaba comiendo, bebiendo y platicando. Mientras los vecinos gozaban del baile y la comida, se suscitó una acalorada discusión entre algunos asistentes y un hombre en completo estado de ebriedad. No resulta raro que, en las fiestas patronales, la gente consuma bebidas alcohólicas. Sin embargo, no todos los fieles devotos de San Diego están de acuerdo con esta situación, pues la mayoría de las veces, expresó don Marcelino, “se ponen muy borrachos y hacen pleitos, buscan problemas y eso no está bien, es la fiesta del santo y hay que respetarlo”. En ocasiones, los pleitos no son más que intercambios de palabras y algunos empujones que no pasan a más.

Esa tarde, la discusión se salió de control. Ofendido, el hombre se retiró del lugar para ir a su casa en busca de su rifle (escopeta) y “terminar de una vez por todas el pleito”. De regreso al domicilio donde se llevaba a cabo el baile, comenzó a disparar a todos los presentes, enseguida, el santo hizo su aparición y cubrió a todos con su manto, don Felipe, parcelero nunkiniense, lo narra así:

“Estaba la fiesta, y todos estaban divertidos, entonces ese borracho se molestó y se fue a buscar su rifle, regresó en la fiesta y disparó a todos, todos estaban bailando, de repente puras balas. Se apareció el santo así, nadie lo sabe cómo, sólo que está tapando a todos con

su manto, cubrió a todos. Nadie salió herido, no, porque San Dieguito protegió a todos, es su milagro, su poder. Es cuidador de todos. Se bajó de su altar y se fue a salvar a todos, rápido llegó” (Entrevista a don Felipe, noviembre de 2014).

Cuando los fieles llegaron a la iglesia, estos se dieron cuenta de que el manto de San Diego estaba “agujereado por las balas, y en sus pies estaban las balas”. Una vez más, el numen presentaba pruebas irrefutables de su poder.

Al respecto, doña Carmita, vecina de Nunkiní, comentó que la desmedida ingesta de bebidas alcohólicas es uno de los principales problemas de la comunidad, pues al hacerlo “todos se ponen borrachos y no tienen respeto por nadie. Si es la fiesta del santo, hay que ser respetuosos, no es una cantina, es la fiesta de San Dieguito”.

En este *corpus* de narraciones sobre los milagros colectivos de San Diego encuentro un aspecto que resulta clave, y es que en todos estos relatos el santo, según los pobladores, les recuerda la importancia de ciertos valores. El más importante de ellos es la solidaridad y la ayuda mutua, entendidas como el trabajo en conjunto, un trabajo que involucra a todo el pueblo y que permite estrechar los lazos entre los pobladores para poder, en colectivo, enfrentar aquellos que problemas que se presenten.

## MILAGROS INDIVIDUALES Y CASTIGOS

En las siguientes líneas me enfocaré en aquellas narraciones que refieren el carácter punitivo de San Diego, enfatizando en aquellas conductas que el santo castigó. Antes de continuar, considero necesario abordar de manera general, aquellos milagros que el santo obró en las personas de la comunidad, esto nos permitirá conocer el tipo de peticiones y promesas que la gente solicita y ofrece al santo patrono.

La mayoría de las peticiones hechas a San Diego tienen como principal objetivo solicitar salud. Reproduciendo las palabras de doña María, “le pedimos a Dieguito que nos cure las enfermedades y que nos cuide para que no nos enfermemos”. Doña Luisa, vecina de Nunkiní, comentó que su hija había intentado embarazarse desde que se casó y no lo había logrado. Su hija y su yerno habían visitado varios médicos y todos les habían dicho que no

podrían concebir hijos. Todos los días, madre e hija acudían a la iglesia a pedirle a San Diego “que hiciera el milagro del embarazo”. Después de un año de acudir todos los días a la iglesia a orar, “el milagro sucedió y mi hija se embarazó”. Según doña Luisa, ningún médico pudo explicar lo sucedido. Cuando el nieto de doña Luisa nació, lo nombraron Diego, en honor al santo patrono y desde entonces, cada año, en la fiesta patronal de noviembre, regalan comida en el atrio de la iglesia: “fue nuestra promesa y lo vamos a cumplir, le dije a San Dieguito que lo haría hasta que yo me muera”.

Así como se pide salud, también se pide trabajo. Un maestro de Nunkiní le pidió a San Diego que su hijo encontrara trabajo y obtuviera una plaza de maestro. En este caso, el maestro le dijo a San Diego “si mi hijo consigue trabajo, yo te prometo que te haré tu misa con música y voladores cada 13 de noviembre durante 10 años”. Ocho meses después de haber hecho la petición y promesa, el hijo del maestro recibió la notificación para una plaza de trabajo. El maestro lleva ya cinco años cumpliendo con su promesa.

Como éste, muchos otros milagros han pasado a formar parte de la interminable lista de milagros de San Diego. Año tras año, tanto en la fiesta de abril como en la del mes de noviembre, el atrio de la iglesia se convierte en el escenario del pago de promesas, pues en ese lugar en donde todos aquellos que solicitaron un favor a San Diego pagan su deuda. Así, se puede observar a familias enteras repartiendo rosquitas de pan como las que el lego franciscano tiene atadas a la cintura, otros más regalan playeras, gorras, bolsas, calendarios, plumas y cuadernos impresos con la foto del santo patrono; hay quienes mandan a bordar estandartes que posteriormente regalan a alguno de los gremios para que estos los porten y algunos otros reparten comida.

Hasta aquí, a vuela pluma, he mencionado algunos de los milagros obrados por este santo patrón. En lo que sigue me enfocaré en aquellas narraciones que enfatizan las acciones “castigadoras” del santo, deteniéndome en el motivo del castigo.

Una tarde del mes de noviembre, después de la misa, estando en el atrio de la iglesia le pregunté a un grupo señoras con las que me encontraba platicando que pasaría si no se cumplía con la promesa hecha a San Diego,

antes de terminar la pregunta ya había obtenido una respuesta en coro, “hay castigo”.

Una de las señoras, doña Lupita, me comentó que su sobrina había prometido bailar en la vaquería durante los días de la fiesta patronal. Cuando llegó el día en que la muchacha debía asistir a la vaquería, esta prefirió quedarse en casa durmiendo. Su madre le dijo que se levantara y cumpliera con lo prometido al santo pero la muchacha hizo caso omiso y continuó acostada.

Al día siguiente, narra doña Lupita, cuando “mi sobrina estaba saliendo de su casa, se tropezó y se cayó en el suelo, se torció su pie y no podía caminar, hinchado quedó su pie. Puro llorar hacía, ni las medicinas quitaron su dolor”. La madre de la muchacha le dijo que esa caída era el castigo que el santo le había impuesto por “ser floja e incumplida, porque le ganó su flojera y no cumplió su promesa”.

Las demás señoras escuchaban atentamente el relato y al término de éste, dos de ellas comentaron que “no hay nada más malo que ser flojo, y si ya diste tu palabra la tienes que cumplir porque cuando el santo castiga, ¡agárrate! Segurito te da enfermedad o te pasa algo”.

En el siguiente relato, registrado también por David De Ángel (2013:162-165), el protagonista es un joven de veinte años, oriundo de Nunkiní. Esta historia me fue narrada por don Jacinto, un milpero de 77 años, lo acompañaban sus dos hermanos, sus dos cuñadas y cuatro de sus seis nietos.

Al preguntarle a don Jacinto si sabía alguna historia sobre los milagros y castigos del santo, este me comentó que “el señor San Diego es poderoso, tiene muchos milagros y también te da su castigo si no lo cumples la palabra que le das”. Los acompañantes comentaron que eso era cierto.

Así, don Jacinto comienza narrando la historia de este joven de veinte años que había prometido a San Diego comprarle su ropa si lograba cosechar el maíz, los frijoles y los ibes<sup>137</sup> que había sembrado en la milpa. La cosecha fue abundante y la venta de los productos le produjo buenas ganancias, pues se había trasladado hasta la ciudad de Campeche para vender, lo que le

---

<sup>137</sup> Variedad de frijol, cultivada en la milpa.

produjo el doble de ganancia, pues en “Campeche la gente te paga más, aquí en el pueblo no lo puedes vender caro”.

Una vez reunido el dinero, las distracciones y las tentaciones pudieron más que la promesa hecha a San Diego. En lugar de comprar “las ropas del santo, el muchacho se fue a gastar el dinero en mujeres y en trago,<sup>138</sup> todo lo gastó así, se olvidó de su promesa, no compró nada”. De regreso en el pueblo, ya en su casa se dispuso a dormir, y cuenta que de pronto escuchó la voz del santo reclamándole por la palabra incumplida y anunciándole infortunios por esta razón:

“El hombre escuchó una voz, no sabía quién era, solo lo oía la voz que le estaba diciendo que había gastado todo, le decía:

–Todo lo que te regalé lo gastaste y no cumpliste con tu palabra, pero vas a llorar–, así le decía esa voz.

Cuando despertó se fue en la iglesia y le dijo al señor San Diego que lo perdonara y que si le daba otra cosecha buena si lo iba a cumplir su palabra. Lo sembró así y buena cosecha tuvo ¡Mare! Se fue a vender su cosecha en Campeche y otra vez lo mismo, lo gastó el dinero en trago y en viejas, ¡no le compró nada a San Diego! Cuando pasó el procesión de San Diego, salió su mamá de ese muchacho llorando y le dijo al santo que su castigo había estado muy duro porque su hijo se había muerto. Le dice esa señora al santito “no lo pensé que lo ibas a hacer así, es mucho ese castigo” (Entrevista a don Jacinto, Nunkiní, noviembre de 2013).

Uno de los hermanos de don Jacinto comentó que el santo no te exige nada “tú lo haces la promesa, tú lo ofreces y si ya lo diste tu palabra lo tienes que cumplir, no lo cumples pues hay castigo, hay enfermedad o te mueres como ese muchacho”. El mismo don Jacinto expresó que el santo le había dado dos oportunidades y hasta “le habló, no hubo tercera vez, su muerte hubo. Al santo no lo vas a engañar. Si ya lo diste tu palabra lo cumples, así es. A quien sea, si ya lo diste tu palabra lo cumples, es ley así”.

Nuevamente, la importancia de la palabra resulta vital cuando te comprometes a entregar una ofrenda a cambio de que el santo o los dueños te concedan lo que pides. Para las cuñadas de don Jacinto “gastarse el dinero en

---

<sup>138</sup> En la Península de Yucatán se le llama “trago” a cualquier bebida alcohólica. Decir que alguien se dedica al trago significa que se refieren a una persona alcohólica, dedicada a ingerir bebidas embriagantes.

tragos y mujeres no está bien, porque el dinero es para comprar comida, es para la familia”.

La última narración que presento tiene como protagonista a un comerciante de Nunkiní, quien en lugar de agradecerle a San Diego por el éxito de sus negocios se dedicó a presumir sus bienes. Este es el relato que hace don Jesús:

“...Ya tenía mucho dinero, antes no tenía nada, poco a poco se hizo rico pero nunca daba dinero para la fiesta, no compartía nada, no ayudaba a nadie. Eso sí, puro presumir hacía, que su coche, su tele, todo presumía. Nunca iba a dar gracias a San Diego, lo decía que eso del santo es puro cuento así, que no es cierto sus milagros. Un día se enfermó, ¡mare! Casi se muere, no se podía curar, ningún doctor lo curaba, su negocio no estaban bien. Su esposa lo dice así que vaya con el *jmeen*, no quería ir ese señor. Pues su esposo lo decía que fuera hasta que fue y el *jmeen* se lo dijo, que es su castigo porque no da gracias al santito, que sólo se iba a curar si lo hacía una ofrenda y le pedía perdón a San Dieguito. Así lo hizo y se curó. Lo repartió comida y camisas de San Diego el día de la fiesta, el 13 de noviembre, ahora lo hace cada año y hasta da dinero para la iglesia y ayuda así a los que están más pobres en el pueblo” (Entrevista a don Jesús, Nunkiní, noviembre de 2013).

En este relato puede observarse lo que San Diego sanciona y es la avaricia, la presunción y el egoísmo, pues este comerciante a pesar de tener éxito en sus negocios no compartía con nadie sus ganancias y tampoco brindaba ayuda a quienes lo necesitaran. A eso hay que agregarle su falta de agradecimiento al santo, pues aunque este comerciante nunca le ofreció nada a cambio de una vida exitosa, este “debió darle las gracias a San Dieguito porque el santito cuida a todos y hace que te vaya bien, aunque no se lo pidas”.

Hasta aquí he presentado algunos de los milagros obrados por el santo, así como los castigos impuestos por este numen, señalando las conductas que esta entidad sagrada reprueba. En lo que sigue, identificaré y caracterizaré los componentes de este *corpus* normativo propio de la fiesta patronal.

## LA NORMATIVIDAD FESTIVA-PATRONAL MAYA NUNKINIENSE

La primera vez que me narraron “el milagro de la viruela” no pude entenderlo en toda su magnitud. No recuerdo cuanto tiempo pasó y cuantas versiones escuché para que pudiera comprenderlo y al día de hoy todavía tengo muchas

interrogantes. Como mero apunte, es pertinente señalar que “el que las conmemoraciones ocurran al mismo tiempo podría estarnos hablando de un desdoblamiento del santo patrono (a la manera de las deidades duales prehispánicas)” o incluso de rastros de la creencia de que los santos católicos poseían un *alter ego* (Ruz, 2008:15). Tampoco deja de ser interesante destacar que los dones ofrecidos al Caballero de Fuego (aves de corral, maíz, dinero) se corresponden con lo que los mayas estaban obligados a tributar durante el periodo colonial (Ibíd.).

En esta primera narración, como en las otras presentadas a lo largo del capítulo, es posible observar el lugar que ocupa San Diego de Alcalá en la vida religiosa de los nunkinienses, pero también es un ejemplo de cómo esta devoción se articula con la de los “dueños” del monte. Baste recordar el primer milagro colectivo realizado por el santo en donde éste aparece en los sueños de un *jmeen* para informarle el origen de la epidemia de viruela, indicándole que solamente por medio de un *k'eex* podría desaparecer tan terrible enfermedad. La indicación fue clara, construir un muñeco que representara un *ts'ul* y quemarlo en la plaza del pueblo el día de la fiesta patronal.

Pero las narraciones sobre la vida y los milagros de San Diego no sólo dan cuenta del “poder” que posee. Subrayan sus acciones punitivas en contra de quienes quebrantaron el orden moral comunitario y que son expresadas en la tradición oral por medio de “sucesidos” e “historias antiguas” o *uuchben tsikbal*, repositorios de esta normatividad y que llevan implícitas una carga “moralizante”. Relatadas por los pobladores, recuerdan la manera en la que este numen salvó a la comunidad pero también los castigos que recibieron todos aquellos que osaron quebrantar el pacto establecido entre ellos y “El Jefe”.

Partiendo de los datos etnográficos, es posible identificar cinco componentes de la normatividad festiva-patronal maya nunkiniense. El primer componente es “no olvidar la costumbre”<sup>139</sup> y esto significa, como indicó don Jacinto, “no olvidar las ofrendas de los dueños, ayudarnos y cumplir con la

---

<sup>139</sup> En las narraciones sobre la epidemia de viruela y la plaga de langostas, es posible observar como San Diego, un santo hispano, se erige en la tradición oral como garante de la “costumbre” y la tradición cultural maya.

palabra que ya dimos al santo y a los *yumes*". Podría entenderse como, el mantenimiento de las relaciones de reciprocidad entre el santo y sus devotos, pero también alude a las relaciones familiares, vecinales y colectivas. En este intercambio<sup>140</sup> o *k'eex* (segundo componente) van implícitos el valor de la palabra, el respeto y la responsabilidad, tal como sucede en la normatividad ritual. Esta lógica del *k'eex* o intercambio, como ya he señalado, resulta fundamental para comprender no sólo la relación de dependencia que se establece entre los fieles y su santo patrono a través del ritual, sino también con las entidades sagradas que conforman el panteón nunkiniense. En las regiones indígenas de México, tanto numenes como hombres, están obligados a atender aquellos compromisos adquiridos a partir de su participación en un intercambio pactado (De Ángel, 2013). En este sentido, tal como apunta López Austin (2006) "los dioses son sujetos de derecho" (López Austin, 2006: 170).

Como ya he señalado en este capítulo, la diferencia radica en que, la reciprocidad entre San Diego y sus devotos puede ser renovada o no, esto es, se solicita la ayuda del santo cuando se necesita y se promete una ofrenda a cambio del beneficio. Una vez recibida, la promesa se transforma en ofrenda y la "deuda" queda saldada. Cabe señalar, que hay promesas que perduran años y otras que son vitalicias, la quema del Caballero de Fuego es un ejemplo de esta última. En el caso de la relación de intercambio y reciprocidad entre "dueños" y hombres esta se renueva constantemente pues, en su calidad de "dueños" de todo lo que hay en los montes del Nunkiní así como del territorio en el que se asienta el pueblo, se debe pedir permiso y ofrendar cada vez que se siembra maíz o cualquier otro cultivo, se "fomentan" ranchos y negocios, se va de cacería o se construye una casa.

El tercer componente de esta normatividad es el valor de la palabra. Todas aquellas promesas hechas a San Diego deben cumplirse, pues va de

---

<sup>140</sup> De Ángel (2013) señala que dicha lógica y obligación mutua es equiparable a la que existe en ciertas áreas de España donde, como apunta Gutiérrez Estévez (citado en De Ángel, 2013:11) basándose en los trabajos de W. Christian sobre el Valle del Narsa: "La práctica ritual de relación con los personajes sagrados locales está basada en la analogía con el intercambio de bienes, la oración es instrumental, con finalidad muy específica, y la «promesa» es el cumplimiento del pago debido por la obtención del favor solicitado" (1984: 150). Desde tiempos primigenios los numenes y los humanos participan de un intercambio constante y directo de alimentos, música, gestos y rezos, a cambio de salud, sustento y protección, que ha prevalecido hasta la actualidad y que los compromete a una relación de interdependencia mutua que no debe ser desatendida (De Ángel, 2013:11).

por medio la palabra, el honor y la salud de quien solicita la ayuda. Transformar la promesa en una ofrenda es signo de responsabilidad, de palabra cumplida y de respeto. Así, como sucede con la normatividad ritual, la palabra, el respeto entendido como “cumplir la promesa”, “no burlarse del santo”, “no agarrar lo que no es tuyo” y “pedir permiso” así como la responsabilidad se encuentran relacionadas y una se define en función de la otra.

El cuarto y quinto componentes son la ayuda mutua y la solidaridad, los cuales se destacan en el tercer milagro comunitario realizado por San Diego. El ruedo consumido por el fuego puede tener varios significados, uno de ellos es que la fiesta del santo patrón no debe ser motivo de lucro personal y que, en general, la acumulación de dinero a costa de los demás “no lleva a nada bueno”. Por otro lado, pone de manifiesto que solamente cuando se trabaja en comunidad, el *muul meyaj*, se pueden enfrentar los problemas. Señala también la importancia de ayudar a todo aquel que lo necesite tal como lo hizo el santo patrono. Dar de comer a quien no tenga alimentos, ayudar en los trabajos familiares, colaborar con los vecinos.

En cuanto al ámbito de las sanciones el cuarto milagro señala específicamente aquello que “no es bien visto” por la comunidad. Como se verá en los capítulos quinto y sexto, el consumo excesivo de alcohol es uno de los principales problemas que enfrenta la comunidad. Consumir bebidas embriagantes sin medida<sup>141</sup> ocasionó, según las narraciones, que un poblador disparara en contra de aquellos que estaban disfrutando de la fiesta patronal, tan grave se tornó la situación que fue necesaria la intervención del santo para defender y proteger a sus devotos. Si bien es cierto que, durante este periodo festivo, la venta de bebidas alcohólicas se incrementa, lo que se censura y castiga es el consumo excesivo y lo que éste provoca.

Estas sanciones impuestas por San Diego, son consideradas por la mayoría de los pobladores como la consecuencia “por no cumplir la palabra

---

<sup>141</sup> En las comunidades mayas peninsulares el personaje de la *Xtabay*, una mestiza hermosa de larga cabellera, parada o sentada junto a una ceiba, se aparece a los borrachos, quienes, durante la noche caminan por el pueblo. La *Xtabay* llama a los borrachos y cuando éstos se acercan pueden observar que la mujer, en lugar de pies, tiene patas de gallina. Todo aquel que la encuentre se enfermará de calentura, vómitos y diarrea, que no es más que un escarmiento por faltar a las normas establecidas. Embriagarse hasta perder la conciencia, “gastarse” el dinero para la manutención de la familia en alcohol y deambular por el pueblo a altas horas de la noche son conductas reprobadas por la comunidad.

que le diste al santito”, tal como indicó doña Margarita. Prometer y no cumplir no sólo genera vergüenza, también puede tener consecuencias fatales, la muerte entre ellas, como se observa en el ejemplo de aquel joven de veinte años que no cumplió con lo que prometió al santo patrono. Otros más, recobraron la salud en cuanto “rectificaron su comportamiento” reconociendo su “falta y pidiendo perdón”. Enfermarse, significaría entonces, en palabras de Manuel Gutiérrez Estévez (1984) estar en una situación de “desorganización moral y social” que solamente puede curarse cuando los personajes sagrados, “re-organizan socialmente al individuo, curan su enfermedad y anulan su pecado” (Gutiérrez Estévez, 1984:165-171).

La lógica transgresión-sanción que aparece en el ámbito ritual en donde la enfermedad es el resultado de esa transgresión, también se hace presente en esta esfera pero con otras características, pues el castigo no resulta en enfermedad, sino en algún accidente. Por ejemplo, si la promesa es bailar en la vaquería y el devoto no cumple, sufrirá una torcedura de pie.

Por su parte, Ana Luisa Izquierdo (2001) señala que, en tiempos prehispánicos, el incumplimiento de la moral tradicional apartaba al hombre de la conducta social válida e incluso podía considerarse al infractor como un ser anormal o loco; y “la bondad y la maldad, no solo se asociaban con la normalidad y la anormalidad espiritual, emocional; también la salud física era sintomática de la conducta moral”. Indica también que el vigor corporal era síntoma de un hombre bueno y el malo era un ser débil y enfermo (Izquierdo, 2001:25). Para mantener el equilibrio entre la conducta del hombre y su destino así como el orden comunitario era necesario anteponer los valores comunitarios dejando de lado los personales (Ibíd.).

Llevar una vida desordenada, escandalosa e inmoral, señala la misma autora desencadenaba la furia de los dioses, “cuyos efectos se recibían en esta vida y no en ultratumba. Si la casa se quemaba, había sequía o algo sucedía, los resultados de su conducta habían quedado manifiestos” (Izquierdo, 2001:31). Aunque esto se registra para la época prehispánica, es posible observar que estas concepciones permanecen al día de hoy, adecuadas a la temporalidad y que pueden, en determinadas situaciones, hacerse extensivas al ámbito ritual, patronal y conciliatorio.

Estos “escarmientos que San Dieguito” ha impuesto a estas personas pueden considerarse como “benéficos” para toda la comunidad, ya que señalan y recuerdan a los pobladores qué conductas deben seguirse y cuáles no, pues como apunta doña María “sobre advertencia no hay engaño”. En este sentido, como señala Lupo (2009) en una conferencia titulada “Teorías indígenas de la conciencia, la acción y de la enfermedad”, cuando se rompe el equilibrio o la “normalidad” se percibe el esquema de pensamiento que rige la conducta humana.

Si retomamos la definición de “categorías de pensamiento” entendidas como aquellas representaciones colectivas, generalmente inconscientes aunque profundamente orientadoras de los valores y reguladoras de la vida social, que se cimientan como categorías fundamentales de una cultura y como categorías estructurantes pues sus significados y orientaciones resultan claves para la reproducción social (Cardoso, 1983, citado en Barabas, 2003a:19) estos componentes (valor de la palabra, respeto, *k’eex* y ayuda mutua-solidaridad) pueden considerarse como categorías de pensamiento al igual que aquellos que conforman la normatividad ritual maya nunkiniense.

Hasta aquí he identificado los componentes de la normatividad festiva-patronal maya nunkiniense señalando sus características, así como las similitudes y diferencias que guardan con la normatividad ritual. En los siguientes capítulos abordaré la normatividad conciliatoria maya nunkiniense y al igual que en los capítulos tres y cuatro, la caracterizaré para poder establecer las semejanzas, diferencias y relaciones que guarda con los dos primeros *corpus* normativos.

## **CAPITULO 5. JUZGADOS Y JUECES EN NUNKINÍ. NORMATIVIDAD CONCILIATORIA MAYA NUNKINIENSE.**

“Es difícil el trabajo de ser juez. Yo se lo pido a San Dieguito que me ayude en mi trabajo. Los problemas existen porque no se cumple con la costumbre, hay su ley en la Constitución, pero está más vieja la ley de aquí del pueblo, la de los dueños, la de San Diego. Todo tiene su ley y hay que cumplirla”.

Don José, ex Juez de Conciliación de Nunkiní, diciembre 2013.

Una tarde del año 2012, una atribulada devota de San Diego de Alcalá llegó al Juzgado de Conciliación de Nunkiní solicitando la ayuda del juez.<sup>142</sup> A esta mujer le preocupaba sobremanera el hecho de que su hijo no creyera en los milagros del santo patrono y peor aún, que se burlara de ellos. Temiendo que su hijo recibiera tremendo castigo por parte del santo, le pidió al juez que hablara con éste y “le hiciera ver su mala conducta y su falta de respeto”.

Esta autoridad le explicó a la preocupada mujer que lo único que él podía hacer era platicar con su hijo “pero sin obligarlo a nada”, pues su trabajo consistía en conciliar aquellos problemas que se presentaran entre los habitantes del pueblo procurando que “todos vivamos en paz y nos respetemos y ayudemos porque todos necesitamos de todos”.

En este ejemplo podemos observar el alcance de la devoción patronal en la vida de los nunkinienses y también el temor al castigo por el incumplimiento o faltas hacia el santo. Se observa también el tipo de relación que algunos pobladores establecen con el Juez de Conciliación, pues los habitantes consideran que pueden resolver todo tipo de problemas, incluyendo aquellos que se relacionan con el ámbito de lo católico.

Este testimonio revela también, el papel e importancia de los Jueces de Conciliación, garantes del orden comunitario, representantes de la justicia y voceros de una serie de normas, derechos y obligaciones que permiten resolver ciertos problemas y mantener el orden comunitario. Con esto en cuenta, en este capítulo presento datos generales sobre la creación de los

---

<sup>142</sup> En este capítulo se han conservado los nombres de los Jueces de Conciliación, pero los nombres de las personas que aparecen en los relatos de los jueces y en las audiencias se mantienen ocultos por petición expresa de los Jueces y de los involucrados en las audiencias. De esta manera se protege su identidad pues lo que se expone en este capítulo y el siguiente son los problemas que se han presentado en la comunidad y la resolución que se les dio.

Juzgados de Conciliación en el estado de Campeche y el juzgado de Nunkiní. Abordo también el proceso de selección de cada uno de los jueces nunkinienses, la percepción que tuvieron sobre su trabajo, la justicia y el castigo y su discurso sobre los valores y conductas que deben los seguir los nunkinienses.

## LOS JUZGADOS DE CONCILIACIÓN Y LOS JUECES CONCILIADORES EN CAMPECHE<sup>143</sup>

Yucatán, Campeche y Quintana Roo, los tres estados que conforman la Península de Yucatán, han legislado sobre materia indígena en tiempos diferentes y de forma distinta. En el caso de Quintana Roo,<sup>144</sup> la legislatura local reconoció constitucionalmente los derechos fundamentales de la población maya, y se instituyeron juzgados llamados Tradicionales, con el objetivo, según el discurso oficial, de que los mayas pudieran acceder a un sistema de justicia propio. En el estado de Yucatán,<sup>145</sup> la ley fue aprobada en 2011 y comenzó a tener vigencia a inicios del siguiente año. Campeche fue uno de los estados que sin una convocatoria amplia para consultar a los indígenas de la entidad decretó una ley en materia de derechos y de cultura indígena (Esparza, 2013:25).<sup>146</sup> El 6 de julio de 1996, se reforma el artículo 7° de la Constitución Política local, reconociendo la presencia de pueblos indígenas en el estado y meses más tarde, el 30 de noviembre de 1996 se crearon los Juzgados de Conciliación, con el propósito de facilitar a los

---

<sup>143</sup> La información relativa a los Juzgados que conforman esta sección proviene de una revisión bibliográfica sobre el tema y de la revisión de documentos y archivos del Tribunal Superior de Justicia (TSJ) del Estado de Campeche, El Archivo Legislativo del Estado, El Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Campeche, las bibliotecas del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Unidad Península, del Instituto Nacional de Antropología e Historia de Mérida, del Centro de Estudios Peninsulares en Humanidades y Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) sede Mérida, del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY y la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

<sup>144</sup> Véase Constitución Política de Quintana Roo, 1998, artículo 13.

<sup>145</sup> Los trabajos de Buenrostro Alba (2012), Quintal et al. (2010) y Herrera (2014) abordan aspectos de legislación indígena en los tres estados de la Península de Yucatán (Yucatán, Campeche y Quintana Roo).

<sup>146</sup> Sobre el procedimiento para la consulta véase Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2000) y el trabajo de Francisco López Bárcenas sobre el derecho a la consulta (2013)

indígenas el acceso a la justicia.<sup>147</sup> Se establecieron en la capital del Estado y en poblaciones vecinas (Esparza, 2013:25-27).

Actualmente, existen en Campeche 45 Juzgados de Conciliación y es en el artículo 77 de la Constitución Estatal<sup>148</sup> y en la adición del capítulo Cuarto Bis (artículos 75-1 al 75-7) de la Ley Orgánica del Poder Judicial que, implicó la creación del Capítulo V (artículos 55 al 55-L) del Reglamento Interior General del Tribunal Superior de Justicia, en donde dichos juzgados tienen su fundamento jurídico.

Esparza (2013) menciona que, el antecedente legal de éstos juzgados se halla en la reforma al artículo 7° de la Constitución local donde se establece que las leyes garantizarán a los pueblos indígenas que en todo juicio se tomará en cuenta sus usos y costumbres y se llevará a cabo en su lengua:

“Las leyes garantizarán a los pueblos indígenas asentados en el territorio estatal su efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En todo juicio en que sea parte una comunidad o un individuo indígena, deberán tomarse debidamente en cuenta a su identidad, cosmovisión, prácticas culturales, usos y costumbre. El juicio deberá llevarse a cabo, preferentemente, en su lengua, o en su defecto, con la asistencia de traductores suficientemente capacitados” (Esparza, 2013:34; C.f. PNUD, 2000:87-88).

Los Juzgados de Conciliación se asemejan a los Juzgados de Paz,<sup>149</sup> que en Campeche desaparecieron<sup>150</sup> desde las década de los noventa. A pesar de que los Juzgados de Conciliación son referidos, algunas veces, como Juzgados de Paz, los primeros tienen una jurisdicción distinta. Es importante señalar que la competencia de los Jueces de Conciliación es más limitada que la de los Jueces de Paz. Los juzgados de Paz tuvieron como objetivo solucionar los

---

<sup>147</sup> Esta reforma recibió varias críticas y observaciones, a pesar éstas, se decretó la Ley de Derechos Indígenas del Estado de Campeche, integrada por cuatro títulos, catorce capítulos, sesenta y tres artículos permanentes y cuatro artículos transitorios. Véase Esparza (2013:228-29, 34).

<sup>148</sup> Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Campeche, LV Legislatura. Decreto de ley número 200. Con fecha 30 de noviembre de 1996.

<sup>149</sup> El 31 de marzo de 1841 se promulgó la ley que contiene el Reglamento para el Gobierno interior de los pueblos:

Artículo 67.- En los ranchos que no sean establecimientos sujetos a dominio particular, de agricultura o industria, y en los pueblos pequeños donde no haya lo menos diez ciudadanos en el ejercicio de sus derechos, que sepan leer y escribir, habrá juez de paz y suplente que le sustituya en sus ausencias o enfermedades: su elección será popular (Rodríguez L., 1989:91-92). Véase también Farris (1992) y Santiago (2001).

<sup>150</sup> En su lugar se crean los Juzgados de Conciliación.

conflictos menores, pero esto cambió con el tiempo. En Campeche fueron implementados en el año de 1895 con facultades en materia civil y penal y regidos por códigos de procedimientos criminales y civiles. Desde su instauración en la entidad y hasta el año de 1900 sus responsables fueron elegidos por los habitantes de las localidades en las que se asentaron<sup>151</sup> (Esparza 2010: 36-38).

Posteriormente, la selección de los Jueces de Paz pasó a ser atribución de los Ayuntamientos, las Juntas Municipales y los comisariados ejidales. Finalmente, a partir de 1929 se estableció que los Jueces de Paz debían ser instruidos por el Tribunal Superior de Justicia en la ciencia del derecho. En 1947 se amplió su competencia al estipularse que su jurisdicción comprendía no sólo la población donde se ubicaba el juzgado, sino todo el territorio circunvecino que mediaba entre ésta y cualquier otra en la que hubiese otro juzgado. Ese mismo año se volvió a cambiar la condición para el nombramiento de juez estableciendo que debía ser nombrado por el Ejecutivo Estatal pero a propuesta del Tribunal Superior de Justicia. Finalmente, la vida de los Juzgados de Paz concluyó en Campeche en la década de los noventa (Esparza, 2013: 38-39).

La Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado establece que estas instancias se ubicarán en las poblaciones donde 1) existen "asentamientos de comunidades prevalentemente indígenas" y 2) no tengan su sede los juzgados de primera instancia o juzgados menores.<sup>152</sup> Sin embargo, esta regla no se ha cumplido siempre y en consecuencia en algunos lugares hay tanto juzgados menores como Juzgados de Conciliación<sup>153</sup> (Gabbert, 2011: 451).

Los Jueces de Conciliación son designados por el Tribunal Pleno a propuesta del gobernador del Estado.<sup>154</sup> Para que una persona sea designada a este puesto deberá ser ciudadano mexicano, tener estudios de educación primaria como mínimo, no tener antecedentes penales, gozar de una buena reputación en la comunidad, además deberá entender y hablar con soltura la

---

<sup>151</sup> En el caso de los Jueces de Conciliación esto no es así, pues la única vía de elección es por medio del Tribunal Superior de Justicia de Campeche

<sup>152</sup> Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche, 10/6/1997, Art. 75-1.

<sup>153</sup> En Calkiní, Champotón, Hecelchakán, Hopelchén y Tenabo.

<sup>154</sup> Ley Orgánica del Poder Judicial de Campeche, Artículo 75-2.

lengua indígena de mayor predominio en la respectiva población, haber nacido en la comunidad y conocer los usos, costumbres y prácticas jurídicas de esa etnia, y vivir en la población.<sup>155</sup>

El cargo es por un año pero pueden ser propuestos de nueva cuenta para ocuparlo. El artículo 75-5 establece que estos jueces tienen la atribución de resolver, mediante la conciliación, cualquier conflicto de naturaleza civil o familiar que no amerite del Juez de Primera Instancia o de un Juez Menor. Tienen también, la facultad de resolver conflictos de orden penal, que sólo ameriten amonestación, ya que pueden decidir conforme a su conciencia, a la equidad, a los usos, costumbres y prácticas jurídicas del pueblo indígena, siempre que no vulneren las disposiciones legales y reglamentarias de orden público vigentes en la entidad. Están obligados a documentar por escrito los juicios en los que formen parte e integrarlos en un expediente judicial foliado formalmente y debidamente firmado, además tienen que documentar sus actuaciones y su fallo por escrito en un expediente para cada caso y rendir un informe por escrito cada tres meses a los titulares del Juzgado Menor o de Primera Instancia<sup>156</sup> (Esparza, 2013:36; Collí Ek, 2004; Gabbert, 2011).

Desde su instalación, los Juzgados de Conciliación han conocido casos de diversas materias, por ejemplo, instancias de agresiones físicas y verbales, tentativas de violación, robo, conflictos familiares (como maltrato, separación, pensión alimentaria, adulterio), asuntos "civiles" (sucesión testamentaria, deudas, compraventas), y también casos de rapto y brujería,<sup>157</sup> siendo las agresiones físicas o verbales y la violencia familiar los más frecuentes (Gutiérrez, 2001:103; Collí, 2004:54-93; Gabbert, 2011; Esparza, 2013).

Los procedimientos son los siguientes: los Jueces de Conciliación reciben demandas y fijan un término para la audiencia donde el demandante y el inculpado tienen la oportunidad de expresar sus puntos de vista y de llegar a un arreglo satisfactorio para ambas partes con la mediación del juez.<sup>158</sup> De la

---

<sup>155</sup> Véase Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche, 10/6/1997, Art. 75-1, 3, 4.

<sup>156</sup> Véase Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche, 10/6/1997, Art. 75-5 y 6.; TSJC, s.f.:23.

<sup>157</sup> En los textos de Nader (1998) Collier (1995) y Quintal (2010) podemos encontrar reportes sobre casos de brujería en juzgados de Oaxaca, Chiapas y para la Península de Yucatán.

<sup>158</sup> Este procedimiento no sólo se observa en Nunikiní, se da también en otras poblaciones campechanas como Santa Cruz Pueblo, San Antonio Sahcabchén, Ditzbalché y Bécál.

documentación se puede concluir que en la gran mayoría de los casos las partes acuden a las audiencias. Regularmente los inculpados aceptan los cargos y reconocen su responsabilidad (Gutiérrez, 2001:104; Collí, 2004:153, 157, 160; Gabbert, 2011; Esparza, 2013).

Los Jueces de Conciliación no tienen la facultad de emitir fallos definitivos según las leyes y el Manual<sup>159</sup> elaborado por el Tribunal Superior de Justicia para orientarlos, dice:

“El Juez Conciliador es un tercero que colabora en la solución voluntaria de los conflictos la fuerza de las decisiones finales (fallos) que se pronuncian en estos juzgados, radicará, precisamente, en la aceptación que los interesados den a las mismas” (TSJC, s.f.:25, 28).

Significa que sus decisiones tienen consecuencias reales solamente si las partes interesadas las reconocen. Collí (2004), Gutiérrez (2001) y Gabbert (2011) mencionan que el 70% de los casos que ellos analizaron durante su trabajo en los juzgados, terminaban en la conciliación y los inculpados acataban las ordenes impuestas.<sup>160</sup> Gabbert (2011) plantea que esto no se debe simplemente al hecho de que la actuación del juez sea coherente con las costumbres de la comunidad, sino que, probablemente es también la reflexión de los inculpados sobre las consecuencias de no aceptar las propuestas o decisiones del juez (Gabbert, 2011:453). En caso de que las partes no acepten lo sugerido por el juez, éstas podrán acudir a otras instancias del Poder Judicial del estado de Campeche (Collí, 2004; Esparza, 2013; Gabbert. 2011).

Durante los primeros años de funcionamiento de los Juzgados de Conciliación surgieron varios problemas, por ejemplo, en algunas comunidades

---

<sup>159</sup>El Manual ofrece recomendaciones acerca de cómo debe realizarle el proceso conciliatorio. Ofrece 12 formularios para la documentación de demandas, citas, emplazamientos, acuerdos, diligencias de notificaciones, convenios conciliatorios y actas de audiencias (TSJ, s.f.). Es también una guía de actuación para los Jueces de Conciliación y “constituye sólo una guía para el desempeño de los jueces y secretarios adscritos a los Juzgados de Conciliación, de tal manera que sea utilizado como instrumento de apoyo a su trabajo, y que sirva como orientación primaria en el manejo de situaciones que serán parte de su labor de conciliación de intereses de las partes que acuden ante ellos para solucionar problemas” (Manual de los Juzgados de Conciliación del Tribunal Superior del Estado, 1997).

<sup>160</sup> En su trabajo, Gabbert (2011) menciona que en algunos Juzgados de Conciliación en Campeche todavía se castigaba a los infractores con trabajos comunitarios. En Nunikiní esto ya no sucede. Durante la época de los Juzgados de Paz esto sí se realizaba. Los jueces entrevistados mencionaron que ninguno de ellos aplicó castigos durante su periodo en el cargo. Esto nos habla de la diversidad de actuaciones de los jueces campechanos.

los Agentes del Ministerio Público adoptaron una actitud negativa hacia los Jueces de Conciliación pues se negaron a ayudarlos en el cumplimiento de su tarea. La existencia de una inseguridad generalizada sobre los jueces y sus facultades fue otro de los problemas y finalmente, el carácter restringido de sus atribuciones,<sup>161</sup> aspecto que había sido sometido a discusión por los mismos jueces durante sus encuentros anuales. Demandaron también, tener atribuciones más amplias, esto es, poder actuar en conflictos de carácter mercantil y mayor coercitividad en asuntos penales (Gabbert, 2011:454).<sup>162</sup>

En la siguiente sección del capítulo, presentaremos algunos datos sobre la historia del Juzgado de Nunkiní y de los hombres que ocuparon el cargo de Juez de Conciliación, su experiencia, la manera en la que resolvieron los casos que se les presentaron, su discurso sobre los valores y conductas que deben seguir los nunkinienses, así como la percepción de su trabajo, la justicia y el castigo.

## EL JUZGADO DE CONCILIACIÓN DE NUNKINÍ Y SUS JUECES: LA SELECCIÓN PARA OCUPAR EL CARGO, LA PERCEPCIÓN DE SU TRABAJO Y LA JUSTICIA Y SU DISCURSO SOBRE LOS VALORES Y EL CASTIGO<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Aunque el objetivo de esta tesis no es realizar un estudio sobre los alcances de la ley en materia indígena y mucho menos realizar un análisis exhaustivo sobre las autoridades indígenas y sus atribuciones, considero necesario mencionar que existen diversos trabajos que abordan el tema. Ejemplos de esto, son las investigaciones de Buenrostro (2012) para los mayas de Quintana Roo y el análisis que realiza sobre su sistema de justicia y los juzgados tradicionales, el trabajo de Chenaut y Sierra (1995) sobre los pueblos indígenas y su situación ante el derecho; Hernández, Sarela y Sierra (2004) abordan el papel del Estado mexicano y los indígenas. El trabajo de Neil Harvey (2008) nos presenta un análisis comparativo sobre la gobernanza en la diversidad y reflexiona sobre las reformas constitucionales y los derechos indígenas en México y América Latina. Consúltense también los trabajos de Stavenhagen (1990), Nahmad (2001).

<sup>162</sup> El Poder Judicial del Estado organiza cada año un encuentro entre los Jueces de Conciliación del Estado de Campeche. Este espacio se usa para discutir su trabajo y orientarlos. En este encuentro, cada Juez expone sus dudas y formas de actuar respecto a ciertos problemas. Estas reuniones se documentan. Para más información véase Encuentros Estatales de Jueces de Conciliación (2005).

<sup>163</sup> En el mes de agosto del año 2014 se seleccionaron a siete jueces de Conciliación del Estado de Campeche y todos ellos viajaron a Canxoc, Yucatán. El objetivo del viaje fue que, los jueces campechanos compartieran experiencias con los nuevos Jueces tradicionales de Yucatán (figura creada en el año 2013). Se organizaron en equipos y como ejercicio, resolvieron los casos que los organizadores les plantearon. El actual Juez de Nunkiní acudió a este encuentro y comentó que “nosotros les explicamos que en la realidad las cosas son diferentes y ese Manual que nos dan no siempre sirve” (Entrevista a don Aurelio, 2014).

El primer Juzgado de Conciliación en Nunkiní<sup>164</sup> comenzó sus labores en el año 1997 bajo la tutela de don José Jesús Ac, cuyo período como juez finalizó en el año 2000. En ese mismo año y hasta el 2010, Don Cornelio Suarez ocupó el cargo siendo el juez que más años ejerció su función. Finalmente, el maestro Aurelio aceptó el puesto de juez en el año 2010 y continúa hasta el día de hoy.

Como mencionamos en líneas anteriores, la Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche dispone que los jueces conciliadores sean designados por el Tribunal Pleno, a propuesta del gobernador del estado. Lo cierto es que este procedimiento no se cumple en la práctica pues no es el mandatario estatal quien los propone. Como veremos en este apartado, cada juez pasó por un proceso diferente para su elección y designación, esto podría indicarnos una variedad de formas en la selección de los titulares de los Juzgados de Conciliación.

Es importante señalar que, un Juez Conciliador trabaja la misma proporción de tiempo ejerciendo su labor judicial, es decir, resolviendo conflictos que cualquier otro juez o magistrado, a pesar de esto, su salario se encuentra en el último lugar del tabulador de pagos del Tribunal Superior de Justicia (Cf. Gabbert, 2011; Esparza, 2013).

Desde su instauración y hasta la fecha, de acuerdo con los archivos del propio Juzgado, se han contabilizado cerca de tres mil casos.<sup>165</sup> Han acudido tanto hombres como mujeres a presentar sus denuncias y según las actas, solamente 15 casos se han remitido a otras instancias judiciales por no llegar a un acuerdo y 5 más por que el delito no competía al juez (dos asesinatos

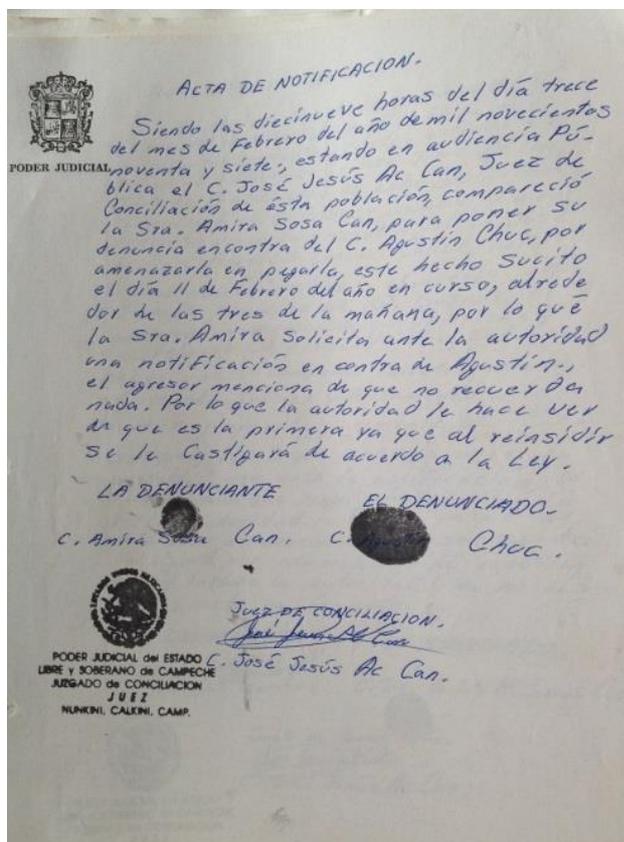
---

<sup>164</sup> El Capítulo Quinto, del Reglamento Interior General del Tribunal Superior de Justicia, artículo 55-C indica las sedes de los juzgados de conciliación. Para el caso de Nunkiní, ubicado en el Municipio de Calkiní, los juzgados se encuentran en las siguientes poblaciones:

I.- Municipio de Calkiní, con sede en: Bécal y tendrá su competencia en la población de Bécal; con sede en Calkiní y tendrá su competencia en las poblaciones de Calkiní y Tepakán; con sede en Dzitbalché y tendrá su competencia en las poblaciones de Bacabchén, Dzitbalché y Santa Cruz Pueblo; con sede en Nunkiní y tendrá su competencia en la población de Nunkiní; con sede en San Antonio Sahcabchén y tendrá competencia en poblaciones de San Antonio Sahcabchén, Concepción, Chunhuás y Xkakoch; con sede en Santa Cruz Ex Hacienda y tendrá competencia en las poblaciones de Santa Cruz Ex Hacienda, San Nicolás, Tankuché, Santa María, Pucnachén e isla Arena.

<sup>165</sup> Cabe aclarar que este cálculo se hizo revisando los archivos del juzgado y de las entrevistas a los tres Jueces de Conciliación, quienes mencionaron el aproximado de casos que atendieron durante su gestión. También debe tomarse en cuenta que se han perdido varias actas, por eso no se ofrece una cifra exacta y sólo un aproximado.

accidentales, dos por fraude en compraventa de terrenos ejidales y dos por violación de una menor).<sup>166</sup>



Acta elaborada en el año 1997 por el primer Juez de Conciliación. Foto: María Cen, 2013.

Según las actas revisadas, los principales delitos son violencia física, violencia intrafamiliar, robos, deslinde de terrenos,<sup>167</sup> invasión en propiedad ajena, préstamos, insultos, disputas y pleitos familiares. Cabe mencionar que, según los jueces, el principal detonante de los delitos que involucran violencia física es y ha sido el alcoholismo.

<sup>166</sup> Estos datos son los que aparecen en los registros, como mencioné en la nota a pie anterior, debe tomarse en cuenta que no se conservan todas las actas en el archivo. La mayoría de ellas se perdió por encontrarse en mal estado de conservación.

<sup>167</sup> El deslinde de terrenos no es delito. Aunque al juez no le compete esta actividad, la gente acude a él, por lo que se ha convertido en una más de sus funciones.



Interior del Juzgado de Conciliación: escritorio del juez. Foto: María Cen, 2013.



Interior del Juzgado del Conciliación: escritorio de la secretaria. Foto: María Cen, 2013.

Los escenarios de estos delitos que aparecen en las actas son diversos. Existen registros donde se menciona que el “pleito”<sup>168</sup> comenzó en las cantinas del pueblo, en la fiesta patronal, en la celebración de la feria del pueblo, en la casa y las fiestas familiares en donde, al calor de las copas, salen a relucir viejas rencillas no solucionadas.

Según las actas y los testimonios de los tres jueces, al juzgado acuden pobladores de todos los niveles sociales, es decir, no encontré nada que me

---

<sup>168</sup> Forma de nombrar a las peleas, ya sea que involucren agresiones físicas o verbales.

indicara que los delitos por robo y violencia sólo se presenten entre pobladores que no tengan una carrera profesional o que sólo se dediquen al cultivo de la milpa. Existen denuncias por robo hechas por habitantes que se dedican al trabajo asalariado formal y temporal, maestros, milperos, mujeres solteras, viudas, madres y padres de familia y dueños de comercios locales. En cuanto a las edades de los demandantes estas van de los 25 hasta los 70 años de edad aproximadamente. Existen casos en que los acusados son menores de edad y acuden acompañados de sus padres.

Como puede observarse, el Juzgado es el escenario para resolver cierto tipo de disputas, pues como mencionaron los tres jueces, en ocasiones las desavenencias e inconformidades se zanján en casa, al interior del hogar. Los problemas relacionados con la tierra y el ejido se turnan al comisariado ejidal y aquellas situaciones que involucren petición de ayuda económica o se relacionen con servicios públicos son responsabilidad de la Honorable Junta Municipal de Nunkiní. Como señaló uno de los jueces, don José, en el juzgado se ventilan y resuelven todas aquellas disputas que vulneren el respeto entre los vecinos y la paz del pueblo, señalando el temor al castigo:

“El juzgado concilia los problemas más importantes, no lo parece que lo hace, pero si lo hace porque esos pleitos y esas faltas de respeto no son buenas porque alteran la paz del pueblo si no lo resuelves al rato todo el pueblo se va estar peleando y nos van a volver a castigar como hace años, con eso de la viruela” (Entrevista a don José, Nunkiní, 2013).

En lo que sigue, describo el proceso de selección de cada juez y presento algunos datos sobre su historia de vida, su experiencia como jueces y su discurso sobre los valores, la norma y el castigo.

**DON JOSÉ (1997-2000): “TODO TIENE SU DUEÑO Y SU LEY Y HAY QUE RESPETARLO”.**

El primer Juez de Conciliación de Nunkiní se eligió en 1997 de entre tres candidatos. El encargado de esta selección fue un funcionario público del Poder Judicial de Campeche, en representación del gobernador del estado. Una vez reunido con los tres candidatos, el funcionario les preguntó acerca de

su nivel de estudios. Dos de los tres seleccionados no concluyeron la educación primaria y el tercero fue descartado porque no había asistido a la escuela. Cuando se les informó que no habría retribución económica por su labor, el segundo candidato renunció y quedó sólo don José.

Para don José no fue fácil tomar la decisión. Aceptar el cargo implicaba dejar de lado, al menos temporalmente, su trabajo en la milpa, aun cuando el trabajo de juez tuviera un horario vespertino. Ante tal situación, expuso al funcionario su deseo de hablar primero con sus hermanos, pues la milpa la trabajaban de manera colectiva y era el principal sustento económico de la familia. El acuerdo familiar y la opinión de sus hermanos fueron importantes antes de él tomara cualquier decisión. Finalmente, sus hermanos aceptaron apoyarlo con el trabajo de la milpa y los gastos familiares y aceptó el cargo de Juez de Conciliación. Una vez en el puesto, recibió una capacitación y se le entregó un Manual en el que se le indicaba cuál era su campo de acción, sus deberes y todas aquellas indicaciones pertinentes para llenar las actas de las audiencias. Fue así como don José se convirtió en el primer Juez de Conciliación de Nunkiní en el año 1997 y hasta el año 2000.

Su experiencia como Comisario Ejidal en el año 1985 le permitió, en su momento, tener conocimiento de los problemas agrarios y ser una persona reconocida por toda la comunidad. Aceptó el cargo pensando en que era necesario que “alguien tratara de arreglar los problemas del pueblo”. Sin “saber mucho sobre leyes”, decidió tomar el trabajo. En esos años (1997-2000) los habitantes de la comunidad de Nunkiní eran más respetuosos, según don José, y todavía tenían la costumbre de exigir castigos para aquellos infractores de la ley, tal como lo hacían años antes en los Juzgados de Paz. Explicarles a los pobladores que su trabajo no era el mismo que el del Juez de Paz y que no podía castigar fue una de las cosas que, al principio, dificultaron su trabajo.

Comenta que con el tiempo, “la gente del pueblo lo fue entendiendo, yo también lo entendí así, pero es difícil cuando no sabes mucho de leyes, más difícil que la gente lo entienda así que se castiga como se hacía antes”.

Explicó que los nunkinienses siempre han sido muy católicos y creyentes de San Diego de Alcalá y que eso, en parte, “me ayudaba en mi

trabajo” porque la gente temía que el santo los castigara, pues “todos en el pueblo sabemos que San Diego tiene su poder”, así lo comenta:

“Somos muy creyentes del santo san Dieguito, entonces lo pensaban así que, hay que portarse bien para que el santo no se moleste. Yo lo creo que si tienen razón, muchos decían así que si te portabas mal, el santo te castigaba, que si lo prometías al santo algo pues lo tenías que cumplir, ¡mare! Te castiga si no lo cumples. Todavía creemos en el santo” (Entrevista a don José, Nunkiní, 2012).

Comentó que en todos los aspectos de la vida y en todos los espacios que ocupa el pueblo de Nunkiní existen reglas que deben cumplirse y son éstas las que permiten que la vida transcurra en orden. Para él “todo tiene sus reglas” y se debe respetar no sólo a las personas, a los dueños y al santo, también todos los espacios del pueblo “porque todo tiene dueño”, de no hacerlo, el infractor sufrirá un castigo:

“En tu familia te lo enseñan así que lo debes respetar todo, lo tienes que respetar a las personas, el monte, la iglesia, todo lo tienes que respetar.

Por ejemplo, así hay sus reglas aquí en el pueblo, hay su ley. Si robas, lo faltas al respeto a los demás, haces un delito pues te regaña el juez, ¿verdad? Así es, lo cuida el orden el juez, hace la justicia. Pero antes, hace muchos años, en su época de los antiguos no había juez, pero si había sus leyes, había su castigo, todo había. Desde esos años ya había sus leyes y siguen esas leyes. Lo veo así en mi trabajo, si hay cosas que dicen en el Manual pero algunas cosas ya habían antes, no es nuevo porque los antiguos ya lo hacían. Le daban su castigo al que robaba, desde esos años se hicieron las leyes, eso del Manual no es todo nuevo” (Entrevista a don José, Nunkiní, 2012).

En palabras de don José, se debe conocer bien la comunidad porque solamente de esa forma se pueden entender los problemas que se presentan y sobre todo, encontrar la mejor manera de solucionarlos. Para él, el juez y todo aquel que ocupa un cargo público, debe ser imparcial y justo y “no favorecer a nadie”. No conocer la comunidad y su dinámica de vida entorpecería el trabajo del Juez de Conciliación, se podría caer en muchos errores por “no saber bien, porque no los conoces, no sabes su historia de los que vienen en el juzgado”, apunta don José. Durante sus años como juez, varias veces lo visitaron en su casa durante la madrugada para solicitar su ayuda. Él escuchaba las peticiones

y les recordaba que el lugar para llevar a cabo las audiencias era el juzgado. Solía aconsejarles y darles una cita para comparecer al día siguiente.

Durante los tres años que desempeñó el cargo concilió problemas relacionados con linderos de terrenos, invasión de animales en propiedad ajena, préstamos de dinero en efectivo sin pagar, algunas cuestiones relacionadas con testamentos y escrituras de propiedades. Enfatizó que para él, el alcoholismo ha sido y es uno de los principales “males del pueblo”. Del alcoholismo derivan problemas como la violencia física, el robo, las agresiones verbales, las violaciones, los divorcios, el maltrato infantil, la violencia familiar, el abuso físico y psicológico y la corrupción. Comentó también que había temporadas del año en las que “la gente estaba tranquila y no venían al juzgado”. Sobre esto expresó que era en las temporadas de fiesta cuando aumentaban las denuncias en el juzgado pues la gente ingería más alcohol que en otras ocasiones.

Cuando se realizaban las audiencias, don José optaba por aconsejar al agresor insistiéndole en que “el alcohol no trae nada bueno y sí trae problemas y mucha vergüenza (*su'ulaken*)”. Al respecto comentó que lo importante en un proceso conciliatorio no es solamente el pleito o las agresiones que puedan presentarse entre personas o familias, también lo es la razón o motivo que llevó a esas personas a cometer una falta.

Don José comentó que lo importante para él era aconsejarlos e insistir en el respeto y la responsabilidad, pues de otra manera no sólo se rompe el orden familiar, también el comunitario y eso puede traer consecuencias a nivel personal, familiar y colectivo, siendo la enfermedad una de ellas. Él considera que uno de los “castigos más duros” es la enfermedad, “esa que te da cuando no cumples tu palabra”, señal del incumplimiento de una promesa hecha al santo, a los dueños del monte y que, incluso, cuando entre familiares se ofenden, pueden contraer alguna enfermedad porque el *óol* de éstas personas no “está tranquilo y en paz y para que esté en paz hay que solucionar el cuestión de la pelea”. Considera que el mal comportamiento tiene como resultado un castigo que enferme el alma y también el cuerpo, así como la vergüenza “de que todos sepan que estás haciendo algo mal”.

Sobre esto, comentó que en una ocasión, un poblador llegó al juzgado a “pedirle que castigara” a un milpero del pueblo porque “no pidió permiso a los dueños del monte para sembrar su milpa”. Ante tal situación don José le explicó que él no podía castigar a nadie por ningún motivo. El atribulado poblador le hizo saber que le preocupaba no sólo el castigo que este milpero podía recibir por parte de los *yuumtsilo’ob*, sino que temía que éstos, en un arranque de ira y enojo, enviaran alguna enfermedad a los familiares de este milpero.

Nuevamente el juez le explicó que no podía hacer nada al respecto. Al cabo de unos días, el poblador regresó al juzgado a informarle a don José que el milpero había enfermado. Le comentó que el enfermo acudió con el *jmeen* y este le pidió que hiciera una ofrenda a los dueños del monte para solicitar su perdón. El milpero obedeció al especialista ritual y su estado de salud mejoró.

Este suceso le recordó a don José el caso de un especialista ritual que también fue Juez de Paz en una población vecina señalando la importante labor que desempeñan los *jmeeno’ob* en el mantenimiento del orden comunitario. Así lo relató:

“Lo recordé así que hace muchos años, aquí cerca, creo que en Bécal, el Juez de Paz era el *jmeen*, pero ya se murió el señor, muchos años ya tiene eso. Por eso te lo digo así que todo tiene sus reglas, pero el juez no lo puede resolver todo, el juez hace la conciliación en el pueblo, pero lo pienso así que el *jmeen* ayuda porque el enseña así las reglas del monte, si no obedeces te castiga el dueño. Aquí en el pueblo el *jmeen* lo hace cumplir las leyes que hay en el monte, lo dice también que hay que tener respeto, es consejero también. Lo pienso así que hay que respetar todo, hay que cumplir las leyes” (Entrevista a don José, Nunkiní, 2013).

Resulta interesante el hecho de que este ex-juez tenga claro que existen otros ámbitos y espacios en el pueblo con reglas y leyes que deben cumplirse y que, compare su trabajo con el del *jmeen* o especialista ritual y exprese que, cada uno tiene como objetivo mantener el orden en la comunidad desde su propio espacio de acción. En este sentido, ambos son “especialistas”, es decir, se especializan en distintas labores pero tienen en común que buscan la estabilidad personal y colectiva y usan un lenguaje particular. Si bien el juez no realiza rituales como los *jmeeno’ob*, la audiencia resulta ser uno, pues durante

estas se siguen ciertas normas, tienen un tiempo y espacio para celebrarse, se lleva a cabo de forma ordenada, mantienen el equilibrio y hace evidente una serie de principios que deben seguirse para no romper con el orden.

Si bien es cierto que en el juzgado no se establece una relación de intercambio con los *yumts'ilo'ob*, sí se puede hablar de un *k'eex*. A diferencia del que se establece con los dueños y el santo, en el juzgado se intercambian palabras, esto es, el acusado promete al Juez y a la parte acusadora enmendar su comportamiento y a cambio de esto, en determinadas ocasiones, no se levanta un acta, como veremos más adelante. Al igual que en los otros dos ámbitos, el ritual y el festivo-patronal, la palabra y el compromiso de cumplimiento van de por medio.

Al reflexionar sobre su trabajo, expresó que, durante su periodo en el juzgado, fue víctima de discriminación por parte de funcionarios del Ministerio Público de Campeche además de que los habitantes de Nunkiní no percibían de forma clara sus funciones:

“Que los del Ministerio Público de Campeche lo respeten mi trabajo, porque ellos lo desprecian así, hay su desprecio porque somos del pueblo, quien sabe porque lo hacen así. Otra cosa difícil fue así, hacer que la gente entienda que yo tengo mis límites así, que no lo puedo resolver todo y pues difícil porque uno lo quiere ayudar en todo, pero la ley de los jueces te dice que no lo puedes hacer todo. Ellos así no lo ven la justicia como nosotros, hacer el justicia es que todos queden conformes, a veces hay que castigar pero ellos no lo ven así, entonces ¿para qué estamos los jueces?, por eso siempre lo aprovechaba así en decirles que se porten recto, que no falten el respeto, que no tomen, es respeto, eso es lo más importante así, así lo pienso yo” (Entrevista a don José, Nunkiní, 2013).

Sobre la justicia, enfatizó que el verdadero sentido de ésta radica en que ambas partes (demandante y demandado) queden conformes y puedan resolver el problema de manera que “todos sientan que se les hizo caso” y sobre todo, se respetó su postura. En la medida en que ambas partes se entiendan y perdonen podrá resolverse el problema “de una vez por todas”. Subrayó que esa fue “su manera de conciliar los problemas”, pues sólo de esa forma se evitan enfermedades y rencores.

## DON CORNELIO (2000-2010): “HAY QUE SER AGRADECIDOS Y RESPETUOSOS”

A diferencia de don José, a don Cornelio Suárez, segundo Juez de Conciliación de Nunkiní, le llegó una carta del gobierno de Campeche solicitándole que viajara a esa ciudad para una entrevista, pues deseaban que ocupara “el cargo”. Al llegar le explicaron las funciones del juez y del proceso conciliatorio. En cuanto don Cornelio aceptó el cargo, se le entregó su “Manual” y se le envió a un curso de capacitación a la ciudad de Campeche. Comenzó con sus funciones en el año 2000 y finalizó en el año 2010 entregando el puesto al actual juez.

El señor Suárez, ha sido quien más años ha estado en funciones. Comenta que cada año le informaban que continuaría ejerciendo su puesto “siempre y cuando aceptara”. Durante 10 años concilió “más de mil casos” en los que se resolvieron los conflictos en el mismo juzgado y en “contadas ocasiones” los casos se turnaron a otras instancias. Sobre esta situación, el segundo juez comenta que eso sucedió porque la mayoría de los habitantes de Nunkiní prefiere vivir sin conflictos:

“Un ejemplo de que la gente de Nunkiní prefiere vivir en paz y arreglar sus problemas para no seguir peleando. Siempre hay pleitos, todo el tiempo, no es un pueblo donde todo es tranquilo, no, pero la gente quiere vivir en paz. Yo tuve casos muy difíciles, pero muy pocos no se pudieron arreglar, es que no todos entienden que hay que aceptar que es su culpa de uno. Eso es lo más difícil de ser juez. Hay gente que no lo entiende, es como si no fueran personas. Una persona es una gente que tiene entendimiento, tiene su pensamiento en su cabeza, si tú aceptas que es tú culpa pues entonces llegas a un arreglo, ¿no es cierto así? No hay necesidad de pelear, no somos animales, ya sabemos que hay que vivir en la paz, eso lo sabemos desde los antiguos, desde los bisabuelos y hasta antes así de ellos” (Entrevista a don Cornelio, Nunkiní, 2013).

Explica que su padre fue Juez de Paz y en esos años (no recordaba el año) vio llegar a su casa a gente del pueblo y de otras comunidades aledañas a Nunkiní solicitando la ayuda de su padre. Cuando estas personas se presentaban en su casa, su padre les proporcionaba comida, pues “muchos llegaban de

comunidades alejadas de Nunkiní”. Pudo seguir varios procesos y explicó que cuando una mujer no era una persona responsable y sólo se dedicaba a “platicar y hacer chisme con otras gentes del pueblo”, el esposo tenía todo el derecho de acusarla con el Juez de Paz y la esposa podía acusar a su cónyuge. En esos casos el Juez de Paz “castigaba a los hombres con trabajos públicos”, por ejemplo, “tenían que limpiar el parque, la iglesia o lo que el juez les decía”. En el caso de las mujeres, éstas realizaban trabajos domésticos en alguna casa del pueblo y se les llamaba “depositadas”. La finalidad era exhibir al infractor y de esta manera provocarle vergüenza pues era expuesto ante todo el pueblo. Muchos, comentó el Sr. Suárez, preferían evitar este tipo de problemas por miedo a la vergüenza pública:

“Muchos lo preferían portarse bien para no pasar vergüenza (*su'utsil*). Cuando no lo haces bien las cosas, todos se enteran que te castigan, lo mismo es con el santo. Lo prometes al santo algo y no lo cumples pues te castiga y todo el pueblo se entera, cosechas y no lo ofreces a los dueños del monte, a los aluxes también te enfermas y todos en el pueblo lo saben que esa enfermedad es castigo porque eres una persona mal agradecida. Las personas deben ser agradecidas con todos” (Entrevista a don Cornelio, Nunkiní, 2013).

Sobre el castigo y la justicia, subrayó que en las ciudades “no se imparte justicia como en los pueblos pequeños”, pues con las nuevas leyes “sólo se busca castigar y eso no resuelve nada, porque “lo importante es que todos queden conformes. El castigo está bien, pero si el culpable entiende que lo hizo un mal comportamiento y acepte su castigo, así sí se arreglan las cosas”.

En cuanto a la idea de agradecimiento, el Sr. Suárez recalcó que, éste debe estar siempre presente en la vida de las personas pues “agradecer es una forma de respetar” y, “quien no respeta, no vive en paz”. Este respeto y agradecimiento se aprenden al interior de la familia y “son los padres quienes deben inculcar a los hijos estas costumbres”. Explicó también, que las reglas siempre están presentes en la vida y que una sociedad “sin reglas” y “sin personas encargadas de hacerlas cumplir” no podría funcionar como tal.

Para este juez, lo más importante en un proceso conciliatorio es “cumplir con lo que se promete, con la palabra dada”. El diálogo entre las partes es vital si se desea llegar a un acuerdo y para lograrlo “se aconseja” a los

involucrados. Esto no significa que los procesos sean sencillos pues muchos de los casos que atendió requirieron de varios días para poder llegar a un acuerdo y que ambas partes “sintieran y se convencieran de que se hizo justicia para todos”. Comenta también que la ayuda y la solidaridad son dos valores importantes en la vida los nunkinienses y “siempre traté de recordárselos durante las audiencias”.

Al igual que don José, durante sus años como juez don Cornelio atendió casos relacionados con préstamos de dinero, escrituras de propiedades, delimitación de linderos, casos de violencia, robos y agresiones. Casi todos derivados del alcoholismo.

A lo largo de su trabajo en el juzgado de conciliación tuvo casos a los que él llamó “especiales” porque, aunque no eran de su competencia, ayudó a las personas que acudieron a él “tratando de buscar una solución”. Uno de estos casos “especiales” involucra a San Diego de Alcalá. En esa ocasión, llegó una señora a solicitarle ayuda “porque su hijo no era devoto del santo patrono” y se “burlaba” de todo aquello que se relacionara con los milagros de este númen. La madre preocupada temía que su hijo sufriera un castigo por su falta de respeto. Esta petición hizo que don Cornelio reflexionara sobre el papel del santo y el de los *aluxo’ob* en el mantenimiento del orden comunitario, así como en el hecho de que cada ámbito tiene sus propias reglas y todas ellas, de alguna manera, se relacionan y complementan:

“Entonces esa señora me hizo pensar así que el santo ayuda porque la gente lo sigue su ejemplo, entonces se portan bien así, no roban. También tiene sus reglas el santo, así lo pensé. Me acordé así de un Juez de Paz que hubo en el pueblo, yo estaba chico, pero una vez lo dijo así que el pueblo tiene sus policías que cuidan el orden, y en la milpa los *aluxitos*<sup>169</sup> lo cuidan tu terreno para que no se metan a robar tus elotes, lo decían que eran la policía de la milpa. Cuando lo escuché así me dio risa, pero ahora que soy el juez pues lo pienso así y creo que tenía razón ese juez. Todo tiene su dueño en el monte, lo pides permiso para sembrar, lo pides el permiso para cazar. Lo ofreces tu ofrenda. Si no lo haces te castigan los dueños” (Entrevista a don Cornelio, Nunkiní, 2013).

---

<sup>169</sup> Hilara Máas (2001) señala que “el robo en las casas se castiga por la ley del estado: pero los robos en las milpas, si éstas están bajo la protección del *alux*, ése será el encargado de castigar al ladrón con una enfermedad incurable” (Máas, 2001:192).

Don Cornelio le respondió que “no podía hacer nada” pues su trabajo era conciliar aquellos problemas que llegaran a su juzgado siempre que no se relacionaran con aspectos o cuestiones religiosas pues, como juez, no podía ejercer influencia religiosa sobre nadie aun cuando él es devoto de San Diego. Explicó que a veces resulta “difícil dejar de lado la religión cuando se da un consejo”, pero “si la gente que venía al juzgado era católica”, entonces, en su discurso, mencionaba ciertos valores y principios religiosos para “facilitar la situación sin que se volviera un sermón religioso”.

Para él, lo más importante en un proceso de conciliación es “motivar a los acusados a no cometer ningún delito”. En su discurso “los aconsejaba a no robar” (si el caso es un robo) pues el robo “es señal de la flojera por el trabajo” y éste “es lo más importante para mantener a la familia”.

Argumentó que, si bien es cierto que Nunkiní “es un pueblo que enfrenta muchos problemas”, la gente apela a los valores y creencias que los mantiene unidos como pueblo. Así explicaba el Sr. Suárez como los nunkinienses continúan realizando rituales y ofrendas a los dueños del monte:

“Hacen su entrega de maíz a los *yumtsiles*, piden permiso antes de cazar, de sembrar maíz, de hacer su casa, le piden al santo que los cuide y siguen su ejemplo de San Dieguito de ayudar a los más necesitados y lo saben que si no cumplen con la promesa y pedir permiso pues se van a enfermar, ese es su castigo por no cumplir su palabra. Es la costumbre así” (Entrevista a don Cornelio, Nunkiní, 2013).

En relación con los asuntos familiares, señaló que “son difíciles porque los jueces no pueden atender casos en los que su familia esté involucrada”. Cuando esos casos se presentan es el propio juez quien hace un escrito explicando la situación y turna el caso a otra instancia. Para los Jueces de Conciliación del estado de Campeche, está prohibido atender casos familiares porque “podría prestarse a malas interpretaciones”. Don Cornelio señaló que aun cuando el juez fuera justo e imparcial, este tipo de situaciones siempre se presta a dudas e inconformidades, sobre todo por parte de los acusados:

“La parte acusadora puede pensar que tengo favoritismo porque es mi pariente. Por eso yo digo que un juez tiene que ser justo, no debe tener favoritismos ni nada de esas cosas, nada de política. Estamos para hacer conciliación, hay que resolver los casos que te llegan en

tu juzgado, lo tienes que hablar con ellos, llegar en un acuerdo. Somos personas y tenemos entendimiento, lo hacemos con paciencia y todo se llega a un acuerdo. Si eres juez tienes que tener paciencia” (Entrevista a don Cornelio, Nunkiní, 2013).

Comentó que “lo más difícil es el alcoholismo porque, aunque la gente siempre ha tomado alcohol pues ahora toman más que antes”. Al respecto indicó que varios de los problemas que él resolvió “fueron causados por gente que estaba borracha y no sabía lo que hacía en ese momento”. Sobre los casos de violencia, coincidió con don José al señalar que “en la temporada de fiesta es cuando más gente viene en el juzgado y hay que averiguar la razón del pleito”.

Al igual que el juez anterior, el Sr. Suárez considera que la sociedad, y en este caso Nunkiní, funciona “cuando las reglas se cumplen”. Para estos dos jueces, su ámbito de acción es el pueblo y su trabajo es conciliar los problemas que se presentan entre las personas que viven en este lugar. Al parecer, para ambos es claro que en Nunkiní existen otros ámbitos y espacios y que éstos también tienen reglas y figuras encargadas de hacerlas cumplir.

**DON AURELIO (2010-2015): “RESPETAR, CUMPLIR LA PALABRA Y AYUDARSE, ESO LO DEBEMOS HACER TODOS”.**

Don Aurelio se convirtió en el tercer Juez de Conciliación en el año 2010 y es quien actualmente ocupa el cargo. Explicó que para elegir al juez primero “se hace la propuesta por la autoridad competente” y el Ayuntamiento es el encargado de “darle el visto bueno”, una vez hecho esto se envía a Gobernación y a los Diputados y Magistrados en la Casa de Justicia. Dos semanas después de haber hecho la propuesta, se aprueba y se manda a llamar al candidato. A esta persona se le explicará en que consiste su trabajo y en caso de aceptar se le enviará a un taller de capacitación al que acudirán todos los jueces recién elegidos. Ese fue el proceso para elegirlo como juez.

Don Aurelio comenzó su labor hace seis años. Antes de ocupar el cargo de Juez de Conciliación fue maestro y ahora está jubilado. Al igual que los otros jueces es oriundo de Nunkiní y “conoce bien el pueblo y a los nunkinienses”. En lo que sigue expongo algunas narraciones sobre su

experiencia conciliatoria y en el siguiente capítulo, cuando presente las reseñas de las audiencias observadas, abundaré sobre su discurso acerca de los valores, la norma y el castigo.

Esta autoridad comenta que para ser juez “es importante tener paciencia y ser justo”. El objetivo de su trabajo es llegar a acuerdos entre las partes involucradas mediante un proceso en el que ambos queden satisfechos:

“Buscar la conciliación, llegar a un acuerdo y no pelear. Yo aprendo mucho todos los días, porque conoces los problemas de la gente, muchos son lo mismo, los pleitos en la familia, los robos, los insultos, los esposos que se pelean. Yo lo veo en las actas anteriores y conversas con los otros que fueron jueces y esos son los problemas que siempre hay en Nunikiní. Esos problemas es porque la gente toma cerveza, se ponen borrachos y eso pasa, que se pelean” (Entrevista a don Aurelio, Nunikiní, 2013).

Mencionó que al principio fue difícil para él “porque era la primera vez que trabajaba como juez”, con el paso de los días y las semanas el trabajo “fue más fácil porque vas perdiendo el miedo”. La parte más difícil de su trabajo “es lograr que los acusados acepten su culpa y responsabilidad” y que comprendan que él puede cometer algún error en el momento de la audiencia y que, el hecho de ser juez no significa que no pueda tener o cometer traspiés:

“Yo también puedo cometer errores y que hay veces que lo tengo que consultar así con otro juez. Les digo así que mejor lo averiguamos bien para que así todos queden contentos. Yo lo creo que así se hace la justicia, porque castigar solo por castigar pues no es bueno, no lo arreglas nada así, además nosotros no castigamos. Hay veces que no quedan conformes pues lo digo así que tienen derecho de irse a Campeche a quejarse, les hago una carta que les devuelvo su derecho para irse en otra instancia y lo hacen, se van y pues yo estoy tranquilo porque ellos no ponen de su parte así” (Entrevista a don Aurelio, Nunikiní, 2013).

Don Aurelio explicó que Nunikiní “es un pueblo con muchos problemas”, y que aún con esos problemas “a la gente le gusta vivir tranquila, es muy católica y tiene mucho respeto por el santo y hace su *janli kool*, su *janli solar*, su primicia para agradecer su cosecha”. Considera que el consumo desmedido de alcohol ha provocado problemas en la vida familiar y colectiva de los nunkinienses. Resulta “difícil resolver problemas si los provoca una persona que es un alcohólico y no tiene intenciones de alejarse del vicio”.

A diferencia de los otros jueces, a él no le ha llegado ningún caso en el que se le solicite su ayuda para resolver algún conflicto relacionado con el santo patrono o con los dueños del monte. Sin embargo, dijo tener conocimiento de los casos que los jueces anteriores comentaron.

Esta autoridad señala que, el hecho de que la gente sienta respeto y hasta miedo por los castigos que pueda recibir si no cumple lo acordado con el santo y el dueño del monte, puede resultar benéfico pues eso contribuye a que la gente viva en paz. En este sentido, explica que Nunkiní ha sido “un pueblo castigado por los dueños del monte” y que dicho castigo “casi acabó con el pueblo”. El recuerdo ha hecho que los nunkinienses no rompan el pacto con los *yumtsilo'ob* y eso beneficia a todos “porque nos volvemos más respetuosos y agradecidos”. Comentó también que “en tiempos antiguos” el *jmeen* tenía un papel más activo en la comunidad e incluso las autoridades le consultaban antes de tomar cualquier decisión y hasta hace unos 100 años, el especialista ritual “muchas veces era la autoridad”.

Expresó que le resultaba “una pena que en Nunkiní no se siguiera con esta tradición” porque *el jmeen* “también ayuda para mantener el orden y la paz del pueblo porque aconseja a los que acuden a él a llevar un buen comportamiento”.

El hecho de que los pobladores cumplan con las ofrendas y “los dueños” les provoquen cierto temor y hasta miedo ayuda en el mantenimiento y orden comunitario pues este sentimiento evita que las personas cometan delitos o quebranten alguna norma:

“Pero es bueno que la gente lo sienta miedo de que se enojen, porque así se portan bien y eso ayuda porque hay orden. Claro, no todos lo creen pero la mayoría sí lo cree, entonces mejor te portas bien y no hay castigo. Todo tiene sus leyes, así es la vida, hay sus reglamentos en el monte, en la iglesia, en la escuela, en todos lados. Lo pienso así que todos esos reglamentos sirven para vivir en orden, y todos se parecen porque sirven para vivir en paz y hacer la justicia, solucionar los problemas” (Entrevista a don Aurelio, Nunkiní, 2013).

Cabe destacar que la experiencia de vida de este juez, es diferente a la de los jueces anteriores pues él no fue comisario ejidal y tampoco tuvo familiares que

ocuparan este cargo u algún otro. Su profesión de maestro le ha permitido estar en contacto con niños y con los padres de familia de sus alumnos. Don Aurelio no tuvo que suspender sus labores para ocupar el cargo pues lo nombraron juez después de jubilarse.

Manifestó que lo más importante para un juez es hablar la lengua maya ya que todas las audiencias se hacen en esta lengua. Cuando el afectado llega al juzgado y explica cuál es su problema, “lo hace hablando maya”. El hecho de que el juez hable la misma lengua que el demandante y el demandado, permite que la audiencia fluya sin contratiempos ocasionados porque alguna de las partes no logre entender lo que argumenta la otra. Es en lengua maya como pueden explicar lo sucedido.<sup>170</sup> Al final de la audiencia, las actas se redactarán en español pues éste es un requisito general para todos los juzgados del estado.

Finalmente, indicó que acudir al juzgado implica exponer que esas personas tienen problemas, lo que provoca que el resto de la población se entere, lo que podría ocasionar un sentimiento de vergüenza (*ch'a' subtal*) en los involucrados. En ocasiones los problemas personales repercuten en toda la comunidad porque se hacen públicos e indican que algo no está funcionando en el pueblo. Hasta ahora, señaló, su experiencia como juez le permitió establecer relaciones con la mayoría de los habitantes del pueblo y ayudarlos en el momento que lo han solicitado. A pesar de que la “la ley no es pareja para todos porque no todos tienen las mismas costumbres” ha tratado de cumplir con sus funciones sin abusar de sus atribuciones.

---

<sup>170</sup> Uno de los principales problemas que enfrentan los maya-hablantes a nivel general es que, en las instancias de gobierno los empleados no hablan esta lengua. Cuando algún nunkiniense no logra llegar a un acuerdo y acude a otras instancias, enfrentará el problema de la lengua. Muchas veces pueden explicarlo en español, pero eso limita la forma en la que exponen lo sucedido y en repetidas ocasiones se presta a malas interpretaciones por no saber hablar “bien” el español. En ocasiones es el mismo juez quien se encarga de buscar un traductor para ayudar a quien presenta la querrela.

## LA NOMATIVIDAD CONCILIATORIA NUNKINIENSE

Como apunta Manuel Buenrostro (2012) todas las sociedades tienen una forma particular de concebir, entender, definir y aplicar la justicia y tienen también un cuerpo de valores y principios que sirven de guía para su conducta (Buenrostro, 2012:263). Los mayas de Nunkiní no son la excepción.

En sus discursos don José, don Cornelio y don Aurelio narraron el proceso que siguieron para ocupar el cargo de Jueces de Conciliación y expusieron, lo que para ellos, deben ser las normas que orientan o que deben orientar el comportamiento y las relaciones de los nunkinienses. A este *corpus* de normas lo llamaré normatividad conciliatoria nunkiniense.

Estas tres personas, coincidieron al señalar que durante las audiencias, la mayoría de las veces, evocaron al pasado, a lo aprendido desde “la época de los antiguos, de los abuelos de los abuelos”, a lo tradicional,<sup>171</sup> a esa enseñanza que señala que hacer y que no so pena de recibir castigo por parte de la comunidad pero también por parte de esas entidades sagradas que señorean el monte de los mayas peninsulares y que, según la cosmovisión maya protegen al mundo y castigan a los irrespetuosos que cometen algún agravio o falta (Quintal et al., 2010:283).

Ana Luisa Izquierdo (2001) señala que entre los mayas prehispánicos se aludía al pasado mítico como el principio de los conocimientos y esta herencia del pasado abarcaba el pensamiento y las normas de conducta así como los conocimientos, técnicas, organización sociopolítica y hasta las actividades económicas. Estas reglas de conductas eran vista como el fruto de la experiencia “de los padres y abuelos, aquella primera mítica generación humana y sus descendientes inmediatos” (Izquierdo, 2001:19). La misma autora subraya que fueron ellos en ese pasado intemporal quienes pusieron “el

---

<sup>171</sup> Siguiendo los planteamientos de Esteban Krotz (2001), es importante señalar que “cuando se habla de formas ‘tradicionales’ de actuar o de pensar, esto no se refiere a modelos prehispánicos, sino a los resultados del acomodo de elementos autóctonos a circunstancias cambiadas y cambiantes” (Krotz, 2001:8-9). En ese mismo sentido María Teresa Sierra (1994) menciona que si bien es posible distinguir el ámbito o las formas que podríamos llamar “indígenas” de ejercer la justicia (entendiendo éstas no como supervivencias históricas, sino como las formas actualmente usadas por el grupo), éstas se encuentran integradas o incluso sobrepuestas con la ley nacional y sus aparatos en múltiples relaciones de intermediación y transacción, y los indígenas se ven involucrados en ellas según determinadas circunstancias, y muchas veces por su propia elección” (Sierra, 1994:32).

ejemplo de cómo conducirse y dieron a las acciones una connotación de bondad y maldad concomitante a la realización de los objetivos de la comunidad o violadoras de sus principios” (Ibíd.). Lo interesante es que estos patrones éticos y lineamientos básicos, podían ser enriquecidos por aquellos a quienes la sociedad les había conferido autoridad moral. Nada en la vida de los grupos indígenas es totalmente acabado, todo es susceptible de ser modificado, adecuado, re interpretado, los sistemas de normas son un ejemplo de esto.

Para ellos, “la palabra empeñada” es la base de todo compromiso y es lo que, en muchas ocasiones, determina el tipo de acuerdo al que puede llegarse en una audiencia. Entonces, el primer componente de esta normatividad conciliatoria nunkiniense es el “valor de la palabra” o “la palabra empeñada”. El segundo componente sería el respeto. Cumplir la palabra dada es una muestra de respeto y la manera de definirlo es similar a la forma en la que los *jmeeno’ob* y los devotos de San Diego lo explican, o sea, “es no agarrar lo que no es tuyo”, “es no gritarle a las personas viejas”, “es cumplir con tu palabra”, “es ser responsable”. Todas formas de explicarlo se relacionan con conductas deseadas y señalan lo que se “sale de la norma” (robar, gritar).

El tercer componente es la responsabilidad entendida como “hacer lo que es tu obligación”, “cumplir con tu palabra” y “ser trabajador”. Nuevamente, aparece la relación palabra-respeto-responsabilidad, en la que una se define en función o en relación con la otra. Ser responsable implica cumplir con las tareas que, según edad, sexo, estado civil y profesión te corresponden. De esta manera, por ejemplo, el hombre casado deberá ser trabajador pues tiene la responsabilidad de mantener a su familia. A la mujer que es esposa y madre le corresponderá cuidar de los hijos. A la mujer soltera se le asigna, la mayoría de las veces, el cuidado de los padres ancianos.

Durante las audiencias, según estos tres entrevistados, le señalaron a los involucrados que, el hecho de estar en el juzgado, era señal de no seguir “un buen comportamiento”. Cada uno, según el motivo de la denuncia, enfatizó en diferentes aspectos, sin dejar de lado estos tres componentes. Coincidieron al señalar que es el consumo excesivo de alcohol lo que provoca la mayoría de los problemas familiares y vecinales. El “no saber tomar” provoca la pérdida de

respeto y vulnera las relaciones entre familiares, amigos y vecinos, por lo que subrayaron la importancia de la ayuda mutua, especialmente la familiar y vecinal.

En la reflexión acerca de su trabajo como Jueces de Conciliación, los tres coincidieron al señalar que el trabajo de los *jmeeno'ob* y el papel de San Diego de Alcalá contribuyen con “la paz del pueblo”, pues los especialistas rituales, al igual que los jueces, señalan no sólo las conductas deseadas en esta relación entre *yumes* y hombres, también aquellas que deben seguirse entre los hombres.

Sobre los castigos y sanciones, los tres consideraron que su forma de concebirlo dista de la visión que sobre éste tiene el Derecho Positivo. El derecho estatal impone penas y medidas siguiendo lo que marcan los códigos sin tomar en cuenta que tan efectiva resulta la pena para la comunidad. En este sentido, María Teresa Sierra (1996) señala que los innumerables casos de indígenas enfrentados al campo del derecho penal, manifiestan muchas veces, que detrás de la infracción cometida está la referencia a otras formas de sancionar y valorar el mundo, opuestas a las definidas por el Estado.

Todos ellos señalaron que castigar cualquier acción sin antes llegar a un arreglo no resuelve la situación pues sólo se puede “hacer justicia” si se reconocen los errores, se acepta la culpa, se piden disculpas y se llega a un arreglo. Ahora bien, esto es en el mejor de los casos, porque en la realidad las audiencias que tuvieron a su cargo durante su periodo como jueces, no fueron tan sencillas y en más de una ocasión estos encuentros conciliatorios llevaron varios días y aun cuando se llegó a un acuerdo, los involucrados no siempre quedaron satisfechos.

Don José advirtió que ellos no tienen la capacidad de sancionar con multas o cárcel por lo que su trabajo se constriñe a la conciliación de los conflictos. Al respecto señaló que, ventilar un problema en el Juzgado de Conciliación indica que “algo no está bien en esa familia o entre vecinos” y “no hay peor castigo que la vergüenza”. Como señaló don Cornelio en una de las entrevistas, “no necesitas darle un castigo físico al que hace un delito, porque si entras en el juzgado todo el mundo te ve y todo el pueblo se entera de que algo hiciste mal y es una vergüenza porque quedas marcado, así es la gente”.

La vergüenza sería entonces el castigo que reciben los infractores y se relaciona con el hecho de que los familiares, vecinos y el resto de los pobladores te señalan como aquel que es diferente a los demás por no cumplir con aquellas obligaciones y responsabilidades que te corresponden. Esta, no se cura y no tiene efectos físicos, por lo que no es vista como una enfermedad y sería el único ámbito en donde el castigo no se relaciona con alguna enfermedad.

A diferencia de lo que ocurre con los Choles de Chiapas (Imberton, 2002) en donde la vergüenza es concebida como una enfermedad ocasionada por situaciones sociales conflictivas, entre los mayas de Nunkiní esto no ocurre. Los trabajos al respecto son pocos o nulos. Por ejemplo, el trabajo de Carlos Brokmann (2010) titulado “El mundo jurídico de los antiguos mayas”, señala que las sanciones y condiciones del consumo de alcohol en la época prehispánica, parece, según la opinión de cronistas e investigadores, “más severas en los tiempos tempranos” (Brokmann, 2010:5). El mismo autor apunta que, no se castigaba la embriaguez como tal, sino lo que ésta provocaba y por otro lado, la vergüenza ante lo hecho. En este sentido, esta vergüenza, era más bien el remordimiento ante la trasgresión cometida (Ibíd.:6). En otro trabajo, Silvia Canto (1997), aunque no se refiere a la vergüenza, señala que la burla pública y ser sujeto de bromas resulta algo “más doloroso que estar en la cárcel” (Canto, 1997: 40-44).

En cuanto al *su'utsil*, *ch'a' subtal* y *su'ulaken*, términos en maya usados para referirse a vergüenza, Briceño Chel (2016)<sup>172</sup> señala que, etimológicamente podemos construir el término “vergüenza” partiendo de su raíz *sub*, que acompañado del verbalizador *-tal* lo convierte en *subtal*: “sentir vergüenza”, sin embargo en el habla cotidiana se pronuncia como *su'utal*, lo cual lo acerca más al sentido cultural, pues resulta que *su'* o su matriz *sub* remiten al sentido de “estrechez” o “reducción de la amplitud de algo”, lo que en sentido estricto se entendería como la reducción de una parte de la persona.

Esto es más claro cuando construimos el término para “vergüenza” como *su'utsil*, compuesto del radical *sub* más el morfema para honorífico *-tsil*,

---

<sup>172</sup> Comunicación personal, abril de 2016

dando como resultado el sentido de “la reducción de la honorabilidad”, que es también como “la reducción de la persona”, dejar de ser persona.<sup>173</sup> De ahí han derivado frases como *ch'a' subtal* que literalmente sería “agarrar vergüenza”, esto es “sentir vergüenza”; hasta la personalización de este “sentimiento” en frases como *su'ulaken*: “soy vergüenza”, “estoy avergonzado” o “estoy reducido en mi persona”.<sup>174</sup>

Si retomamos los planteamientos de Pedro Pitarch (2011, 2013), en donde señala que las relaciones sociales entre los indígenas tzeltales están dirigidas a producir respeto, tal como también sucede entre los nunkinienses, la vergüenza manifestaría el incumplimiento de ciertas formas de relación social y lo que resulta de este incumplimiento sería un déficit de respeto. En el caso que nos ocupa, este sería una reducción de la persona.

Como señalé en líneas anteriores, la reciprocidad es uno de los componentes básicos de estas tres normatividades y atraviesa y caracteriza las relaciones que el hombre establece con los “dueños del monte”, con el Santo Patrono y con sus familiares y vecinos, esto es, con los habitantes de Nunkiní. Siguiendo a Carlos Brokmann (2010), ésta también se encuentra en el ámbito de los delitos, dicho autor señala que, desde la perspectiva jurídica destaca la existencia de la reciprocidad de índole negativa, en donde “a todo acto negativo y disruptivo corresponde, por justicia, un acto que equilibre las relaciones sociales; la sanción a través del aparato jurídico” (Brokmann, 2010:5)

No aplicar sanciones no significa que el infractor “se salve del castigo” pues, como apuntó uno de los jueces, “tú lo puede fingir que estás de acuerdo con la conciliación pero a San Diego y a los dueños no los puedes engañar, y ellos si castigan”. Y aquí va implícito el hecho de mentir, y también el de acumular rencor hacia el otro por no resolver el problema desde la raíz. Es por eso que el trabajo de los jueces no resulta sencillo y el por qué las audiencias pueden demorarse varios días, pues la inconformidad o la imposición de una parte sobre la otra podría poner el orden social y el orden cósmico en peligro,

---

<sup>173</sup> Comunicación personal, abril de 2016

<sup>174</sup> Comunicación personal, abril de 2016

pues para los nunkinienses la vida transcurre bajo la mirada de los diversos “dueños” y del santo patrono del pueblo en un territorio que no les pertenece.

Una de las características de esta normatividad conciliatoria, es la preeminencia de lo colectivo sobre lo individual en donde se reivindican los valores deseados y que se consideran “correctos”. En su discurso conciliatorio los jueces reafirman estos valores y se ponen en juego estos principios guía pero también se recuerda el valor de la palabra dada, esa que va de por medio cuando se establece un compromiso y durante la audiencia no sólo está en juego el compromiso de las partes involucradas, también va la palabra del juez y el peso de ésta en los discursos conciliatorios. Al igual que el *jmeen* en el monte y San Diego en la iglesia y en el pueblo, el juez se vuelve guía del pueblo.

## **CAPÍTULO 6. “HAY QUE TENER PALABRA Y RESPETO, TIENES QUE SER RESPONSABLE”: LAS AUDIENCIAS Y LA NORMATIVIDAD CONCILIATORIA NUNKINIENSE.**

“El hombre está hecho de palabras, de honor. La palabra vale, vale más que un papel. Se dan palabras y respeto para vivir en paz y eso vale más que lo que dice la ley que tenemos que hacer. La justicia son palabras y actos, es compromiso. Aquí en el pueblo la costumbre es respetar y cumplir lo prometido”.

Don Aurelio, Juez de Conciliación de Nunkiní, 2014.

Una tarde de agosto del año 2015, justo antes de comenzar una audiencia,<sup>175</sup> el actual Juez de Conciliación me comentó lo preocupado que estaba porque “estas personas que van a venir a conciliar al rato, son muy pleitistas. Tengo que pensarlo muy bien la palabra que les voy a dar por que ellos así, no respetan nada”. Después de expresar su preocupación, el juez le preguntó a la secretaria si todo estaba listo para la audiencia. Diez minutos más tarde llegaron los involucrados y me retiré del juzgado.

Para que las audiencias lleguen a buen término se requieren dos cosas, la primera es la pericia del juez para aproximarse al problema y la segunda la disposición de los querellantes para llegar a un arreglo. Todas se realizan en un ambiente de privacidad en el que solamente los involucrados están presentes.

En este capítulo abordo el discurso del Juez de Conciliación sobre el cumplimiento de las normas, su opinión sobre la ley, la justicia, los dueños del monte, el santo patrono y el castigo. El capítulo se divide en tres partes, en la primera enumero los principales problemas que el juez atiende cotidianamente en el juzgado; en la segunda parte describo las audiencias observadas. En su reseña es posible observar la forma de conciliar los conflictos así como su discurso sobre el orden comunitario, las normas y el castigo. Finalmente, en la tercera parte del capítulo presento algunas reflexiones sobre lo expresado por el juez, identificando el cuerpo de normas que se hacen presentes en este ámbito.

---

<sup>175</sup> La información de ésta capítulo, se obtuvo de la observación de cinco audiencias a lo largo de los años 2013, 2014 y 2015. Se complementa con la revisión de archivos y diversas entrevistas con el actual Juez de Conciliación.

“CASI TODOS LOS PROBLEMAS QUE ATIENDO AQUÍ EN EL JUZGADO ES PORQUE TOMAN<sup>176</sup> MUCHO, PERO HAY DE TODO”: CASOS ATENDIDOS EN EL JUZGADO DE CONCILIACIÓN.

No resulta fácil hablar de los conflictos de una comunidad, sobre todo cuando surgen en la vida diaria y son producto de la interacción social entre los pobladores. Delimitarlos tampoco es tarea sencilla, sobre todo si al hacerlo partimos de la experiencia del Juez de Conciliación, tomando en cuenta que los casos en materia agraria y mercantil no son de su competencia. A pesar de esta limitación, como apunta Eva Esparza (2013), la experiencia en los juzgados sí refleja algunos de los conflictos básicos en las comunidades, sobre todo los que tienen que ver con relaciones interpersonales entre familiares y vecinos (Esparza, 2013: 64).

El juez de Nunkiní, señala que “los problemas, los pleitos de aquí del pueblo casi siempre es porque la gente toma<sup>177</sup> mucho y luego andan peleándose”. Para esta autoridad, el problema más grave deriva del consumo de alcohol, el cual suscita prácticamente el 80% de las disputas y que se manifiestan en todo tipo de peleas entre familiares, cónyuges y vecinos. Los delitos en materia penal, civil y familiar se originan en altercados provocados por la ingesta excesiva de alcohol.

En este juzgado, se han registrado casos de conflictos familiares (golpes, abandono de hogar, maltratos, adulterio, violencia física, solicitud de pensiones alimenticias y de “separación” que involucran principalmente a esposo y esposa); daño en propiedades como la vivienda, el solar, la milpa o el rancho, conflictos por deudas, problemas por invasión de terrenos, robos de novia, sucesiones testamentarias, acoso sexual, difamación (injurias, insultos, chismes); casos de robo (de animales, dinero, joyas y otros objetos); riñas y escándalos en la vía pública (causados, generalmente, por personas en estado de ebriedad); amenazas de muerte o golpes ocasionados por algún chisme y violaciones de menores.

---

<sup>176</sup> “Tomar” significa beber alcohol, consumir bebidas embriagantes.

<sup>177</sup> Esparza (2013) comenta que en la zona de Los Chenes, Campeche, los problemas más graves se derivan del consumo de alcohol.

En los casos de abuso sexual, éstos se turnaron al Ministerio Público de la cabecera municipal, Calkiní. Algunos fueron publicados en los periódicos de circulación estatal, dando cuenta del hecho, pero sobre todo, señalaron que en uno de ellos, el presunto violador era “el hijo de un conocido y adinerado nunkiniense”. Al preguntarle al juez sobre este caso, él solamente se limitó a comentar que “fue un caso difícil”. Al estar fuera de sus facultades éste decidió turnarlos al Ministerio Público.

Algunos de los casos que presento en esta primera parte del sexto capítulo, fueron consignados durante el trabajo de campo y aunque no los observé, tuve conocimiento porque el juez me informó de ellos, otros me fueron narrados por él ya que los consideró “especiales” y relevantes. Con ellos, busco proyectar el tipo de conflictos que se ventilan en Nunkiní y la solución que el juez les procura.

Los delitos de violencia física, robo y agresiones verbales tienen como causa principal la pérdida del respeto mutuo porque “las personas se olvidan del respeto”. Si bien es cierto que, como apunta este administrador de la justicia, la mayoría de los problemas deriva del consumo excesivo de alcohol, resulta importante señalar que también existen casos en los que “la gente es mala y envidiosa” y esa actitud los alienta a cometer delitos, “porque quieren tener las cosas que tienen sus vecinos o su familia pero no trabajan, entonces lo roban, es envidia eso”.

Una de las denuncias que este garante del orden considera un ejemplo por la manera en la que se concilió y la actitud de las partes involucradas, es un incidente de robo ocurrido en el año 2013. En esa ocasión, una vecina acudió al juzgado a comentarle al juez que le robaron “su dinerito y sus alhajas” y que había un testigo que podía señalar al culpable. La demandante dijo no querer llegar a ningún arreglo y por lo tanto, deseaba levantar un acta y recuperar su dinero y sus joyas. Enseguida se procedió a levantar el acta y emitir el citatorio correspondiente para fijar la fecha de la audiencia y notificar al presunto culpable.

El día de la audiencia el acusado acudió con su padre por ser menor de edad. La demandante se presentó con el testigo el cual señaló al menor como “el ladrón”, indicando el día y la hora en que se cometió el delito. El imputado

negó su culpabilidad y la querellante solicitó al juez “que revisen la casa del muchacho, porque de seguro lo tiene guardado lo que me robó”. El juez preguntó al padre del muchacho si estaba de acuerdo con la solicitud y éste aceptó. Una vez en la casa del culpado se procedió a realizar la revisión y se encontraron las joyas y parte del dinero robado.

Con las pruebas en la mano, el juez levantó el acta y se estableció un acuerdo entre el padre, el demandado y la demandante. El primero se comprometió a devolver el dinero restante. Para esta autoridad, dicho caso resulta interesante porque el delincuente era hijo de un comerciante del pueblo y “tenía todo, no tenía necesidad de robar”. En esa ocasión, el padre del acusado decidió castigarlo por sus acciones obligándolo a trabajar para devolver el dinero que hacía falta.

Para el juez, es primordial enseñarles a los jóvenes que sólo trabajando pueden obtenerse los ingresos necesarios para obtener todo aquello que se desee. Robar es un delito que debe ser castigado:

“No es poner un castigo así nada más, no señor. El muchacho hizo el robo y lo negó, quería comprar su teléfono celular y lo hizo el delito. Su papá le dijo que no se lo iba a comprar porque estaba caro y por eso robó. Eso está mal. Robar no es bueno, si quieres tener tus cosas hay que trabajar, para eso nacimos, para trabajar. Imagínate que todos roben porque quieren tener sus cosas, no señor. La flojera es mala, un flojo es el que no trabaja y quiere tener sus cosas. Pues que bueno que su papá lo castigó así, de todas maneras va a trabajar para devolver el dinero y además ya todo el mundo lo sabe que es un ladrón, ese es su castigo, la vergüenza y pues ya está registrado que es ladrón, ya tiene su antecedente” (Entrevista a don Aurelio, 2013).

De este caso, el juez señaló tres cosas, la primera es el hecho de que “los jóvenes de ahora no quieren trabajar” y sí obtener cosas fácilmente, la segunda es el énfasis en que, todo hombre o mujer, debe ser trabajador y la tercera es que todos los padres de familia deben de enseñar a sus hijos a ser “personas responsables y trabajadoras”. Para él, la actitud del padre del acusado al no defender a su hijo o justificar su comportamiento y el castigarlo y obligarlo a

trabajar para devolver el dinero que había robado<sup>178</sup> facilitó el proceso y el acuerdo establecido.

También existen registros de casos de robos de animales, de bicicletas<sup>179</sup> y de artículos electrodomésticos. Algunos de estas infracciones las cometieron personas en estado de ebriedad y “lo hicieron el robo para conseguir dinero para comprar más alcohol”. En ocasiones se llega a un acuerdo entre las partes involucradas y éste consiste en la reparación del daño y el compromiso de él o los inculpados de no reincidir y no se levanta el acta, pero eso no ocurre con frecuencia. El delito de robo<sup>180</sup> representa una falta grave al respeto entre vecinos y “no se puede vivir en paz si no hay respeto”.

Aunque los conflictos por pensión alimenticia no competen al Juez de Conciliación pues sólo puede atenderlos temporalmente mientras se turnan al Juez de lo Familiar, estos asuntos llegan con frecuencia al juzgado. En la mayoría de estos casos, la esposa se presenta ante el juez y le explica su situación. Por ejemplo, una mujer llegó al juzgado solicitando un citatorio pues su esposo “no da dinero para la comida, es muy borracho y me pega,<sup>181</sup> no hay comida en mi casa y mis hijos tienen hambre”. En otro momento, una madre de familia llegó demandando pensión alimenticia pues su esposo se fue a trabajar a Cancún y “desde hace tres meses no manda dinero para mis hijos”.

En los dos casos, el juez escuchó a ambas partes. En el primer ejemplo no sólo se observa una demanda por pensión alimenticia, también se presenta un delito más, el de violencia física provocado por el consumo excesivo de alcohol. La demandante exigía una “vida tranquila porque yo no me casé para que me peguen y me maten de hambre”. Después de escucharlos, el juez procedió a explicarle al marido cuál era su falta, exhortándolo a no beber y a cumplir “con tu obligación de esposo que es darle comida a tus hijos y tratar bien a tu esposa”.

---

<sup>178</sup> El juez de Santa Cruz ex hacienda, me explicó que, en esa comunidad, los delitos de robo a veces se resuelven llegando a un acuerdo entre las partes, sobre todo porque “el pueblo es pequeño y esto se puede hacer, pero no siempre, eso depende de quien haga el robo”.

<sup>179</sup> En Santa Cruz ex hacienda, cuando “a alguien le roban su bici enseguida lo sabemos porque está chico el pueblo, todos conocemos las bicicletas de todos” (Entrevista al Juez de Santa Cruz, 2013).

<sup>180</sup> Un poblador de Tankuché mencionó que “no hay nada más peor que robar, es una gran vergüenza porque sólo los flojos hacen eso. Eres flojo y ladrón”.

<sup>181</sup> Significa que el esposo la golpea.

En casos como este, el juez explica, “hay que darles su terapia para que lo entiendan que no pueden pegar a su esposa. Se los digo que eso los puede llevar en la cárcel, porque está penado así por la ley”. Al preguntarle sobre el significado de “dar terapia”, señaló que durante las audiencias debe buscar “la manera de decirles las cosas sin que se alteren, muchos consejos les doy, lo explico por qué está mal y poco en poco lo voy convenciendo, yo lo digo así que eso es terapearlo”. Para este representante de la justicia, lo importante es hacerle entender al inculpado que su conducta no es la esperada, y las consecuencias de sus actos.

Los casos de denuncia por maltrato físico, violencia conyugal, agresiones verbales y pensión alimenticia, la mayoría de las veces se asocian con el consumo excesivo de alcohol y el adulterio de alguna de las partes. En esas situaciones, según el juez, las audiencias funcionan como terapias<sup>182</sup> familiares en las que él debe explicarle a la parte acusada lo que podría suceder si no cambia su conducta.

A diferencia de lo que documenta Eva Esparza<sup>183</sup> (2013) para los jueces de la zona de Los Chenes, el juez de Nunkiní no trata de convencer a las parejas de que permanezcan unidas a pesar del maltrato físico. Lo que hace es explicarle a los esposos que cometieron la falta que, si la esposa decide solicitar el divorcio, el acta de denuncia servirá como antecedente y que “él lleva todas las de perder, porque la mujer está más protegida que antes, además nadie se casa para que le peguen”.

Después de explicarles a los inculpados que su obligación es mantener a su familia y ser un ejemplo para sus hijos y las repercusiones que su comportamiento violento puede acarrear, entre ellas la muerte de la esposa, procedió a levantar el acta. En algunas ocasiones, la mujer se ha retractado previo compromiso del esposo a “ser responsable”. En esos casos, el juez no levantó el acta, respetando la decisión de la demandante.

---

<sup>182</sup> Ella F. Quintal et al. (2010) mencionan que, entre las cualidades del juez los pobladores esperan encontrar cualidades paternas, es decir “deben ser como papás”, aconsejar, ayudar (Quintal et al., 2010:295).

<sup>183</sup> Eva Esparza (2013) documenta algunos casos en los que el juez evita la separación y argumentando que en los Talleres de Capacitación se les insiste en “evitar divorcios”. En estos casos que ella documenta el juez ejerce presión sobre la esposa y al final esta acepta continuar con su cónyuge más por presión que por decisión propia (Esparza, 2013:64-66).

No siempre resulta fácil llegar a un acuerdo entre las partes, pues en ocasiones las familias de los implicados también se involucran. En esos casos el juez les recuerda que son los esposos quienes deben llegar a un acuerdo. Para él, lo importante es recordarles que el respeto “nunca se puede perder”, así como la responsabilidad que implica criar a una familia y el ejemplo que el padre debe darle a sus hijos durante su crianza.

Otro de los conflictos más frecuentes en Nunkiní son las agresiones verbales<sup>184</sup> que, en ocasiones, terminan en agresiones físicas. Los casos relacionados con difamación se manejan “con mucho cuidado, pues es la reputación de las personas lo que se está tratando” apuntó el juez. En estos casos la envidia y el chisme son, muchas veces, los detonantes en este tipo de delito:

“Hablar mal de los vecinos, levantar falsos testimonios es algo que sucede todos los días. Es señal de que no está bien el pueblo, porque hablar mal de las personas es no respetarlas, es falta de respeto. Hay veces que la gente lo hace por envidia, muchos lo presumen así sus cosas que tienen y eso pues, no lo veo bien. Pero de todas maneras está mal, no hay que hablar mal de nadie. Aquí en el pueblo todos se conocen, todo se sabe. Es mal ejemplo ese. Yo lo pienso así que la gente no debe ser chismosa, es malo eso. Antes, el Juez de Paz lo castigaba a las chismosas y los chismosos, los ponían a limpiar la plaza. Pero ahora nada, yo digo que antes si estaba bueno ese castigo. Es vergüenza que te vean limpiando porque ya lo saben así que eres chismoso. Puedes hacer problemas graves si hablas mal de otros, no señor. Yo se los digo que no lo hagan” (Entrevista a don Aurelio, Nunkiní, 2013).

Otro de los motivos de denuncia es la invasión de linderos y de animales en propiedad ajena (daños en propiedad ajena). En el primer caso, los límites entre una propiedad y otra no son claros. Cuando algún poblador sospecha que su vecino “le está robando terreno”, el afectado acude al juzgado para solicitarle al juez “una medición”. Esta se hace tomando en cuenta las escrituras de la propiedad y comparándolas con las medidas que el propio juez toma del terreno. Si se comprueba que, efectivamente, hay “robo” de terreno, se procede a la denuncia correspondiente.

---

<sup>184</sup> Gracia Imberton (2002) señala que entre los choles existe “el delito de palabra” o “vergüenza de palabra” y es considerado el resultado de una tensión social que da lugar a un chisme generalizado (Imberton, 2002:109-110)

En ocasiones, no se levanta un acta, simplemente “hablamos con el vecino y le explicamos que está invadiendo un terreno que no es de él y ya estuvo. Tiene que levantar su albarrada otra vez pero dentro de su terreno”. El juez reconoce que no siempre se llega a “una buena conciliación” y se levantan actas.

El segundo caso apunta a los daños que los animales, propiedad de algún vecino, ocasionan al invadir un predio o terreno que no es el suyo. Cuando el demandante acude al juzgado a explicar su situación, pide al juez que lo acompañe para comprobar los destrozos. Una vez hecho esto, se procede a los citatorios correspondientes. En algunas actas, se asienta que el dueño de los animales se responsabilizó de los gastos para reparar el daño ocasionado por éstos, suscribiendo que la audiencia transcurrió “tranquilamente”. En otras demandas, señala el juez, no siempre se llega a un acuerdo.

“No siempre hay un arreglo a la primera, porque a veces los propietarios de las gallinas, cochinos, perros y hasta ganados no quieren entender que es su culpa. Si los animales no piensan, ellos ven comida y se van a buscarla. Hay veces que hasta dos veces tenemos que venir en el juzgado y hablarlo, hasta que ellos lo entiendan que es su responsabilidad. De mala gana lo hacen, si no trata de eso, se trata de que lo aceptes que es tu culpa y que tienes que pagarlo el daño y hasta hay veces que lo tienen que levantar su albarrada o hacerles su corral a sus animales. Es como te lo dije la otra vez, eso pasa porque no hay respeto, no es responsable la gente, no cumple su obligación, pues hay su consecuencia” (Entrevista a don Aurelio, Nunkiní, 2013).

Los casos que cité en esta primera parte del capítulo surgen de la convivencia e interacción diaria entre los nunkinienses. Se registran las quejas, se escucha a ambas partes, “se concilian los problemas” y se “hace justicia”. En ocasiones, como el mismo juez admite, se excede en sus funciones porque “así lo piden, la gente está acostumbrada que el juez lo resuelva porque así lo hacía el Juez de Paz, mientras yo los pueda ayudar lo hago”.

En cuanto al origen de las disputas, estas se deben a “la falta de respeto y de responsabilidad y la flojera” de los pobladores. En palabras del juez, la flojera se considera como uno de los principales “males de los hombres porque

no quieres hacer nada, eso es flojera, y entonces robas para tener cosas, tomas porque te fastidias de no hacer nada”.

La responsabilidad y el respeto son conductas permitidas y aceptadas pero sobre todo, valoradas por los nunkinienses. Romper con estas conductas ocasiona problemas que afectan no sólo a los involucrados, también a la comunidad. Sobre el castigo, el juez considera que es la sanción que se impone al infractor por las faltas cometidas. Aunque esta autoridad no puede privar de su libertad al inculcado o cobrarle una multa, este piensa que “el peor castigo es la vergüenza de que todos sepan que eres un ladrón, un golpeador de mujeres, un desobligado y un irresponsable”.

Como señalé en el capítulo anterior, entre los mayas peninsulares la vergüenza no es considerada una enfermedad y pocos son los trabajos que refieren el tema y aquellos que lo hacen se enfocan a la cuestión del honor y el valor de la palabra entre los mayas. Sin embargo, el trabajo de Gracia Imberton (2002) sobre la vergüenza entre los choles de Chiapas me permitió establecer reflexiones acerca del tema entre los mayas nunkinienses. En su libro, Imberton (2002) señala que, la vergüenza como enfermedad puede entenderse como un lenguaje que expresa, de manera bastante coherente, algunas de las tensiones sociales resultado de los intercambios cotidianos entre los pobladores. La misma autora señala que la vergüenza es resultado de encuentros ríspidos, conflictos interpersonales y se atribuye a envidias, chismes y al incumplimiento de compromisos. En esa comunidad chol la enfermedad de la vergüenza puede ser curado por un especialista ritual.

Para el caso de los mayas de Nunkiní, la vergüenza ocupa un lugar importante, pero no es considerada una enfermedad aunque podría decirse que es resultado de tensiones sociales. En el ámbito conciliatorio la vergüenza se considera la consecuencia de una violación o transgresión social pero no es, como ya señalé, una enfermedad. Podría considerarse como el sentimiento que una transgresión provoca en el infractor y se relaciona con el honor y su calidad de persona. Ante la comunidad el infractor queda como alguien que no tiene palabra. En este caso podría decirse que la vergüenza sería un sentimiento de pérdida de dignidad por alguna falta cometida o por alguna acción deshonrosa y humillante y es vista como un castigo. En el caso

conciliatorio, la vergüenza no es un castigo impuesto por el juez, como apunta don Aurelio “el que comete delito solito se pone su castigo, el busca la vergüenza”.

En el siguiente apartado, presento la reseña de las audiencias que pude observar, y el discurso del juez en torno a los problemas que se concilian en este proceso.

## LAS AUDIENCIAS

En esta segunda parte, presento una reseña de las cuatro audiencias<sup>185</sup> observadas durante el trabajo de campo. Cuando me refiero a que pude “observarlas” significa que me mantuve fuera del Juzgado de Conciliación, sentada en una banca ubicada a un costado del recinto. Desde este lugar pude escuchar y observar lo que sucedió sin que mi presencia incomodara a los involucrados y modificara el desarrollo de ésta.

En todos los casos, señalo el motivo de la denuncia y a los involucrados. Cada audiencia sigue cierto protocolo y presenta características particulares de acuerdo al problema que se trate. Enfatizaré en el discurso conciliatorio del juez y la manera en la que resolvió la disputa.

Las resoluciones o la forma de solucionar conflictos se fundamentan, como mencioné en la primera parte del capítulo y como podrá observarse en las siguientes páginas, en los valores y principios comunes del grupo apoyados en la costumbre (Quintal et al., 2010:302). En Nunikiní, según lo señalado por los Jueces de Conciliación anteriores y el actual, no se busca castigar al culpable, se “busca hacer conciliación”<sup>186</sup> de tal manera que, como señala Quintal et al. (Ibíd.), la “armonía” del grupo no se vea afectada.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> Esparza (2013) documenta varias audiencias observadas en la zona de Los Chenes, los casos resultan parecidos a los que observé en Nunikiní.

<sup>186</sup> Jane Collier (1973) señala que la intención de un juicio indígena es llegar a un acuerdo, a soluciones conciliatorias.

<sup>187</sup> Ella F. Quintal et al. (2010) señalan “armonía” entre comillas porque, se parte del reconocimiento de que no existen sociedades sin tensiones y conflictos que tienen que ser contenidos por las autoridades y las instituciones sociales (Quintal et al., 2010:302)

En Nunkiní, como en otras poblaciones mayas peninsulares, existen diferentes formas de solución de conflictos. Partiendo de mis observaciones y de lo señalado por las autoridades, el consejo, la plática o *tsikbal* es el más frecuente. “Antiguamente” como señalaron los ex Jueces de Conciliación de esta comunidad, los infractores eran sancionados con trabajos públicos tales como la limpieza de la plaza central, el chapeo del atrio de la iglesia, la limpieza de calles o de algún espacio público. En el caso de las mujeres, estas eran “depositadas” en alguna casa y realizaban labores de limpieza.

Aunque esos castigos ya no se aplican en Nunkiní, el trabajo público sí fue considerado como una sanción tal como lo mencionaron las autoridades de este lugar. Esto es, constituía una vergüenza “que los demás miembros de la comunidad vieran al culpable en esta situación que lo exhibe públicamente como una persona ‘mala o negativa” (Quintal et al., 2010:302). Como señalé en el capítulo cinco, de acuerdo con los anteriores Jueces de Conciliación y con el actual, el sólo hecho de acudir al juzgado en calidad de acusado “es vergüenza porque todos se enteran y ven que cometiste un delito”. En este sentido, Ana Luisa Izquierdo (1978) señala que los castigos de los mayas prehispánicos contenían “una gran dosis de deshonra pública” (Izquierdo, 1978:239). Por su parte Nancy Walker (2001), explica que la vergüenza y el honor son valores que se hacen presentes durante todo el proceso de la audiencia, pero sobre todo en el espacio de la sanción o del castigo (Walker, 2001:188).

El proceso de administración de justicia inicia cuando la parte agraviada presenta una denuncia o una queja contra quien cometió la falta en el Juzgado de Conciliación. Si el agraviado es un menor de edad, acudirá con un representante. Posteriormente, el juez cita al denunciado para que se presente a una audiencia donde será sentado junto al denunciante para llegar a un arreglo (Esparza, 2013:70). Se expide un máximo de tres citatorios, si después del tercero el denunciado no se presenta, el juez turnará el caso al Ministerio Público.

El proceso mediante el cual el juez intenta resolver un conflicto se llama audiencia y no juicio. Como establece la ley sobre los Juzgados de Conciliación, las audiencias no se llevan a cabo en un juicio formal, es decir, tal y como se desarrollan en los demás juzgados del Tribunal Superior de Justicia

(Esparza, 2013:71). Según lo establecido por la ley, las audiencias se llevarán a cabo en lengua maya y de forma oral.

En Nunikiní, la audiencia comienza con el testimonio de los implicados en la disputa. La parte acusadora inicia exponiendo los motivos de la denuncia, enseguida toca el turno a los inculpados. Mientras esto sucede, la secretaria toma nota de todo aquello que, posteriormente, asentará en el acta. El juez escucha todo lo que las partes alegan y finalmente emite su opinión. Los involucrados en conflicto podrán intervenir las veces que sea necesario, al tiempo que el juez va opinando, aconsejando y buscando una posible solución (Cf. Esparza, 2013:71; Gabbert, 2011).

Las audiencias no tienen límite de tiempo. En la solución del conflicto, el juez pone a prueba su capacidad de negociación e ingenio, así como su conocimiento de la historia individual y familiar de los querellantes y las relaciones que existen entre ellos pues de eso depende que las partes lleguen a un acuerdo (Quintal et al., 2010:300). Durante este proceso, la valoración personal del juez sobre el problema siempre está presente y si así lo considera le dará la razón a alguno de los comparecientes o a ambos, también será quien decida si es necesaria otra audiencia. El diálogo o *tsikbal* entre las partes y el juez es en lengua maya. Cuando se llega a un acuerdo y los implicados están satisfechos con la sentencia, se firma un acta o *jets t'aan* de conformidad y la audiencia finaliza. Estos documentos redactados en español (a veces escritos a mano), como veremos en las siguientes reseñas, tienen la función de persuadir a los infractores, pues quedan como “antecedente”, pues “en caso de reincidir”, se enfrentarán con autoridades ajenas a su comunidad.

La tarea del juez no sólo se limita al proceso conciliatorio. Si la falta es “grave” o la autoridad considera que no basta sólo con las declaraciones, este realiza la práctica de las diligencias, esto es, se recopila información en el lugar de los hechos, entre los involucrados y los testigos (si los hubiera). Esto permitirá al juez tener una visión más amplia de los sucesos (Quintal et al., 2010:300). De esta manera, la impartición de justicia “aparece entonces en las comunidades mayas peninsulares como un procedimiento eficaz que se dan sin demora, de manera personal y que se desarrolla en la lengua materna” (Ibíd.).

## AUDIENCIA 1. SEPARACIÓN CONYUGAL

Audiencia observada en marzo de 2013. La denuncia la presentó la esposa e involucra a su familia.

Una mujer llega al juzgado a denunciar a su esposo por maltrato (agresiones físicas y verbales) y por no cumplir con sus obligaciones familiares (manutención), además de “pegarle a mi hermano e insultar a mi familia”. El día de la audiencia la mujer compareció acompañada de su hermano, su padre y su madre.

El juez le explicó al acusado la razón por la cual lo había citado en el juzgado. El denunciado comenzó a defenderse y a explicar a gritos que su mujer era una mentirosa y que ya estaba “fastidiado de que su familia se meta en todo”. El juez le indicó que no gritara o de lo contrario llamaría a la policía. Cuando el acusado terminó de hablar, la esposa solicitó la palabra y explicó que su esposo no cumplía con sus obligaciones “además de ser un alcohólico y cuando se pone borracho me pega a mí y mis hijos, no me da de comer, no me da dinero”. La demandante señaló que es su madre quien le provee comida y su hermano le proporciona dinero para los gastos de la casa, además “mi hermano le dio dinero para que pagara un préstamo que hizo y no lo metieran en la cárcel y ahora no le quiere pagar, puro gastar su dinero en borrachera hace”.

Cuando la esposa finalizó su intervención, el juez habló sobre la importancia de la familia y la responsabilidad del esposo en el mantenimiento de ésta, señalándole al acusado las consecuencias de beber alcohol y golpear a su esposa. El acusado interrumpió al juez nuevamente, alegando que abandonaría a su familia y se trasladaría a otro lugar.

El juez le explicó que, de hacerlo, tendría que pagar triple pensión alimenticia y en caso de negarse, entonces podría enviarlo a la cárcel pues el maltrato físico y el abandono de hogar son delitos “que dan cárcel”. El acusado permaneció en silencio y la madre de la demandante solicitó la palabra. Ésta le

explicó al juez que en los últimos seis meses, su hija había acudido a ella pidiéndole comida y asilo “porque su esposo le pega a ella y a sus hijos”.

Enseguida, el hermano de la demandante intervino y le comentó al juez que su cuñado le había solicitado cierta cantidad de dinero para que pagase una deuda que había contraído. El aceptó darle el dinero con la condición de que se lo devolviera en un plazo de tres meses. El demandado no le reembolsó el dinero. Al término de su participación, el padre de la demandante solicitó la palabra y el juez se la otorgó. El primero explicó que su hija y sus nietos habían sido golpeados en repetidas ocasiones, además “ese señor nos insulta cuando está borracho, se para en la puerta de mi casa y se pone a gritar insultos, ofende a mi esposa diciendo que es chismosa y metiche y que mi hijo es maricón”.

El juez tomó la palabra y explicó al acusado la gravedad de su comportamiento, señalando, nuevamente, sus errores, el ejemplo que daba a sus hijos y lo que podría sucederle si no modificaba su conducta y saldaba su deuda. Así le habló el juez:

“Ya lo escuchaste así todo lo que ellos dijeron, ya lo sabes que está mal tu conducta, eso que haces no está bien. No te casaste para pegar a tu esposa y tus hijos. El casamiento es para que hagas tu familia, los mantengas, los cuides y que su vida sea felicidad, tú no estás haciendo nada de eso. No eres responsable, ¿sabes que significa ser un hombre responsable? No lo sabes, por eso haces esas cosas. La responsabilidad es que trabajes, que mantengas a tu familia, que respetes a tu mujer y tus hijos, eso es.

No sé porque te molestas con tus suegros, ellos lo están haciendo lo que tú no haces, ellos se preocupan por su hija y sus nietos y además tu cuñado te da dinero y no le pagas. Mira, todo lo que haces está mal, ¿Qué ejemplo estás dando a tus hijos? ¿Qué van a pensar de ti en el pueblo? ¿Crees que lo que haces está bien? No, señor, estás faltando a la ley, a la costumbre del pueblo. Aquí la gente trabaja, está dando un mal ejemplo.

Tienes que respetar tus hijos, tu esposa, tienes que trabajar y darles una buena vida. Yo no te digo que les des riquezas, no señor, les tienes que dar lo necesario, su comida, su ropa, la escuela y los tienes que respetar así. La violencia no es buena, además ya diste tu palabra para pagar el dinero que te dio tu cuñado, no estas cumpliendo tu palabra. El hombre tiene palabra, nosotros aquí en el pueblo tenemos palabra, si es lo único que tenemos, la palabra y esa vale mucho.

Mira, hay dos cosas que van a pasar. Si tu mujer quiere separarse y lo quiere divorciarse ella está en su derecho y yo lo voy a hacer una carta y que se vaya en Campeche y lo pida el divorcio,

eso sí, vas a pagar obligatoriamente la pensión o te vas en la cárcel porque eso es delito y está penado, lo mismo que los golpes.

Y están tus suegros y tu cuñado, ellos si lo quieren lo pueden hacer una demanda, cada quien por su lado y lo asentamos en un acta, es más antecedente para ti, piénsalo, porque es su derecho de ellos hacerlo” (Palabras de don Aurelio, audiencia en Nunkiní, 2013).

Enseguida la parte acusadora tomó la palabra y le comentó al juez que ella podría “perdonar” a su esposo solamente si éste se comprometía a cambiar su actitud y “a estar en prueba dos meses sin ponerse borracho”. Si el esposo no cambiaba su comportamiento violento e irresponsable entonces lo demandaría en el Ministerio Público y solicitaría el divorcio. El cuñado del acusado intervino diciéndole al juez que si el esposo de su hermana se comprometía a respetarla y cumplir con “su palabra de cambiar”, entonces él no levantaría un acta en su contra y ampliaría el plazo para la devolución del dinero. Solicitó también que fuera el propio juez quien testificara la devolución del dinero y que esto se efectuara en el Juzgado de Conciliación.

Todos guardaron silencio esperando la respuesta del acusado quien, para ese momento, ya no gritaba y mantenía la cabeza baja, con la mirada en el piso. Finalmente, después de cinco minutos, el acusado tomó la palabra y aceptó la propuesta de su esposa y cuñado. En el acta quedó asentado que, durante dos meses, el inculpado y la demandante acudirían al juzgado a platicar con el juez sobre su relación y “cómo iban las cosas”. Éste les dijo que, de vez cuando, y “de sorpresa me daré una vuelta a su casa y le voy a preguntar a los vecinos si lo que dicen ustedes es verdad”.

También quedó asentada la forma en la que pagaría la deuda contraída con su cuñado. Al final de la audiencia, cuya duración fue de casi cinco horas, el acusado pidió disculpas a sus suegros, cuñado y esposa y se comprometió a cambiar su conducta. Después de dos meses de visitar el juzgado, el titular suspendió las visitas y hasta el año 2015, la pareja permanecía junta y el esposo se mantenía sin consumir alcohol, la deuda se saldó y no regresaron al juzgado.

Esta audiencia se llevó a cabo, en su totalidad, en lengua maya. De ella se pueden subrayar varias cosas. La primera es que, suele ocurrir con frecuencia que quien denuncia acuda de manera informal a “conversar” con el

juez antes de que se emita un citatorio y se realice la audiencia. Esto habla de la accesibilidad del juez y la confianza que los pobladores depositan en él. Esta confianza se refleja en la libertad que tuvo la parte acusadora para realizar una propuesta de solución, misma que el juez aceptó.

La importancia del matrimonio, las relaciones de intercambio y reciprocidad y el énfasis que el juez hace en ellos, son otros elementos a destacar. En este caso, la familia de la esposa fue la encargada de ayudarla con dinero y alimentos. Como apunta Robichaux (2003) en la introducción del libro *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: una mirada antropológica*, cuyo tema principal son las modalidades, resistencias y cambios en el matrimonio mesoamericano, “el matrimonio es el espacio privilegiado para observar las redes de reciprocidad y el despliegue de los valores de los actores sociales” (Robichaux, 2003:29) Para los mayas peninsulares, como señalé en el segundo y tercer capítulo, el *k'eex* es el principio básico de intercambio recíproco y se encuentra presente en todos los campos de la actividad social. Se sustenta en el principio de reciprocidad: dar-recibir-devolver; dar ofrendas a los santos para recibir protección o su intermediación; dar a los dueños del monte y más tarde devolver la “gracia” recibida y, finalmente, para el ámbito de las relaciones humanas hay que apoyar a los parientes y vecinos en diversas actividades, momentos y situaciones (Quintal et al., 2015a: 259).

Para el juez, mantener “buenas relaciones con la familia y los vecinos” es “lo que todos queremos” pues “si todos nos ayudamos hay tranquilidad, hay unión, así es como dice la costumbre”. En este mismo sentido, Alicia Barabas (2003) en su texto “La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad”, señala que los intercambios recíprocos son básicos para la construcción de la estructura comunitaria y se manifiesta como el modelo ideal normativo para las relaciones sociales dentro de y entre grupos parentales en todos los campos de la vida social, es un modelo del “deber ser” (Barabas, 2003:62-63).

Se observa también el compromiso del juez para darle seguimiento a este caso e incluso realizar visitas y comprobar que ambas partes cumplen con el compromiso adquirido. En su actuación durante la audiencia intentó concientizar al acusado de la gravedad de sus actos, advirtiéndole lo que

podría ocurrirle si su esposa y cuñado lo demandaban. Le señaló también, la importancia que tiene en Nunkiní el respeto por la familia, el valor de la palabra cuando se establece un acuerdo y el mal ejemplo que da a los pobladores. En este sentido, el juez alude a la costumbre del pueblo, indicándole al acusado que su conducta atenta contra las buenas relaciones y la paz del pueblo.

En sus palabras y actitud el juez dejó ver al infractor que respetaría la decisión que tomara la demandante sin presionarla para que perdonara sus acciones. En varias ocasiones escuché a algunos pobladores hablar sobre la violencia familiar y señalaron que si bien es cierto que el divorcio no siempre “es bien visto en el pueblo”, si la pareja no se “lleva bien, pues mejor que se separen y se divorcien, porque a nadie le gusta la violencia”. A diferencia de lo señalado por los jueces anteriores y su postura para evitar las separaciones matrimoniales, el actual juez no ejerció presión para que continuaran juntos y trataran de resolver su situación. Por el contrario, dejó en manos de la parte acusadora la decisión y al final apoyó su propuesta comprometiéndose con ellos para darle seguimiento a esa “etapa de prueba”.

Como referí en párrafos anteriores, la labor del juez es también la de un terapeuta, como señaló el propio don Aurelio, pues durante la audiencia aconseja a la pareja y señala al infractor las consecuencias de sus actos. En el ámbito ritual, el *jmeen*, también “da sus terapias” a los asistentes, recordándoles sus obligaciones, no en vano ambas figuras son vistas como garantes del orden comunitario. En el capítulo anterior los jueces que precedieron a don Aurelio señalaron la importancia de los *jmeeno’ob* señalando que, años atrás, tanto en Nunkiní como en una comunidad vecina, el especialista ritual también ocupó el cargo de Juez de Paz cumpliendo de esta forma un doble rol, pues no sólo se encargaban del orden comunitario, también eran los responsables de mantener en equilibrio las relaciones entre los dueños del monte y los pobladores, pues a decir de don José, quien fuera el primer Juez de Conciliación en Nunkiní, “hay que estar en paz con todos, con los dueños, el santo y los hombres, y su trabajo de esos *jmeeno’ob* era doble”.

Con la desaparición de los Jueces de Paz y la creación de la figura del Juez de Conciliación, las atribuciones de estos últimos cambiaron, sin

embargo, se mantiene la idea de que tanto el orden cósmico como el terrenal, son importantes en el desarrollo de la vida de los mayas de Nunkiní.

En el proceso, se desentrañan las causas del conflicto y el juez subraya las conductas que deben seguirse así como aquellos comportamientos indeseables sin dejar de lado el castigo que puede recibir.

Para cerrar los comentarios de esta primera audiencia, quiero señalar que para este juez la responsabilidad entendida como el respeto<sup>188</sup> que el cónyuge debe tener por el otro, así como el cumplimiento de la palabra son las “formulas” para vivir en paz, pues de lo contrario la “vergüenza será el castigo, porque todo el mundo sabrá la clase de persona que eres, y más vergüenza si te mandan en la cárcel”. En este tenor, Ella F. Quintal et al. (2010) apuntan que el hecho de que el asunto trascienda las fronteras es ya un castigo y la idea de “terminar” en la cárcel provoca temor, razón por la cual los involucrados en conflictos procuran conciliar y llegar a acuerdo (Quintal et al., 2010: 303)

## AUDIENCIA 2. DAÑO EN PROPIEDAD AJENA

Denuncia presentada en diciembre de 2013. En este caso, una familia se presentó en el Juzgado de Conciliación para interponer una denuncia en contra de sus vecinos. La audiencia se llevó a cabo en lengua maya.

Un matrimonio acudió al juzgado a expresarle al juez su decisión de poner una denuncia en contra de sus vecinos, pues los animales de éstos “invadieron su terreno, se comieron sus sembradíos y desbarataron los corrales de sus gallinas”. La pareja solicitó al juez que los acompañara a su casa para que “viera con sus propios ojos” los daños ocasionados. El juez los acompañó

---

<sup>188</sup> Sobre la responsabilidad y el respeto el juez de Santa Cruz ex Hacienda señaló que ambos deben estar presentes en la vida comunitaria y en las relaciones familiares. Para él, la responsabilidad “es cumplir con la palabra, con lo que prometiste y si a tu esposa le dijiste que la ibas a mantener y la ibas a respetar pues lo tienes que hacer, eso lo dices cuando te casas pues es tu palabra que lo tienes que cumplir, si no lo haces es falta de respeto. Yo lo digo así que si lo cumples tu palabra lo estás respetando a tu esposa”.

En el año 2003, durante una estancia de campo en la Sierra Tarahumara, al norte de México, el gobernador indígena de San José del Pinal mencionó en uno de sus sermones (*nawésari*) la importancia de respetar y dar *kórima*, entendida como la ayuda que todos deben brindarse en el pueblo. Las redes comunitarias se mantienen en función de esta reciprocidad que al mismo tiempo, se considera como la responsabilidad de los habitantes para con sus vecinos.

y después de visitar el lugar de los hechos, emitió el correspondiente citatorio. El día de la audiencia ambas partes se presentaron en el juzgado. Una vez reunidos, el juez explicó a los acusados el motivo del citatorio y enseguida otorgó la palabra a los demandantes.

Antes de que la parte acusadora pudiera hablar, los inculpados que en este caso eran también un matrimonio, interrumpieron y comenzaron a hablar en voz alta señalando que ellos no eran culpables de nada. Enseguida, el juez intervino diciéndoles que él había acudido al sitio, y efectivamente, pudo constatar los daños ocasionados, además les pidió respeto para quienes estaban hablando.

Los demandados hicieron caso omiso a las palabras del juez y continuaron peleando con la parte acusadora. Después de 15 minutos de acalorada discusión, el juez les informó que suspendería la audiencia “pues ésa no es la manera de llegar a un acuerdo y ya todos están muy alterados”. Cuando éste les pidió que se fueran a sus respectivos domicilios y regresaran al día siguiente, las dos parejas se disculparon e indicaron que se tranquilizarían para continuar y no regresar al día siguiente.

Enseguida, el juez les dijo que continuarían pero con la condición de que se respetaran unos a otros y no interrumpieran, de lo contrario, a la primera falta daría por concluida la audiencia y los citaría para otro día. La parte acusadora continuó enumerando los daños que los animales, propiedad de sus vecinos, habían causado en su patio, subrayando que ellos vivían de la venta de sus hortalizas y gallinas.

Los demandantes exigían el pago por la pérdida de su sustento y la reparación de los corrales donde mantenían encerradas a sus gallinas. Exigieron también que los vecinos repararan su cerca, pues el mal estado de ésta permitió que los animales cruzaran hacia su terreno. Señalaron que, en repetidas ocasiones, habían hablado con sus vecinos y les habían expresado su molestia. A decir de la parte acusadora “ellos nunca hicieron caso, sólo nos insultaban y decían que éramos fastidiosos y que ellos no iban a hacer nada, que no era su problema y que sus animales tenían que comer”.

Al término de su exposición, el juez dio la palabra a los demandados y les pidió que fueran respetuosos y “no levantaran la voz”. Enseguida el esposo tomó la palabra señalando que nada de lo que sus vecinos dijeron era verdad pues sus animales permanecían encerrados. Señaló que no pagarían por ningún daño. El juez permaneció en silencio escuchándolos. Cuando el esposo finalizó su intervención, la esposa tomó la palabra argumentando que los vecinos sólo querían dinero, “mis cochinos y mi perro no hacen nada, son puras mentiras, además mi albarrada está bien, no vamos a componer nada”.

Cuando la esposa terminó de hablar el juez tomó la palabra y les explicó que había acudido al domicilio de los demandantes y comprobó que, efectivamente, sus animales estaban invadiendo la propiedad pues “cuando yo llegué habían dos cerdos en ese patio”. Les recordó que mentir no era “bueno, es mejor decir la verdad, porque de todos modos la voy a saber”, enfatizó en el respeto que deben tener por sus vecinos, así como la responsabilidad que implica tener animales. Así lo explicó:

“Ustedes dicen que eso no es verdad, que sus animales no se meten en el patio de sus vecinos pero están mintiendo. Yo lo fui a comprobar y cuando llegué en esa casa, sus cochinos estaban metidos en ese patio, además su albarrada está caída y por allá pasan los animales. Esos palos que pusieron para que sus cochinos y su perro no se vayan en la casa de al lado no sirven y lo tienen que componer.

Yo no digo mentiras, ya lo comprobé y lo vi, así que hay que llegar a un acuerdo. Ustedes lo tienen que pagar por los daños. Yo se los digo así, es consejo que les doy, los vecinos se deben llevar bien, no deben pelearse porque lo puedes necesitar su ayuda algún día. Además lo tienen que ser responsables de sus animales, los meten en el corral, los encierran.

Además no es bueno ser grosero con los demás, si tu vecino ya te lo dijo sin gritos pues lo hablas con él, llegan a un acuerdo, no tienes por qué ofender. Eso no está bien. Si no hay respeto, pues no hay paz. No es bueno vivir peleando. Yo te lo pregunto ¿tú ves que la gente del pueblo se pelea? pues no, ¿verdad? Entonces ¿por qué te peleas con tu vecina, si lo sabes que ella tiene la razón?.

Aquí hay que llegar a un acuerdo, pero todos tienen que estar conformes, porque de nada sirve así que lo pagues de mala gana porque te quedas con el coraje y al rato otra vez ya te peleaste. No señor. A ustedes no les gustaría que un animal se metiera en su patio y pierdas tu dinero que usaste para comprar semillas ¿verdad que no? Pues entonces vamos a ponernos de acuerdo, yo no les voy a decir qué deben hacer, así que estamos aquí pues que los agraviados digan qué quieren y vemos el acuerdo, el *jets t'aan*. Si lo

hablamos lo vamos a solucionar, así se arreglan las cosas, hablando” (Don Aurelio, audiencia realizada en Nunkiní, 2013).

Después de expresar su postura, el juez los dejó deliberar durante veinte minutos. Una vez acordado lo que harían, la parte acusada le comunicó al juez que ellos pagarían los daños y levantarían nuevamente su albarrada para evitar que el problema continuara. El juez calculó el monto del pago y fijó la cantidad a pagar. Una vez establecida preguntó a las partes si estaban de acuerdo y ambas expresaron su conformidad. A este acto, el juez lo llamó *éts t'aan*, que se entendería como “conclusión” y cuyo significado es “palabra sembrada”. Se levantó el acta correspondiente y con esto finalizó la audiencia.

El problema de esta segunda audiencia es un conflicto frecuente en Nunkiní y aunque se resolvió por medio de la reparación del daño, esto no se reduce sólo a devolver lo que se tomó o reparar una cerca sin más. Creer que es así, significaría reducir el universo social que representa la comunidad indígena y desconocer la práctica jurídica inmersa en un sistema de normas con la consecuente resolución de los problemas que se presentan en la vida diaria y que son muestra de cómo conciben su organización social (Esparza, 2013:79). En esta reseña, decir la verdad y reconocer la culpa fue el primer paso para poder llegar al acuerdo que se tomó y resolver el conflicto. Buscar la verdad es el medio que permite entender las causas que llevan a una persona a quebrantar el orden, asumir la responsabilidad de la falta frente a la parte acusadora es el camino para la conciliación y la reparación del daño.

En una ocasión, uno de los *jmeeno'ob* de Nunkiní comentó que durante las curaciones pregunta a sus “pacientes” si saben o tienen alguna idea del porqué enfermaron. Ellos le responden que “no lo saben” aunque sí conozcan el origen o la causa y cuando esto sucede, el especialista ritual les recuerda que “si no dicen la verdad y lo aceptan que algo no hicieron pues no se pueden curar, sólo si lo dicen y reconocen su culpa se quedan sanos”. Podemos ver cómo decir “la verdad y reconocer la culpa” son conductas que no sólo están presentes en todos los ámbitos de la vida de los pobladores, sino que son las vías por medio de las cuales la salud y las relaciones vecinales o familiares se restablecen.

Esta descripción deja ver que no todas las audiencias son fluidas y sin contratiempos y que los involucrados no siempre están dispuestos a llegar a un convenio. Al final, fueron ellos mismos quienes decidieron llegar a un acuerdo y establecieron el tipo de solución, no sin antes escuchar la opinión del juez y los consejos de éste.

Nuevamente, esta autoridad subrayó la importancia de la verdad y el respeto para poder llegar a cualquier tipo de acuerdo y cómo, ambos, permean todas las relaciones que se establecen al interior de la familia y la comunidad. Recordó a los involucrados la importancia de mantener buenas relaciones con sus vecinos pues en momentos críticos son ellos quienes pueden brindar la ayuda necesaria.

A diferencia de la audiencia anterior, en esta ocasión el juez les permitió “desahogarse” y luego expuso su punto de vista para, finalmente, reflexionar con ellos y llegar a un acuerdo con la condición de que éste fuera “de corazón”, es decir, que ambas partes estuvieran conformes y convencidos con el veredicto pues de esta manera se evita “guardar coraje y resentimientos”. Para esta autoridad, es importante que los problemas se solucionen sin que permanezcan inconformidades y todos queden satisfechos con los resultados, pues la única forma de restaurar el equilibrio del pueblo y las relaciones que se vulneran como resultado de un conflicto, es por medio de la conformidad y el perdón. Durante las sesiones de “retroalimentación” y traducción que tuve con el juez, me señaló, nuevamente, la importancia del respeto en todos los aspectos de la vida, señalando como ejemplo los castigos que los “dueños” han impuesto a aquellos que toman algo del monte “sin pedir permiso”. Dijo “el respeto debe estar en todos lados, en el monte, en la iglesia, en todo el pueblo, no hay respeto hay su castigo, esos que no piden permiso para cazar se enferman”.

### AUDIENCIA 3. DIFAMACIÓN

Una señora y su hija acudieron al juzgado para denunciar por difamación a un vecino quien las ofendió verbalmente al encontrarse en estado de ebriedad. La denuncia se presentó en mayo del año 2014.

El día de la audiencia le expresaron al juez que el acusado, estando borracho, las “insultó y levantó falsos”. Recalaron que no era la primera vez que esto sucedía, pues “es la segunda vez que ese señor se pone borracho nos insulta y nos dice que metemos hombres en nuestra casa y les cobramos, nos dice que somos putas”. Ambas señalaron que no estaban dispuestas a seguir “soportando los insultos de ese hombre porque son ofensivos y mi hija tiene su esposo”.

Por su lado, el acusado no negó las acusaciones y comenzó a hablar de cosas que no se relacionaban con el motivo de la demanda. Las denunciantes intervinieron nuevamente y le explicaron al juez que, ambas, eran alérgicas al alcohol y por lo tanto no podían ingerir ningún tipo de bebida embriagante. Alegaron también que, ellas no vivían solas y tenían testigos para comprobar que las acusaciones eran falsas.

El juez le preguntó a la parte acusadora si tenían alguna propuesta para llegar a un acuerdo con el acusado. Ellas le indicaron que levantarían el acta pues no estaban dispuestas a dejar que las ofensas continuaran. En ese momento el acusado comenzó a llorar diciendo que su esposa lo había abandonado para marcharse con su amante y que por esa razón “estaba tomando todos los días”.

Una de las mujeres que lo acusaba le dijo “yo pensé que tu esposa se había ido con tus suegros”, el acusado respondió que eso decía él para que “los del pueblo no se burlen de mí, pero ya me abandonó”. Enseguida el juez preguntó nuevamente a las mujeres si querían levantar la denuncia. Ellas le respondieron que no y el acusado nuevamente les pidió una disculpa.

Ante esta situación el juez le comunicó que no levantaría un acta, y que sólo quedaría asentada una “advertencia” pues el acusado no tenía antecedentes y sabía que no era un “hombre pleitista”. A modo de consejo, le

señaló al acusado que esa no era la manera correcta de comportarse y que nada justificaba la falta de respeto. Así le dijo el juez:

“No está bien eso que haces. Yo te conozco y lo sé que no eres borracho y no te metes con nadie. Yo te entiendo que estás pasando un momento feo, pero no está bien desquitarse con los demás. Esas señoras no tienen la culpa de nada. Mira, si tú lo quieres puedes venir a conversar conmigo y lo tratamos el problema, o puedes ir con el padre de la iglesia y que te dé consejo. Si lo quieres poner tu denuncia contra tu esposa lo ponemos, yo te voy a apoyar. Pero ya no lo vuelvas a hacer eso de emborracharse, vas a causar un problema. Imagínate que su esposo de la señora venga y te reclame o te pegue, hasta en la cárcel puede ir, y es tu culpa no de él. Eso hace el alcohol, puros problemas da. No, señor, hay que respetar a todos” (Don Aurelio, audiencia realizada en Nunikiní, 2014).

Cuando el juez terminó de hablar, el inculcado pidió perdón nuevamente a la parte acusadora y éstas le dijeron que lamentaban mucho su situación. No se levantó un acta, sólo se registró una “advertencia” en una libreta de registros. Todos se retiraron del juzgado. La audiencia se realizó en maya y duró cerca de una hora.

En esta audiencia pudo constatarse cómo el juez, nuevamente, enfatiza en la importancia del respeto. También puede observarse la trascendencia que tiene para estas dos mujeres la difamación y el hecho de que un vecino levante falso testimonio y con esto ponga en entredicho la reputación del otro. Hablar de otras personas sin fundamento alguno es algo que en Nunikiní no es “bien visto” pues a decir de algunos pobladores “nadie tiene porqué hablar mal de nadie, ese no es el ejemplo que nos dieron nuestros papás y San Diego. El santito nunca habló mal de nadie, sólo ayudaba a las personas y eso debemos hacer nosotros”.

Otra de las situaciones a destacar es el hecho de que tanto el juez como los involucrados en la denuncia conocían sus historias de vida. Eso motivó a la parte acusadora a no levantar el acta y el juez estuvo de acuerdo con ellas. Conocer la situación por la que estaba pasando el acusado y el hecho de no tener antecedentes evitó que se levantara un acta.

El juez no sólo apoyó la decisión de las denunciantes, también puso en juego su criterio para no levantar el acta y en este caso, lo hizo confiando en que no habría consecuencias negativas. Aunque las actas no representan un

antecedente penal para el acusado sí “es una marca en sus antecedentes, queda marcado”. Por otro lado, se observa la confianza que tuvo el acusado al declarar que había sido abandonado por su esposa y la preocupación tanto del juez como de las demandantes por su situación.

La labor del juez no se restringe al proceso judicial, se extiende más allá de éste como se ha visto a lo largo de estas tres audiencias. Brindar apoyo a quienes se lo solicitan, fungir como testigo y visitador son atribuciones que no le corresponderían según los estatutos de ley, pero en la práctica, el juez es un vecino más de la comunidad, establece relaciones sociales con el resto de la población, conoce la dinámica y la “costumbre”, comparte creencias con ellos y eso le permite tener la capacidad y habilidad para llegar a acuerdos durante las audiencias. Al igual que los *jmeeno’ob*, es un especialista y su palabra tiene peso, respaldado por el respeto y la confianza hacia él por parte del pueblo como su “representante” ante la justicia de los hombres.

#### AUDIENCIA 4. ACCIDENTE Y LESIONES

Esta cuarta y última reseña refiere un accidente ocasionado por un joven que manejaba un triciclo y atropelló a dos menores de edad. Esta audiencia se realizó en septiembre de 2015 en lengua maya.

La madre de dos menores y un joven de 19 años acompañado de sus padres acudieron al juzgado para informarle al juez que había ocurrido un accidente cuando el joven de 19 años perdió el control de su triciclo y atropelló a dos menores que se encontraban jugando en la puerta de su casa.

En esa ocasión, esas personas llegaron al juzgado a informarle al juez que el joven que ocasionó el accidente se había comprometido a pagar los daños ocasionados y las lesiones de los dos menores. Las víctimas y el responsable del incidente presentaron heridas en las piernas y brazos. El hecho se registró unos minutos antes de que los involucrados llegaran al juzgado.

Después de informarle al juez, todos acudieron a la clínica del pueblo para que el médico los revisara y como no se encontraba se trasladaron a

Calkiní, cabecera municipal en donde fueron atendidos y posteriormente regresaron al Juzgado de Conciliación para reportarle al juez lo sucedido. Una vez reunidos el juez les pidió que le narraran los hechos. El joven que ocasionó el accidente le informó al juez que iba en su triciclo y en el camino había una piedra, al esquivarla perdió el control y no pudo evitar atropellar a los niños.

Los padres del causante del incidente explicaron al juez que ellos se encargarían de todos los gastos que pudieran ocasionarse por el accidente. La madre de los menores testificó a favor del muchacho pues “no fue su culpa, yo lo vi cómo fue todo y pasó muy rápido y no pude agarrar a mis hijos”. La madre de los niños era una mujer soltera y el único sustento de su familia. Cuidar a sus hijos implicaba dejar de trabajar por lo que los padres del joven del triciclo acordaron ayudarla económicamente mientras ella cuidaba la salud de sus hijos. El juez les dijo que estaba de acuerdo con todo y expresó su satisfacción al ver que ambas partes habían llegado a un arreglo o *k'aaxt'aan*, sobre todo que el causante del accidente y sus padres no huyeran y se responsabilizaran de los gastos. Enfatizó en los lazos de solidaridad y ayuda mutua que debe existir entre los pobladores, así como la importancia de la responsabilidad:

“Me da mucho gusto saber que eres un muchacho responsable y que tus padres te lo enseñaron. Eso es muy bueno, por eso no hay acta ni nada. Les doy las gracias porque vinieron en el juzgado y me lo explicaron que pasó. Yo los conozco a todos y sé que van a cumplir su palabra porque ya está amarrada la palabra (*k'aaxt'aan*). Es bueno que se ayuden entre ustedes, así lo deben de hacer todos. Ustedes ayudan a la mamá de los niños porque si ella no trabaja pues no comen y aunque es accidente ustedes se están haciendo responsables. La responsabilidad es buena, ojala que todos en el pueblo fueran responsables, ¡mare! Nada de problemas entonces, pero ustedes dan el ejemplo así. Así lo deben enseñar los padres a sus hijos, que sean responsables. A la señora también le agradezco que entendió que es accidente y no está abusando pidiendo dinero, es buen ejemplo también. Yo lo espero así que los niños sanen y el muchacho también” (Don Aurelio, audiencia realizada en Nunkiní, 2015).

Después del discurso del juez, todos se dieron la mano y se retiraron del juzgado. La siguiente semana, la madre de los niños atropellados le informó al juez que sus hijos estaban bien y que “los señores me ayudaron con dinero, muy agradecida estoy”.

De este caso, que no fue una audiencia formal, se pueden destacar varios aspectos. El primero de ellos es la disposición que todos los involucrados tuvieron para resolver la situación. Acudieron al médico de inmediato no sin antes avisar al juez de lo sucedido. La disposición por reparar el daño y responsabilizarse por la manutención de los niños que resultaron lesionados permitieron al juez tomar la decisión de no levantar ningún acta y mucho menos turnar el caso al Ministerio Público.

Puede advertirse que, la reparación del daño no se constriñe a pagar los gastos médicos pues se toma en consideración la situación económica de la madre de los niños lesionados y, sin que represente una obligación, los padres del causante del accidente deciden ayudarla con una cantidad de dinero. Esto nos habla de un sentido de solidaridad que, según los vecinos de Nunkiní, “todos debemos tener”, pues “nadie sabe cuándo vas a necesitar la ayuda de los demás, así que mejor todos nos ayudamos, así debe ser”.

A diferencia de las audiencias anteriores, aquí el juez felicitó a los involucrados recordándoles que la solidaridad y ayuda mutua siempre deben estar presentes entre ellos. Educar a los hijos en la responsabilidad es un deber de los padres, pues de otra manera estos “crecen sin obligaciones” y sin saber el significado de “ser responsables”.

En el mes de noviembre de 2015 se realizaron dos audiencias a puerta cerrada a solicitud de la parte acusadora. En ambas ocasiones el acusado fue la misma persona. Posterior a las audiencias, el juez me comentó lo sucedido pues consideró que ambos casos fueron “especiales” ya que fue la primera vez que enfrentó una situación como la que describiré a continuación.

La primera audiencia realizada a puerta cerrada tuvo una duración de cuatro horas. La denuncia la interpuso un matrimonio en contra de un vecino de la población quien, estando borracho, insultó y golpeó a una familia. El suceso ocurrió después de un baile celebrado en el pueblo con motivo de la fiesta patronal.

La parte acusadora explicó al juez que el infractor “los había estado fastidiando toda la noche” además de “burlarse de San Dieguito y de sus milagros”. Según explicó el juez, en un baile ofrecido por el patrón de un

gremio, los asistentes se encontraban reunidos platicando sobre los milagros de San Diego de Alcalá. Varios de los espectadores se encontraban en estado de ebriedad, entre ellos el agresor.

Durante la conversación, el matrimonio demandante expresó en repetidas ocasiones que “no deberían emborracharse en la fiesta de San Dieguito porque no es fiesta para tomar, es fiesta para el santo” pues como mencioné el cuarto capítulo, consideran que la fiesta es un espacio dedicado al santo patrono y por tanto lo importante es celebrarlo y guardar conductas de respeto. Este comentario “molestó mucho” al acusado y a partir de ese momento intensificó sus burlas hacia el santo y sus milagros.

Cuando este matrimonio abandonó la fiesta el acusado los siguió hasta su domicilio y cuando “ya casi llegaban en su casa empezó a insultarlos y tirarles piedras y le pegó al señor en su cabeza y a la señora le dio en su espalda”. La pareja corrió hasta su casa y el “borracho” no logró alcanzarlos pues se tropezó cayendo al suelo y “se quedó tirado de lo borracho que estaba, no se levantó”. El juez comentó que, tal vez, “fue un castigo del santo” y la forma de proteger a sus devotos.

Al día siguiente acudieron al juzgado a levantar la denuncia. El juez emitió un citatorio pero el acusado no se presentó. Se redactó un segundo citatorio invitándolo a comparecer. Dos días después de la primera denuncia, se presentó ante el juez otra pareja, un “matrimonio joven” para levantar una denuncia contra el mismo sujeto que, dos días antes, había agredido al primer matrimonio.

En esta nueva denuncia, los demandantes pidieron al juez que castigara “al borracho” por haber intentado “faltarle el respeto a mi esposa, porque en el baile del gremio la estaba molestando y cuando vio que ella estaba sola la jaloteó para llevársela y abusar de ella”. El esposo demandante indicó que tenía testigos para confirmar los hechos.

El juez les explicó que primero realizarían una audiencia con los primeros demandantes y posteriormente con ellos. En esa ocasión el juez solicitó la ayuda de un policía pues el acusado simplemente no respondió los citatorios y habían de por medio dos denuncias por agresión física e intento de

violación. Fue la primera vez que esta autoridad solicitó la ayuda de la policía.<sup>189</sup> Una vez en casa del acusado, quien había sido identificado plenamente por ambas parejas demandantes, se le entregó el citatorio advirtiéndole que tendría que ir en ese momento al juzgado pues ya no le darían ningún plazo más para presentarse.

Una vez en el juzgado la parte acusadora le pidió al juez que cerrara las puertas pues “era una vergüenza que en la fiesta del santo todo el mundo se entere de las porquerías que hacen los borrachos. Todos los que vienen en la fiesta van a pensar mal de nosotros los de Nunkini”. El juez aceptó la petición. Durante la audiencia el acusado dijo no recordar nada de lo sucedido. La parte demandante pidió se levantara un acta y se enviara al Ministerio Público.

El juez le explicó al acusado lo que le sucedería pues ya tenía otra denuncia en su contra y “cuando termine con estas personas te quedas porque sigue otra audiencia con las otras personas que te acusan y tienen testigos”. Se levantó el acta y se le explicó al acusado las consecuencias de su comportamiento.

Una vez firmadas las actas los primeros demandantes salieron y enseguida entraron los siguientes. Nuevamente la audiencia se realizó a puerta cerrada a petición de la parte acusadora pues el motivo de la demanda “era delicado y da vergüenza que todos sepan esas cosas, sobre todo porque a mi esposa la faltaron al respeto”.

Nuevamente, el juez le explicó al acusado el motivo de la denuncia señalándole la gravedad de sus actos. Los demandantes solicitaron se turnara la demanda al Ministerio Público pues consideraron que “lo que ese señor hizo es grave, se lo hizo a mi esposa pero así como es borracho se lo va a hacer a una niña y quien sabe que más cosas va a hacer”. Los testigos avalaron y respaldaron las acusaciones señalando que, el acusado era una persona conflictiva y no era la primera vez que trataba de abusar de las mujeres.

---

<sup>189</sup> Al inicio del capítulo señalé que el juez, en ocasiones, “amenaza” a los inculpados con “llamar a la policía” o turnar su caso al Ministerio Público con el fin de hacerles saber que “la cosa es seria”. A esta dinámica de persuasión, María Teresa Sierra (1994) la llama “movimiento de péndulo” e indica que es propio de los procesos conciliatorios, pues de la persuasión a la amenaza de llevar el caso a la “ley de afuera” o usar la fuerza policiaca para hacer que alguien “entre en razón” (Sierra, 1994:34). A diferencia de los casos anteriores, en esta ocasión, sí turnó el hecho al Ministerio Público.

Según comentó el juez, el inculpado argumentó lo mismo que en la audiencia anterior y durante los dos procesos se mostró agresivo y continuó burlándose de “nuestro santo patrono y sus milagros y de toda la gente que cree en él. Como quien dice, ofendió a todo el pueblo porque todos creemos en él”. Esta autoridad intentó señalarle al infractor los problemas que causa el consumo excesivo de alcohol y el respeto que debe ofrecerle a cada uno de los habitantes del pueblo, sobre todo a las mujeres.

Le señaló que intentar abusar de una mujer es un delito penado por la ley y que en esa ocasión sí lo turnaría al Ministerio Público. Ante la actitud negligente del acusado y su nulo deseo de escuchar las palabras del juez, este procedió a levantar el acta indicándole a la pareja demandante que acudieran junto con los otros querellantes al Ministerio Público a interponer la denuncia. La parte acusadora le pidió al juez que los acompañara y éste aceptó.

El juez señaló que le había llamado mucho la atención dos cosas, la primera fue que ambas parejas solicitaran turnar la demanda al Ministerio Público, pues, la mayoría de las veces prefieren que todo se arregle en el juzgado y la segunda fue el hecho de solicitar que las audiencias se realizaran a puerta cerrada pues siempre se llevaban a cabo con las puertas abiertas y la gente “siempre respeta, porque si ven personas en el juzgado no se meten y tampoco se paran cerca para que oigan todo, nada de eso”.

Para esta autoridad, el que ambos delitos se cometieran durante la fiesta patronal fue una de las razones por las que se hizo esta solicitud y es también lo que los motivó a realizar una demanda ante el Ministerio Público. Explicó que el consumo excesivo de alcohol provoca todo tipo de desavenencias y la principal es la pérdida de respeto hacia los demás. Enfatizó también que se deben respetar las costumbres del pueblo y eso es justamente lo que trata de recordarle a todos aquellos que llegan al juzgado, aun cuando no siempre resulta fácil hacerlo:

“Yo lo pienso así que como todo sucedió en la fiesta del santo, pues eso los molestó más y lo demandaron en el Ministerio Público. Aquí la gente es muy creyente, no hay protestantes, puros católicos somos y todos respetamos a San Dieguito. Ese hombre se burló de él. Yo soy autoridad y no está bien que yo meta mis creencias pero no está bien burlarse de la creencia. El santito sí hace milagros, hay muchos testigos de su poder.

Si vas en su fiesta pues no tomes hasta quedar borracho, eso no está bien. Eso que pasó es ejemplo de lo que te hace el alcohol cuando tomas mucho. Le faltó el respeto a esa señora, es muy grave querer abusar de una mujer, no señor. Eso merece su castigo, yo creo que hasta doble castigo, el de la ley y el del santo. Cuando menos te lo esperes algo le va a pasar, ese es su castigo así.

Yo lo traté de aconsejar pero no hace caso, pues entonces hay que proceder, ni modo. Yo siempre lo trato de arreglar el problema, que se queden contentos todos, que se den la mano cuando salen del juzgado, aquí la gente trata de llevarse bien, se ayudan. No es fácil mi trabajo, hago cosas que no debo de hacer pero la gente lo pide, yo las ayudo.

Siempre se los digo así que hay que respetar a todos, darle ayuda al que lo necesite, ser responsable, cumplir tu palabra. Es la costumbre, ya desde muchos años antes, desde los antiguos esa era la costumbre, eso que dice la ley no es nuevo, desde antes ya hay eso. Si no lo respetas a los demás no hay paz, no señor. A veces no entiendo muy bien que si puedo hacer y que no, pero yo no hago mucho caso de la ley, yo hago caso de la costumbre, así está acostumbrada la gente.

La gente lo sabe que no hay que pelearse, que hay que hacer su ofrenda a los dueños, su promesa del santo, ayudar a los demás, pedir permiso es respeto, ser trabajador, ser responsable, eso es. No lo haces hay su castigo, no haces ofrenda al dueño, te castigan con enfermedad, no cumples tu palabra de la promesa del santo, hay su castigo y te puede pasar un accidente, no cumples la ley hay su castigo. Yo no te meto en la cárcel, no cobro multa, pero la vergüenza de que todos te vean que vienes en el juzgado y tu antecedente ese es castigo. Si haces delito grave, entonces si yo me hago a un lado y te llevan en Campeche y tu castigo es la cárcel, así lo pienso yo" (Don Aurelio, entrevista realizada en Nunkiní después de una audiencia, 2015).

Al término de la plática, el juez me informó que estaba satisfecho con la manera en que se resolvieron ambas demandas. Una vez turnados los casos al Ministerio Público, se citaron a los involucrados, se realizaron las declaraciones y se detuvo al acusado y se fijó una multa. Dos meses después de que el juez me narrara los hechos, me informó que el acusado continuaba detenido y que había sufrido varios accidentes en la cárcel y que "hasta sueña con San Diego que le dice que se va a quedar en la cárcel por haberse burlado de él". El juez me comentó que esa podría ser "la justicia divina" porque "nadie se escapa de los dueños, ni del santo, porque te puedes burlar de la justicia de los hombres, pero de ellos no".

## LA NORMATIVIDAD CONCILIATORIA NUNKINIENSE

Los casos presentados a lo largo del capítulo son ejemplos de los conflictos más comunes y otros extraordinarios que se presentan en el juzgado de Nunkiní, surgidos de la convivencia y relaciones cotidianas entre los pobladores. Si bien no siempre tuve acceso a todas las audiencias, las que pude observar desde mi “sitio especial” confirmaron lo señalado en las actas del juzgado y lo que el juez había advertido sobre los “problemas de siempre”. Sin embargo, se debe tener en cuenta dos cosas, la primera es que hay situaciones o conflictos que se solucionan al interior de la familia y no trascienden los muros de la casa y la segunda es que en el juzgado no se ventilan todos los conflictos del pueblo porque la competencia del Juez de Conciliación es limitada. Por ejemplo, aquellos problemas relacionados con la tenencia de la tierra quedan fuera de su jurisdicción y corresponde al Comisario Ejidal resolverlos.

Tal como señalé en el capítulo anterior, los componentes que conforman la normatividad conciliatoria nunkiniense son el cumplimiento de la palabra, el respeto, la responsabilidad y la ayuda mutua. Para caracterizarlos tomé como base el discurso del juez actual durante las audiencias que pude observar y de los datos obtenidos en entrevistas y actas.

En ocasiones, definió el respeto como la responsabilidad para cumplir con las obligaciones y la responsabilidad como el respeto que se debe tener a la esposa y a los hijos. Explica responsabilidad como la “cualidad” de ser un hombre o mujer trabajadora, pues en la medida en que se es trabajador, se puede obtener el sustento para mantener a la familia y se demuestra cuán comprometido se está.

En este sentido, responsabilidad y respeto van de la mano y una implica la otra. En cuanto al valor de la palabra, esta sustenta las relaciones entre los pobladores y entre los hombres y las deidades (dueños y santo). Tener palabra es sinónimo de responsabilidad y también de compromiso. Faltar a lo acordado” es romper un pacto, no “tener respeto y ser irresponsable”. El valor de la palabra va más allá de los bienes materiales, porque al final, como señala esta autoridad “el hombre está hecho de su palabra, las riquezas se van pero la

palabra sigue valiendo”. Al respecto, Ella F. Quintal et al. (2010) señalan que, uno de los valores más significativos es la palabra, “la palabra de honor” porque en ella hay un compromiso implícito, y a pesar de que el uso de las actas se ha generalizado para dejar constancia de los hechos, acuerdos y compromisos, la palabra sigue valiendo más que el papel (Quintal et al., 2010:301-302).

He señalado el significado que los especialistas rituales, los habitantes de Nunikiní y el Juez de Conciliación otorgan a la noción de respeto. Si “el valor de la palabra dada” se encuentra ligada a la noción de responsabilidad, considero pertinente detenerme una vez más para abordarla, pero tomando como eje un texto que me ha permitido comprenderla desde otro ángulo y establecer algunas semejanzas con otros grupos indígenas de México.

Para esto, retomo algunas propuestas que Pedro Pitarch (2011) expone en su trabajo “Algunas dificultades en la traducción cultural de ‘responsabilidad’”. Este autor señala las dificultades de traducción de los conceptos indígenas a los europeos y viceversa, específicamente con la idea que los tzeltales tienen sobre la responsabilidad.

Como señalé, esta tesis no tiene como objetivo “traducir” conceptos, sino identificar y caracterizar el corpus normativo que guía los comportamientos y conductas de los nunkinineses así como las sanciones que se hacen efectivas cuando se quebranta la norma; considero pertinente detenerme en esta idea de responsabilidad, pues aparece en los tres sistemas normativos como una pieza clave en las relaciones de los nunkinienses con las entidades extrahumanas y entre los vecinos, así como en el mantenimiento del orden comunitario.

Pedro Pitarch (2011) señala tres dificultades para pensar en el lugar que ocupa la responsabilidad entre los tzeltales de Chiapas, y aunque se refiere sólo a los tzeltales, considera que algunos aspectos de su propuesta podrían aplicarse a otros grupos indígenas. La primera dificultad consiste en la diferencia entre el valor moral abstracto que tiende a asignarse a la responsabilidad en la ideología europea (cristiana, o su heredera racionalista), y el carácter “situacional” que posee la idea indígena de la responsabilidad (Pitarch, 2011:2).

La segunda dificultad reside en el hecho de que los tzeltales y nosotros pensamos “el campo del universo de lo que es *dado* y de lo que es *transformable* de un modo distinto” (Ibíd.:4). La tercera dificultad guarda relación con el hecho de que este grupo indígena, como muchos otros no se piensan a sí mismos propiamente como individuos (Ibíd.:6).

Para aproximarme al lugar que ocupa la “responsabilidad” entre los nunkinienses, retomaré algunos aspectos de estas tres dificultades que presenta Pitarch (2011). En este acercamiento parto de la manera en que tanto los especialistas rituales, como los ex jueces, el juez actual y los pobladores entrevistados expresan responsabilidad en lengua maya. La primera forma de nombrarla es *men ba’ax ma’alob* en donde *men* significa ocupación, hacer algo y que aparece también en la manera de nombrar la solidaridad y la reciprocidad, *ba’ax* que quiere decir qué y *ma’alob* que refiere a cosa que está bien, a una cosa bien hecha o sólo a bien. Entonces, se interpretaría como “hacer algo bueno”, “hacer lo que es bueno”

La segunda forma de nombrar a la responsabilidad es con la palabra *k’uch*, compromiso, cosa que es verdadera, infalible y cierta y también alude a obligación y culpa.<sup>190</sup> Si tomamos todos estos significados se observa que el término responsabilidad alude a cosas bien hechas, a algo que está bien, a una obligación, compromiso y también a algo que es cierto, seguro y que no falla. Ser “responsable” es pues, cumplir con las obligaciones sociales que te corresponden como miembro de un colectivo, “portarse bien” o actuar apropiadamente en determinadas situaciones. Por ejemplo, en el ámbito familiar ser responsable es: mantener a la familia, en el ámbito ritual: solicitar permiso a los “dueños” antes de alguna actividad (cacería, siembra) y entregarle parte de lo obtenido como muestra de agradecimiento; en el ámbito de la fiesta patronal: cumplir con las promesas o guardar ciertas conductas durante esta celebración y finalmente, en el Juzgado de Conciliación la responsabilidad podría entenderse como el cumplimiento de ciertos deberes y en todos los ámbitos se relaciona con el respeto y la palabra.

En este sentido, Pedro Pitarch (2011) menciona que, entre los tzeltales, la idea de responsabilidad posee un carácter situacional, en donde la moral

---

<sup>190</sup> Literalmente es “llevar cargado algo sobre la cabeza”.

indígena se preocupa por aspectos del entorno inmediato y este entorno incluye tanto a los humanos como a esas entidades extrahumanas (dueños, vientos, espíritus, almas, etc), se preocupa también por los sentimientos, los roles sociales. En la ideología europea, los valores occidentales tienden a ser trascendentes y estos principios éticos son independientes del contexto y las circunstancias en las que se desarrolla la interacción humana (Pitarch, 2011:2-3). Considero que el concepto de castigo y delito que se tiene en el derecho positivo podría ser un ejemplo de estas diferencias, la reparación del daño en las comunidades indígenas sería otro ejemplo. Por ejemplo, en Occidente el concepto de castigo está tipificado, es decir, a cada delito le corresponde un tipo de sanción y no hay manera de negociarlo. El castigo se aplica sin importar si el infractor está consciente del acto que cometió y si muestra arrepentimiento. La reparación del daño es una acción no contemplada en la justicia occidental, mientras que en las comunidades indígenas mexicanas, reparar el daño es una forma de resarcir el delito cometido e incluso incluye la negociación sobre cómo la parte acusadora quiere que se pague dicho delito. La manera de responsabilizarse por el delito cometido es diferente.

Este autor, señala que la distinción que hace entre estas dos culturas o entre estos dos modos de concebir la responsabilidad, equivaldría a la distinción que Ruth Benedict (1963) hizo en su obra “El crisantemo y la espada” entre “Culturas de culpa” y “culturas de vergüenza”. En la primera se inculcan estándares absolutos de moralidad y que son percibidos como naturales y en la segunda, la cultura depende de las sanciones externas para un buen comportamiento (Citada en Pitarch, 2011:3).

En la “cultura de vergüenza”, ésta es la reacción o el resultado de la percepción de los demás, es decir, es resultado de una moral situacional. Tanto los tzeltales como otros grupos indígenas de México pertenecen, según plantea Pitarch (2011) a una cultura de “vergüenza”. A lo largo de los capítulos de esta tesis se mencionó que, el castigo va ligado a la enfermedad y a la vergüenza.

La segunda dificultad que señala Pedro Pitarch (2011) pertenece al campo de “lo que es *dado* y lo que es *transformable*”. Indica que, para nosotros, la idea de respeto es innata, es común a los seres humanos y por el

hecho de serlo, merecen respeto, mientras que para los tzeltales lo innato son las relaciones sociales y lo que es responsabilidad de los humanos es el respeto que resulta de esas relaciones (Pitarch, 2011:6). Para los indígenas, “las relaciones sociales están dirigidas a producir respeto, y no el respeto a permitir normas sociales” (Ibíd.). Un ejemplo de esto la manera en la que los tzeltales traducen derecho como respeto y en como lo más importante para ellos no es hacer justicia, sino el respeto (Ibíd.).

En el caso de los nunkinienses, el respeto se gana con las acciones, se construye a lo largo de la vida y se pierde cuando se quebranta alguna norma. Las relaciones sociales entre hombres y “dueños” y entre pobladores están, como entre los tzeltales, dirigidas a producir respeto.

La tercera dificultad que señalada por este autor guarda relación con el hecho de que los tzeltales no se piensan a sí mismos propiamente como individuos y también con la idea de persona. Los tzeltales poseen varias almas, los nunkinienses no, pero ambos conciben la vida como una incesante negociación con otros seres o intencionalidades de las cuales depende la vida personal. La responsabilidad recae directamente en el individuo y no la comparte con otras almas como sucede con los tzeltales (Pitarch, 2011:6-7).

Tanto tzeltales como nunkinienses privilegian la calidad con la que hacen las cosas, ejecutan sus actos y hacen ofrendas. La conducta, la manera de conducirse y comportarse al momento de realizar alguna acción es importante. No en vano los *jmeeno'ob*, los ex jueces y el Juez de Conciliación actual, advirtieron que todo se “debe hacer de buena gana”, “con alegría”, “con respeto”.

En el campo de la lingüística, Briceño y Lewin (2015) señalan que la ley, la justicia y en general el campo semántico de “lo legal” se construye a partir del discurso, de la verbalización, del diálogo, el *tsikbal* en maya, a través de la palabra: el *t'aan*. Sobre la importancia y los significados de la palabra *t'aan*, en su texto “El mundo jurídico de los antiguos mayas”, Carlos Brokmann (2010) señala que el análisis lingüístico de la concepción maya acerca del orden social y sus estructuras jurídicas ilustran algunos de estos rasgos. Para realizar este acercamiento, el autor consulta varios documentos coloniales, entre ellos el Calepino de Motul y realiza una búsqueda de los términos más comúnmente

utilizados para referirse a la justicia. *Than*, señala, es traducida en el Calepino de Motul como causa, razón, fuerza, poder, duración, lo que está bien y lo que es correcto (Brokmann, 2010:3-6). Esto pudo llevar a investigadores como Roys (1967, citado en Brokmann) a traducir *than* como ley. Pero *than* tiene otras acepciones como ordenanza, y en *el Chilam Balam de Chumayel* se asocia con profecía. Otras fuentes, indica Brokmann (2010), refieren a *almah than* y *albil than* como algo que debe ser acatado; ley, mandato, precepto o mandamiento. Así, para los mayas la ley era un mandato que tenía que cumplirse y en ocasiones esto estaba ligado a un designio divino. Sin embargo, indica el autor, a diferencia de la idea de la ley como un orden superior que debía ser obedecida sólo en función del esquema social y la autoridad, las nociones mayas en relación con la conducta individual y sus parámetros se enlazan con aspectos éticos. El vocablo justicia aparece citado en español dentro de frases mayas, lo que sugiere la existencia de conceptos más específicos y definidos para referirse a lo que en Occidente llamamos justicia (Brokmann, 2010:4). *Tah tohol* podía traducirse como justo, derecho, pero entendido como virtuoso, bueno y correcto. De esta manera, la etimología de *than* y sus derivaciones sugieren una separación casi absoluta entre el plano de la ley, una instrucción de un superior político que debía ser obedecida y el plano de la justicia, relacionado con una conducta ideal del individuo. En este concepto de justicia y orden, la reciprocidad presenta el cimiento de la concepción de la justicia y el papel de las sanciones para preservar el orden, en donde el discurso maya planteaba que el orden se concebía como un ciclo eterno de intercambios recíprocos. El concepto de justicia entre los mayas no sólo abarcó la resolución del conflicto comunitario, sino que diversas fuentes, remiten a un problema de conciencia individual (Brokmann, 2010:5).

En la Península de Yucatán los acuerdos, convenios y demás que tienen que ver con compromisos de una persona con otra se realizan a través de este diálogo que se ritualiza y, por lo tanto, se torna en un lenguaje especial (Briceño y Lewin, 2016). Es bajo estas condiciones que se construyen términos que, en español, podrían traducirse como acuerdos, pero que en el sentido maya involucran componentes culturales, personales, comunales y hasta históricos e identitarios (Ibíd.). Por ejemplo, el actual juez al referirse a un

compromiso adquirido, “amarrado” como el de los padres que se comprometen a pagar los gastos de los menores lesionados, usa la palabra *k’axt’aan* cuyo significado en español sería “amarrar la palabra”, refiriéndose a lo comprometido, a un acuerdo que asegura que se va a cumplir el compromiso.

El término *jets’ t’aan* que se traduce como “asentar la palabra” refiere a dos aspectos, el primero es el acuerdo que se toma durante un proceso conciliatorio y al acta. La diferencia con el término anterior es que ésta última se usa para referirse al acuerdo como algo que se va hacer, y la primera es algo que ya está hecho. Finalmente, para señalar que la audiencia concluyó el juez usa el término *ets t’aan* y que en español significa “sembrar la palabra”, indica el final del proceso, la palabra se “sembró” y se espera que el fruto de ésta sea el cumplimiento del acuerdo.

Esto, como señalan Briceño y Lewin (2015) es un ejemplo de cómo el ejercicio de lo legal pasa por el discurso verbalizado, por el uso comunitario y ritual que implica el acto mismo de hacer justicia. Una vez que los acuerdos “se asientan” en la memoria colectiva, estos se vuelven derecho y obligación (Ibíd.). Así es como se construye lo legal a partir de la “palabra dicha”.<sup>191</sup> En los capítulos tres y cinco, el especialista ritual y los ex jueces de conciliación hicieron énfasis en que “la palabra es legal” señalando que, lo que se “dice se tiene que cumplir” pues esa es una forma de respeto y responsabilidad para con los “dueños”, el santo, los familiares y vecinos.

Invocar a “la costumbre” es algo que está presente en las audiencias porque, en palabras del juez, “es lo que conocemos, eso nos enseñaron que así lo dice la costumbre, que así se hacía antes, que eso es lo que se debe hacer. Los del pueblo no conocen las leyes, ni yo las conozco todas, solo algunas”. Ahora bien, esto no significa que siempre ocurra de esta manera. Lo observado indica que podría ser así la mayoría de las veces. Hay casos en los que el juez ha usado términos legales y ha “amenazado” al acusado con llamar a la policía y lo ha hecho con la intención de que éste, “entienda que no es juego” y que los delitos tienen consecuencias.

---

<sup>191</sup> Duch (1998) señala que los seres humanos se ubican en la realidad “apalabrándola”, nombrándola, explicándola y transformándola a través de las palabras.

En cuanto a las audiencias, éstas son la expresión del proceso conciliatorio y en ellas podemos observar la manera en la que se realiza la reparación del daño y los procedimientos para llegar a un acuerdo. Como apunta Eva Esparza (2013), las audiencias manifiestan la práctica jurídica propia del juez conciliador y su concepción personal del “deber ser” en Nunkiní, así como la manera en la que hace uso o no de lo establecido por la legislación estatal (Esparza, 2013:87). Cada audiencia representó la ocasión única para “explicitar, recrear y rememorar los criterios jurídicos que rigen los principios y las leyes comunitarias cuya filosofía se apoya en la búsqueda de un acuerdo entre las partes” (Figuerola, 2010: 402). Son también actos singulares en los que se puede dar origen a “nuevas e imperceptibles modificaciones” en cuanto a la manera de llegar a acuerdos (Figuerola, 2010:403).

Para el actual Juez de Conciliación de Nunkiní, al igual que sus predecesores, el castigo es sinónimo de vergüenza. Si bien las audiencias no son públicas, la dimensión social que estas poseen las dota de un “poder temible de persuasión” pues, “la ventilación de asuntos privados” provoca “una rápida especulación que recorrerá la comunidad entera” (Figuerola, 2010:402). Hacer público un problema, pero sobre todo exponer al acusado y señalarlo como tal es ejemplificar lo que no se debe ser y lo que no se debe hacer, por lo tanto se evidencia lo que sale de la norma y al que no sigue “la costumbre del pueblo”. Para este juez, este “castigo” pesa más que una multa. Sin embargo, la cárcel es vista como la peor sanción. Podría decirse que las tensiones sociales provocan que el inculpado “sienta vergüenza”, vista como resultado de la construcción del “deber ser” roto, quebrantado, convirtiendo al infractor en una persona que se sale “de la costumbre”, “del camino de la verdad”, el respeto, la responsabilidad, la ayuda mutua, la reciprocidad y la justicia.

El pago de multas no se aplica en este juzgado y tampoco es “bien visto” por la comunidad. Pagar “no resuelve el problema”, apunta el actual juez. La cárcel, es un castigo que esta autoridad considera como una sanción inapropiada pues “todos lo pagan, el culpable no repara nada si lo encarcelan y su familia se queda sin sustento, sin quien los mantenga y hay veces que eres inocente y te meten en la cárcel”.

La manera en la que el actual juez resuelve ciertos problemas apelando a la costumbre y tomando como principios guía la responsabilidad, el respeto, el valor de la palabra y la ayuda mutua expresa no sólo la “costumbre” sino una forma de conciliar, de ejercer autoridad, de reparar el daño y llegar a acuerdos que se pueden atribuir a la concepción que los pobladores de esta comunidad tienen sobre la justicia.

Finalmente, los componentes normativos que el Juez de Conciliación menciona en sus discurso: la responsabilidad, el valor de la palabra, el respeto y la ayuda mutua no es privativo de éste ámbito, estas nociones que conforman lo que yo llamo normatividad conciliatoria maya nunkiniense también cimientan la base de la normatividad ritual y la festiva-patronal, indicando que estos *corpus* no pueden concebirse apartados, como tampoco puede comprenderse la relación que existe con los dueños del monte y el santo patrono como dos universos diferentes. Todas y cada uno de las esferas de la vida nunkiniense se entrelazan, se complementan, se relacionan.

Los componentes de estos tres sistemas normativos no sólo se encuentran presentes en estos ámbitos, también están en la esfera familiar y se observan en las relaciones vecinales, esto es, en la vida cotidiana. Presentarlos de forma separada obedece a un criterio metodológico que me permite explicar y demostrar por medio de los datos etnográficos varios hechos, el primero es que el campo de lo normativo no se ciñe únicamente al Derecho Positivo; el segundo es subrayar que estos sistemas normativos son parte fundamental de la costumbre y no pueden entenderse sin hacer referencia a ésta; el tercer hecho es que estos sistemas no pueden entenderse por separado, ya que para los mayas de Nunkiní no existe tal división. Esto es, existe un conjunto de normas que deben seguirse y aplicarse en la vida ritual, familiar y vecinal para “vivir en paz”.

## CONCLUSIONES

“Todo lo que empieza se termina, así es la vida. Claro, mientras sigues vivo pues hay que seguir haciendo cosas. Tu trabajo es explicar, eso estudiaste en la Antropología, pero acuérdate, nada está acabo, todo cambia y los demás no siempre lo van a entender eso que explicas en tu tesis. Puede ser que algunos sí les gustó tu trabajo, a otros no. Te van a criticar, así pasa con todo. Cada quien tiene su modo, así es mi pensamiento. Lo pienso así que eso que haces es como una foto, adentro del marco está la foto, pero hay más después del marco, cosas que no entraron en esa foto pero existen. Así es tu tesis, lo que escribiste es sólo es una parte de la vida del pueblo. En una probada de Nunkiní”.

Don Antonio, *jmeen* de Nunkiní. Agosto de 2016.

Como señala don Antonio, “lo que escribiste es sólo una parte de la vida del pueblo”, y sí, lo presentado a lo largo de los capítulos que conforman esta tesis, es sólo una parte del ser de los nunkinienses, aquella que se relaciona con la normatividad que rige buena parte, si no es que toda, la vida de estos mayas peninsulares.

Han pasado once años desde que llegué a Nunkiní por primera vez, la misma cantidad de años desde que asistí a un ritual de agradecimiento y tuve contacto con los especialistas rituales. Once años también de mi primera fiesta patronal, la quema del Caballero de Fuego y de mis primeros intentos por comprender la dinámica de la vida religiosa, social y política de esta población.

Al día de hoy, sigo cuestionándome muchos aspectos de la vida de los mayas de Nunkiní. El tema de esta tesis, me permitió observar una parte de esa dinámica y me abrió otras puertas y ventanas a través de las cuales mirar. Más que “concluir” me gustaría reflexionar sobre mi propuesta, aquella que formulé partiendo de los datos etnográficos.

A través de los capítulos de esta tesis se presentaron a los actores con quienes dialogué y, con quienes construí esta tesis. Mi enfoque en la normatividad maya nunkiniense buscó dar paso a los voces de los vecinos de Nunkiní con quienes he convivido a lo largo de once años, los *jmeeno'ob*, los Jueces de Conciliación, hombres, mujeres, adultos, jóvenes, ancianos y niños. Todos ellos dedicados a diversas labores y con diversos puntos de vista. Durante mi trabajo doctoral y mis estancias en campo compartí lo escrito con algunos de ellos y con otros lo escribí. Esta investigación se nutre de mi

perspectiva sobre la normatividad maya nunkiniense y de la perspectiva de los propios habitantes del lugar, especialmente de la de los especialistas rituales y los Jueces de Conciliación. Estas, en conjunto, me permitieron afirmar que “todo tiene su ley” y existen diferentes ámbitos en el que podemos encontrar sistemas normativos que se relacionan y complementan.

## LA NORMATIVIDAD MAYA NUNKINIENSE: UNA PROPUESTA

Desde que llegué a Nunkiní, pude observar que para los pobladores la vida es una constante negociación en la que se ponen en juego relaciones familiares, vecinales, así como afectos, deseos, peticiones, entregas y en la que cada día se pone a prueba el deber ser, las responsabilidades, los intercambios y el cumplimiento de las obligaciones, con el constante recuerdo de haber sido un pueblo castigado y marcado por divisiones y actos violentos. Todo acto, toda conducta va signada por una serie de prescripciones que indican lo que se debe hacer y lo que no, así como las consecuencias por no cumplirlas.

Estas prescripciones que indican lo que se debe hacer así como las conductas que deben seguirse para establecer relaciones armónicas entre los nunkinienses y las entidades sagradas y entre los mismos vecinos pude observarlas, en tres esferas de la vida de esta población. La primera esfera o ámbito era el ritual, la segunda era la de la fiesta patronal y la tercera correspondía al Juzgado de Conciliación. No en vano los pobladores me señalaron en incontables ocasiones y situaciones que “todo tiene su ley, los dueños, el santito y los hombres”.

Con esto en mente me enfoqué, como ya lo he señalado, en estos tres ámbitos para identificar el tipo de normatividad que los caracteriza, cómo se conforma y como los especialistas rituales, los pobladores y los Jueces de Conciliación definen estos componentes.

Mi intención no gira en torno a establecer si existen tres sistemas normativos que conforman uno solo o en un sistema normativo que adquiere ciertas características según el ámbito en el que se observa. De hecho, los datos y la experiencia en campo me señalaron que no pueden pensarse

separados o como si fuera un solo *corpus* normativo, algo así como el misterio de la Santísima Trinidad (si es que la comparación es válida y pertinente), en donde uno son tres y tres son uno. Lo que a mí me interesa son dos cuestiones: la primera es caracterizar, a partir de los testimonios de los nunkinienses, los componentes que se encuentran presentes en estas tres normatividades y, la segunda, es que esta manera de aproximarme a la normatividad maya nunkiniense sirva de propuesta para abordar y comprender los sistemas normativos comunitarios de otras poblaciones.

Puedo señalar que existen cinco principios básicos que atraviesan y sustentan estas tres normatividades. Estos son: la palabra o el valor de la palabra, el respeto, la responsabilidad, el intercambio y la ayuda mutua. Las sanciones que se presentan en cada sistema, puedo mencionar tres, la enfermedad, los accidentes y la vergüenza. No pretendo señalar nuevamente como se caracterizan los componentes de cada normatividad, ni establecer una discusión teórica al respecto, pues esto lo he hecho a lo largo de los capítulos, quiero solamente destacar sus principales características.

**El valor de la palabra (*t'aan*).** Es el valor que se le otorga a las promesas hechas a los dueños y al santo así como el peso que tiene la palabra del *Jmeen* al momento de realizar rituales y curaciones y la del Juez Conciliador durante las audiencias. Por medio de la palabra se establecen compromisos, se “amarran” acuerdos (*k'axt'aan, jets' t'aan, ets t'aan*) sin ellas no se llega a nada. La palabra es lo “más valioso que tiene el hombre”, señalaron los *jmeeno'ob*, los jueces y los pobladores. La vida se vive “apalabrándola”.

El **respeto (*Chin pol, tsik*)** puede entenderse como aquella actitud que permite establecer relaciones armónicas con los dueños, el santo y las personas. Este se gana a través de las acciones y se otorga a aquellos que han demostrado ser “buenas personas” a lo largo de su vida, pero también se otorga a las autoridades y las entidades sagradas. El respeto se demuestra por medio de palabras y acciones.

La **responsabilidad (*meen baax ma'alob*)** implica cumplimiento y respeto. Una persona responsable es aquella que ayuda a los demás, “tiene palabra” y cumple con sus obligaciones, ya sea como padre/madre de familia

en el mantenimiento y educación de los hijos, como milpero realizando los rituales correspondientes, como devoto de San Diego ofrendándole rezos, etc.

El **k'eex** o intercambio. La vida del maya nunkiniense, como la de muchos, es un constante intercambio, se intercambia con la familia, con los vecinos, con los dueños del monte y con el santo. Este principio básico de reciprocidad o *k'eex* sustenta muchas de las relaciones que los pobladores entablan a lo largo de sus vidas. Dar una cosa a cambio de otra no es tan simple.

Tanto en el ámbito ritual como en el de la fiesta patronal se intercambia con entidades sagradas, por lo tanto lo que se entrega y la manera en la que se ofrenda no es tan sencilla. En el primer ámbito, la mayoría de las veces, se necesita de un especialista ritual que medie la entrega, no así en el segundo ámbito, pues las peticiones al santo se hacen de manera personal e individual. En ambos casos, las ofrendas no son simples entregas. Estas van acompañadas de palabras, respeto, responsabilidad y ayuda mutua.

La lógica de reciprocidad que identifiqué en el Juzgado de Conciliación es diferente, pues aquí no hay ofrendas pero si puede darse alguna promesa en determinadas situaciones. Puede darse el caso de que algún infractor haya cometido la falta debido a ciertas circunstancias que lo orillaron a que, por primera vez, cometiera una falta y arrepentido pida perdón y solicite que no le levanten el acta correspondiente, dando su palabra de no volver a cometer dicho delito. La parte acusadora puede o no aceptar, y en caso de hacerlo se intercambia perdón por arrepentimiento.

La **ayuda mutua** (*antaj, meen uts, paklam antaj, múul áantajba, múul meyaj*) es el acto de ayudar a los familiares, amigos y vecinos en caso de necesitarlo, pero también alude a la eficacia e importancia del trabajo colectivo. Se intercambian trabajo y ayuda, mismos que serán devueltos si se solicita. Según doña Lupita “ayudar al prójimo sin esperar nada a cambio, si algún día necesitas ayuda seguramente que alguien te va a ayudar, a veces sin pedirlo. Así es la vida, siempre hay que ayudar”.

En la esfera de las sanciones, estas se relacionan con la enfermedad, los accidentes y la vergüenza. Las infracciones en el ámbito ritual causan

enfermedades (***macha'an***) que afectan la parte física y el espíritu del incumplido. En el ámbito de la fiesta patronal “el castigo del santo” se refleja en **accidentes** y, en ocasiones, en alguna enfermedad como fue el caso de la epidemia de viruela o incluso se castiga con la muerte. Podría decirse que estas sanciones tienen un carácter sagrado y ponen de manifiesto el carácter dual de los dueños y el santo. Lo que observé es que desde el punto de vista del colectivo, esa atribución que tienen las entidades sagradas de castigar, no es “malo”, es todo lo contrario, pues esos castigos van siempre encaminados a aquellas personas que han transgredido esos códigos de conducta. La enfermedad como castigo, es también una forma de control social desde el ámbito de lo sagrado, lo que demuestra que lo sagrado sigue teniendo un peso importante a la hora de marcar las pautas de comportamiento.

En el ámbito conciliatorio el castigo no existe como tal pues el juez no tiene la autoridad para aplicarlos. Aquí, según los Jueces de Conciliación, el castigo sería la vergüenza, ese sentimiento que provoca el quebrantamiento de las normas. Exponer al colectivo, hacer evidente la falta cometida, provoca **vergüenza (*su'ulaken, su'utsil, ch'a'subtal*)**. Pero ésta también se encuentra en los otros dos ámbitos, ya sea que se haga pública o no la falta, a nivel familiar genera ese sentimiento.

**Palabra, respeto, responsabilidad, k'eex y ayuda mutua**, son los cinco principios básicos sobre los que se sustenta la normatividad de los mayas de Nunikiní. Cada uno de estos componentes se relaciona y uno sustenta al otro, permean la vida y las acciones de los pobladores, sirven de guía y son parte de la costumbre. En mi experiencia y basándome en lo observado durante once años, estos son los más importantes a nivel comunitario, son la “ley”.

En cuanto a esta cuestión de “la ley” vale la pena señalar que los pobladores constantemente me decían que todo tiene una ley, después de algún tiempo y muchas preguntas aprendí que “ley” significa que algo es válido, legal y no porqué esté escrito en un papel, sino porque forma parte de la costumbre del pueblo. Es por esta razón que hago referencia a normas y no a ley. Estos aspectos los señalo hasta este momento no porque no los tuviera en cuenta, sino porque son parte de mi interpretación y propuesta final, además la

reflexión que presento ahora se acompaña de gradaciones y tonalidades que la experiencia de los años me ha dado.

Una vez identificados y caracterizados, uno podría cuestionarse ¿cómo los componentes de estos sistemas de normas se conjugan y se hacen visibles en la vida cotidiana? ¿Cómo operan en la cotidianeidad de los nunkinienses? Yo me lo cuestioné de forma inversa, es decir ¿Cómo operan en estos tres ámbitos los valores que se enseñan y aprenden en el seno familiar? Desde que llegué a Nunkiní, los pobladores mencionaban que “el santo tiene su ley”, “los dueños tienen su ley” y “los hombres tienen su ley”, también observé como al interior del hogar se mencionaba una y otra vez el respeto hacia los familiares y vecinos, la importancia de ayudarse unos a otros y el lugar que ocupan estas entidades sagradas (dueños, santo y caballero) en su vida. La parte que refiere a los valores y normas que se enseñan al interior del hogar las conocía, algunas me fueron explicadas y otras no. Había un grupo de valores que me eran familiares, pero no conocía aquellas que se explicitaban en los otros ámbitos, esas otras “leyes”.

Al mirar con otros ojos estos tres ámbitos, es decir, al ponerme esos anteojos que “buscaban normatividad”, encontré que, de cada ámbito se desprendía un conjunto de valores y normas que los caracterizaba. Se sabe que los dueños necesitan ofrendas y que hay que rezarle al santo, que se debe demostrar respeto a estas entidades sagradas, pero es hasta que se celebran estos rituales y fiestas que se socializan y se explicitan estos valores de manera colectiva. Con esto me refiero a que, durante el ritual se habla de respeto, de ofrendas, de trabajo colectivo, de *k'eex* pero la explicación de éstos no se queda en la mera enunciación, se pasa a la acción. Se demuestra el respeto con los rezos y las actitudes, el *k'eex*, la palabra y la ayuda mutua se “materializan” en las ofrendas. Decir y hacer se hacen presentes, se complementan. Y no sólo se recuerdan las obligaciones y el “deber ser”, se subrayan las consecuencias por no cumplir, por infringir la norma, la costumbre. Lo mismo sucede en el ámbito de la fiesta patronal, a través de los rezos, misas y ofrendas al santo, se “materializan” estos valores y también se recuerdan las consecuencias por no cumplir.

En el ámbito de lo conciliatorio sucede algo diferente. Aquí al igual que en los otros dos ámbitos se refuerzan aquellos valores y normas que resultan fundamentales para el mantenimiento del orden comunitario. Ahora bien, yo miré las audiencias desde otra perspectiva. Tal como señalé, aquí se habla de normas y del “deber ser”, pero se alude a ellos porque se han quebrantado. En la normatividad ritual y en la festiva-patronal se señalan para no olvidarlos, para tenerlos presentes y no necesariamente porque se violentaron, por el contrario, en estos espacios se ponen en marcha esos valores.

El Juez, en su función de conciliador y garante del orden comunitario tiene la obligación de restaurar el orden quebrantado entre los querellantes. Entonces, la audiencia sería no sólo el escenario en donde se resuelve un conflicto, sería también la sanción que se aplica al infractor. La audiencia es el resultado de una o varias acciones resultado de quebrantar la ley. Es en el desarrollo de ésta, que se evidencian las faltas cometidas, al hacerlo se “pone en vergüenza” al acusado y como ya señalé para el ámbito conciliatorio, es la vergüenza “el peor castigo que se puede recibir”. De esta manera, y visto desde esta perspectiva, la audiencia tendría una doble función, es un proceso conciliatorio y es sanción al mismo tiempo.

No habría podido establecer estas tres normatividades si no hubiera tomado en cuenta la vida cotidiana. Hacerlo de esta manera me permitió entender lo importante que son estas tres esferas y que los valores transitan de la vida cotidiana a estos tres ámbitos y viceversa y que no son un conjunto de meras abstracciones, se ponen en marcha todos los días. Abordar los sistemas normativos en la manera en que lo hice me permitió entender que, los nunkinienses no acatan de manera automática este conjunto de normas, sino que para ellos existe el acto de valorar, esto es, escoger entre diversas posibilidades de acción. Este escoger y estas acciones, están ligadas a una experiencia colectiva acumulada que conduce a valorar acciones y resolver conflictos. Este sentido, que algunos nombran como ético, se pone en marcha mediante la práctica y se concreta más en los hechos que en los discursos. Son actos poseedores de una lógica y que no se constituyen en el vacío.

La manera en la que fue planteada esta investigación me permitió desarrollar elementos de la normatividad nunkiniense que no había

considerado, tal como señalé en la introducción, y que me sirvieron como puntos de apoyo para caracterizarla. Como me señaló un *jmeen*, “lo que es *ts’iib ti’ iik*’, lo que está escrito en el aire, también vale, es nuestra palabra, la sabemos, la conocemos y lo obedecemos así, no sólo vale la ley del gobierno, no, señor”.

Ahora bien, no hay que perder de vista que esta normatividad está inserta en una realidad cambiante en la que, las nuevas generaciones no siempre están de acuerdo con lo que “dicen los viejos”. Como señaló doña Margarita, una vecina de Nunkiní de 75 años, “no todos los jóvenes creen en los dueños y en el santo, muchos sí pero hay otros que no. Algunos sí respetan las costumbre y otros, por ejemplo, si te vas en el parque ves cómo están los novios besándose y abrazándose, ya no hay respeto así, no hay”.

Nunkiní no es una sociedad alejada y aislada, por el contrario, se encuentra inserta en la modernidad, el capitalismo y la globalización. Es un pueblo vivo y paradigmático, en donde se puede observar la convivencia cotidiana de “lo antiguo” y “lo moderno”, el *jaanli* ciber es un claro ejemplo de esto. Hoy, esta normatividad es la que se encuentra presente en Nunkiní, dinámica y cambiante, adaptándose a los cambios que viven todos los días y que, como muchas normas, no siempre se acata y funciona.

Sirva lo escrito para mirar y abordar con otros ojos la esfera de la normatividad indígena y cómo en Nunkiní, esta triple relación responde a una lógica que se relaciona con el pasado, un pasado que legó la estructura de la vida comunitaria, que en algún momento de la historia se quebrantó y que, posteriormente, se retomó para lograr la estabilidad y armonía perdida, que sirve de base para la vida presente y la seguridad de un buen futuro.

No se puede pensar en los derechos indígenas si no se tienen en cuenta estas categorías de pensamiento. Lo que sucede en el Juzgado de Conciliación de Nunkiní, es una clara muestra de la flexibilidad y la dinámica que se vive en la comunidad, de cómo interactuar y apropiarse de una institución ajena, creada e impuesta desde el Estado, pero también, de cómo la vida está compuesta de múltiples esferas que se interrelacionan y se complementan. Lo ritual va de la mano con lo patronal y juntos sustentan y complementan lo conciliatorio. La palabra, el respeto, la responsabilidad, el

intercambio y la ayuda mutua se convierten en los ejes de la normatividad, esa que se basa en la costumbre y que rige la vida comunitaria, esa que no está escrita y que, muchas veces, tiene más peso que aquella que si lo está, esa en donde la palabra mantiene su valor.

Como cita don Antonio “esto es sólo una probada de Nunkiní”. En el proceso de esta investigación fueron surgiendo intereses, preguntas, curiosidades, inquietudes y algunas propuestas para estudios futuros. Pienso que hay muchas maneras de aproximarse al estudio de los sistemas normativos indígenas, esta es la manera en la que yo me enfoqué en ellos, y en parte la misma dinámica de vida de esta población me fue indicando por dónde ir. Sin temor a equivocarme, en todos los pueblos indígenas se puede encontrar normatividad, aunque esta no siempre sea “explícita” o “visible” como sucede en aquellas donde existen autoridades tradicionales y se vive en la interlegalidad. Entre las preguntas que quedan pendientes me parecen sumamente importantes las siguientes: ¿cómo ven y conciben estos sistemas normativos las nuevas generaciones?, ¿qué significado les otorgan?, ¿resultan importantes para ellos? Por otro lado, aproximarme a la lingüística me permitió conocer una parte de cómo los nunkinienses construyen el discurso legal y de lo importante que la palabra resulta para ellos. Si queremos aproximarnos a los derechos indígenas hay que tomar en cuenta la lingüística cultural, así como la manera en la que ellos construyen sus términos legales y lo que se involucra en ese construir, pero sobre todo que les permitan usarlos durante los procesos legales.

El tema de la reciprocidad es por demás fascinante, aproximarme a ella aclaró ciertas dudas pero abrió otras posibilidades. Queda pendiente abordarla de manera más amplia, como objetivo de investigación. Hacerlo permitirá conocer y entender más acerca de la lógica de intercambio de los mayas peninsulares.

Aún quedan muchos aspectos que explorar y profundizar, hacerlo de la mano de otras disciplinas permitirá enriquecer nuestras aproximaciones e interpretaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

ABUD FLORES, JOSÉ ALBERTO (1991), "Nunkiní: una lucha doble (195-1921)", en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, T. II. San Luís Potosí: Gobierno del Estado de San Luís Potosí, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Secretaría de Gobernación, pp.85-100.

ALCALÁ FERRÁEZ, CARLOS (2008), "Asistencia, Sanidad y Población en la ciudad de San Francisco de Campeche, 1812-1861". Tesis doctoral. Barcelona: Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona.

----- (2009), "Epidemias y mortalidad en la ciudad de Campeche 1821-1840", en *Demografía y poblamiento del territorio. La Nueva España y México, siglos XVI-XIX*, Chantal Cramussel (ed.). Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 227-248.

----- (2009a), "La viruela en el estado de Campeche, 1875", en *Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, No. 3. En línea: <http://revistas.um.es/navegamerica>.

ALEJOS GARCÍA, JOSÉ (2001), "Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica", en *Filología Mexicana*, Fernando Curiel y Belem Clark (coords.). México: UNAM, pp.293-320.

----- (2012), "Introducción", en *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*, José Alejos García (coord.). México: IIF-UNAM, pp. 7-17.

ÁLVAREZ, CRISTINA (1997), *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, Vol. III. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas

ÁLVAREZ HEYDENREICH, LAURENCIA (1987), *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: INI, Serie de Antropología Social.

ARZÁPALO MARÍN, RAMÓN (editor) (2007), *El ritual de los Bacabes*, Mérida: UNAM, UADY, Ayuntamiento de Mérida.

AVIÑA CERECER, GUSTAVO (2009), "Presentación", en *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, Gustavo Aviña y Walburga Wiesheu (coords.). México: INAH, ENAH.

BÁEZ CUBERO, LOURDES (2015), "Introducción", en *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Vol. I, Lourdes Báez Cubero (coord.). México: Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, pp. 13-30.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX (2008), *Entre los nagueles y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

BALAM GÓMEZ, P., RUIZ ALONSO, I. y SOLIS SOSA, I., (2009), “*Máatan k’ool: la flexibilidad en el ritual*”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 34. México: Centro de Estudios Mayas, UNAM, pp. 147-165.

BARABAS, ALICIA (2003), “La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad”, en *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, Vol. I, Saúl Millán y Julieta Valle (coords.). México: Colección Etnografía de los Pueblos indígenas de México, INAH, pp. 39-63.

----- (2003a), “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas” en, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, Alicia Barabas (coord.). Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 13-36.

----- (2006), *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

----- (2010), “Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca” en, *Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Vol. III, Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Instituto de Antropología e Historia, pp.37-101.

BARABAS, ALICIA, et. al. (2015), “La danza del viento y de la lluvia: un ritual agrario en la mixteca alta de Oaxaca” en, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Vol.I, Lourdes Báez Cubero (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, INAH, pp. 71-130.

BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO et. al. (1980), *Diccionario Cordemex. Maya-español, español- maya*, Mérida, Yucatán.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO (1988), *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista.

BOLIVAR AGUILAR, JUAN JOSÉ (1996), *Monografías del Estado de Campeche*, Universidad Autónoma de Campeche.

BOCCARA, MICHEL (1997), *Les labyrinthes sonores. Encyclopédie de la mythologie maya yucatèque*, tomos 1, 7, 8 y 15, París, Ductus & Ura 1478.

BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO (1994), *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán 1750-1915*, México, CIESAS, INI.

BRICEÑO CHEL, FIDENCIO (2009), "Palabras para los *Yumtsilo'ob*. Lenguaje ritual de los *jmeeno'ob* mayas contemporáneos", mecanoescrito, ponencia presentada en el Coloquio *Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, Puebla.

BRICEÑO CHEL, FIDENCIO y LEWIN FISCHER, PEDRO (2015), *Competencia comunicativa y peritaje*, Informe mecanoescrito inédito, Proyecto Atlas de los Sistemas Normativos Indígenas en México, México, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

BRICKER, VICTORIA (1989), *El Cristo Indígena, el rey nativo: el sustrato de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE.

BRODA, JOHANNA (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica" en, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), México, UNAM, pp. 461-500.

----- (2001), "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz" en, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Felix Báez-Jorge (coords.), México, FCE, pp.165-238.

BROKMANN, CARLOS (2010), "El mundo jurídico de los antiguos mayas" en *Revista Amicus Curiae*, Año 1, Núm, 6, Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia, Facultad de Derecho, México, UNAM, pp. 1-10.

BUENROSTRO ALBA, MANUEL (2012), *Sistema de justicia indígena en Quintana Roo. Juzgados y jueces tradicionales mayas*, Tesis para optar al grado de doctor en Antropología, México, Posgrado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

BURNS, ALAN (1995), *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán.

BUXÓ REY, MARIA JESÚS (1997), "El arte en la ciencia etnográfica" en, *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Ángel Aguirre Baztán (ed.), Barcelona, Universidad Nacional Federico Villareal, Alfaomega, Marcombo Editores, pp. 64-72.

CANTO CELIS, SILVIA (1997), "Niveles jurídicos, sanción y restitución del daño en los conflictos violentos en un pueblo de la periferia de Mérida" en, Esteban Krotz (coord.), *Aspectos de la Cultura Jurídica en Yucatán*, Mérida, CONACULTA, Maldonado Editores, pp. 31-47.

CARO BAROJA, JULIO (1979), *El Carnaval. Análisis histórico cultural*, Madrid, segunda edición 1979, Taurus (colección La otra historia de España).

CARRILLO Y ANCONA, CRESCENCIO (1949), *La Civilización Yucateca o el culto a la Virgen María de Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Junta Organizadora de la Coronación de Nuestra Señora de Izamal.

CEN MONTUY MARÍA y QUINTAL ELLA (2009), “El Carnaval de los Osos, Nunkiní, Campeche” en, *Los Rostros de la Alteridad. Expresiones Carnavalescas en la Ritualidad Indígena. Memoria del Simposio sobre Carnavales Indígenas: Arte, Ritualidad e Identidad*, Gabriela Garret y Lourdes Báez (coord.), Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular, pp.325-362.

----- (2013), “Bailar por tradición: vaquerías en Campeche” en, *Mayas en Campeche. Nueva piedra de término*, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Campeche, México, CONACULTA, Pámpano Servicios Editoriales y Turner Publicaciones, pp: 161-178.

CIUDAD REAL, FRAY ANTONIO DE (1995), *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, edición de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos de Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

COLLÍ EK, VÍCTOR MANUEL (2004), *Compilación de los usos, costumbres y sistemas normativos que los Jueces de Conciliación en las comunidades indígenas en el estado de Campeche, aplican al momento de conciliar o resolver un asunto dentro de su competencia*, Proyecto de Investigación derivado del Convenio firmado entre la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el H. Tribunal Superior de Justicia del Poder Judicial del Estado y el Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Campeche.

COLLIER, JANE F. (1973), *Law and Social Change in Zinacantán*, Stanford University Press, Stanford.

----- (1995), *El derecho zinacanteco. Procesos de disputas en un pueblo indígena de Chiapas*, Chiapas, CIESAS, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

CHAVEZ GÓMEZ, JOSÉ MANUEL (2012), *Los significados de venado sol en la cosmovisión maya. Un atisbo a la mitología y la historia oral mayance*, México, Editorial Académica Española.

CHENAUT VICTORIA y SIERRA, MARÍA TERESA (1995), *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

CHUC UC, CESSIA ESTHER (2003), *Cambio y persistencia de los rituales agrícolas asociados al maíz, en Nunkiní, Campeche*, Tesis que para optar el grado de maestra en Ciencias Antropológicas con opción en Antropología Social, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.

----- (2005), "Ubicación, toponimia y características físicas de Nunkiní", en *Blanco y Negro*, No. 09, Campeche, INAH-Campeche, pp.15-21.

----- (2008), *T'sayatsil: El don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneo*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

DE ÁNGEL GARCÍA, DAVID (2009), "Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre la fiesta de San Diego de Alcalá y el Hanliko'ol en una comunidad maya de Campeche" en, *Revista Península*, Vol. IV, núm. 1, primavera de 2009, Mérida, Yucatán.

----- (2013), *El santo patrón y el Ts'uulli K'áak: etnografía de dos entidades sagradas en una comunidad maya de Campeche*, Tesis para optar el grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia de América II ( Antropología de América).

----- (2014), "El pasado en el presente: las moradas de 'los antiguos' en la cosmología maya peninsular actual" en, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XLIII, Centro de Estudios Mayas, IIF-UNAM, México, pp. 99-126.

----- (2015), "Apropiación de la figura de San Diego de Alcalá por una comunidad maya de Campeche" en, *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, Revista semestral de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Vol. XIII, núm. 1, enero-junio, pp. 137-156.

DE LA GARZA, MERCEDES (1998), *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, UNAM, FFyL, Paidós.

DESCOLA, PHILIPPE (2001), "Construyendo naturalezas. Ecología Simbólica y práctica social", en, *Naturaleza y sociedad*, Descola Philippe y Gísli Palsson (coords.), México, Siglo XXI, pp. 101-123.

DIAZ CRUZ, RODRIGO (1998), *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, España, Anthropos, UAM.

DUCH, LLUÍS (1998), *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, Herder.

DOUGLAS, MARY (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.

----- (1978), *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

DURKHEIM, EMILE (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.

*Encuentros Estatales de Jueces de Conciliación, Campeche*, Primer encuentro del 18 al 19 de diciembre de 1997; segundo encuentro del 26 al 27 de noviembre de 1998, tercer encuentro del 24 al 25 de febrero de 2000. Documentación relativa a Jueces de Conciliación. Poder Judicial del Estado de Campeche, Tribunal Superior de Justicia, Campeche, sin publicar.

ESCALANTE, YURI (1994), *Etnografías jurídicas de rarámuris y tepehuanos del sur*, México, Cuadernos de antropología jurídica), INI.

ESPARZA RODRÍGUEZ, EVA BERENICE (2013), *Juzgados de Conciliación, ¿Justicia Indígena?*, México, Fondos Mixtos CONACyT-Gobierno del Estado de Yucatán, Editorial Letra Antigua.

FAGUETTI, ANTONELLA (2002), *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, 1ª reimpresión, México, Plaza y Valdés, BUAP.

FARRISS, NANCY (1992), *La sociedad maya bajo el dominio español. La empresa colectiva de supervivencia*, Madrid, Alianza.

FERNANDEZ REPETTO, FRANCISCO (1997a), "Las normas detrás de las fiestas patronales: prevención de conflictos en los gremios" en, Esteban Krotz (coord.), *Aspectos de la Cultura Jurídica en Yucatán*, Mérida, CONACULTA, Maldonado Editores, pp. 177-204

FERNANDEZ REPETTO, FRANCISCO y NEGROE SIERRA, GENNY (1997b), "Caminando y paseando con la Virgen. Prácticas de la religión popular e identidades sociales en el noroccidente de Yucatán", en, *Identidades Sociales en Yucatán*, María Cecilia Lara Cebada (Comp.), Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, pp: 100-131.

----- (1997c), "Resistencia cultural a través de la religión popular. Los gremios y las fiestas de Yucatán" en, *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, Ramón Arzápalo Marín y Ruth Gubler (comps.), Mérida, UADY, pp.1-18.

FRAZER, JAMES (1998), *La rama dorada. Magia y Religión*, México, FCE.

FIGUEROLA PUJOL, HELIOS (2010), *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México, CEPHCIS.

GABBERT, WOLFGANG (2011), "Los Juzgados Indígenas en el sur de México" en, *Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (Coords.), México, CIESAS, FLACSO-Ecuador, pp. 443-463.

GAIGNEBET, CLAUDE (1984), *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, prefacio de Claude Mettra, Barcelona, Editorial Alta Fulla.

GALINIER, JACQUES (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, CEMCA, UNAM, INI.

----- (2005), “Campo del ritual, campo del sacrificio” (C.D.) Seminario permanente de Etnografía Mexicana. Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México. Coordinación Nacional de Antropología. Del 4 al 30 de octubre, INAH, México, D.F.

GARCIA QUINTANILLA, ALEJANDRA (2000), “El dilema de ah kimsah k’ax. El que mata el monte: significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán” en, *Mesoamérica* 39, pp.255-285.

GARCIA VALENCIA, HUGO (2000) “Cosmovisión y religión”, Mecanoescrito.

GEERTZ, CLIFFORD (1997), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa.

GERHARD, PETER (1991), *La frontera sureste de la Nueva España*, México, IIH-UNAM.

GIMENEZ, GILBERTO (2000), “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en, *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coord.), México, CIESAS-INI-PORRÚA.

GLUCKMAN, MAURICE (1963), *Order and rebellion in tribal Africa*, Londres, Cohen and West.

GODELIER, MAURICE (1998), *El enigma del Don*, Barcelona, Editorial Paidós.

GÓMEZ GASTÉLUM, LUIS (2008), “Notas para el estudio de la religiosidad prehispánica en el occidente de México” en, *Festines y ritualidades. Arqueología y antropología de las religiones*, Vol. II, Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.), México, INA, ENAH, pp. 107-134.

GÓMEZ MONTEJO, ALICIA E. (2002), *Las Juntas Municipales del Estado de Campeche. Una breve descripción*, Gobierno de Campeche.

GOOD ESHELMAN, CATHARINE (2011), “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida” en *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde y Johannes Neurath (Coords), México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 181-203.

GRUZINSKY, SERGE (2007), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE.

GUTIÉRREZ ESTEVEZ, MANUEL (1982), “Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán (1)” en, *Ethnica*, No. 18, Barcelona, pp. 95-115.

----- (1984), “En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica” en, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 27, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp.137-174.

----- (1992), “Mayas y mayeros”: los antepasados como otros” en, *De palabra y obra en el nuevo mundo I. Imágenes interétnicas*, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (eds), Madrid, Siglo XXI Editores, Junta de Extremadura, pp. 295-322.

----- (2000), “La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones maya-yucatecas” en, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), Madrid, Casa de América, pp.87-106.

----- (2001), “Pluralidad de perspectivas y sujetos en los géneros literarios de los mayas yucatecos” en, *La pluralidad y sus atributos*, Dascal M. et. al,(eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 59-90.

GUTIÉRREZ RIVERO, DEA MARÍA (2002), “Los Juzgados de Conciliación en el estado de Campeche”, en Esteban Krotz (Coord.), *Aproximaciones a la Antropología Jurídica de los Mayas Peninsulares*, México, PNUD, Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 99-105.

GUZMAN MEDINA, VIOLETA (2010), “Organización ritual y expresión festiva en dos comunidades mayas de Yucatán” en, *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la Lingüística, la Ethnohistoria y la Antropología*, Jesús Lizama Quijano (Coord.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Oriente, pp, 203-229.

HANKS, WILLIAM (1990), *The referential practice. Language and lived space among the maya*, Chicago, The University of Chicago Press.

HARVEY, NEIL (2008), “Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo” en, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, Xochitl Leyva, Aracely Burguete y Shanon Speed (coords), México, CIESAS, FLACSO Guatemala y Ecuador, pp. 525-541.

HERNÁNDEZ, ROSALÍA, SARELA, PAZ y SIERRA, MARÍA T. (2004), *El Estado y los indígenas en Tiempos del Pan: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura, CIESAS, Grupo Editorial Porrúa.

HERRERA, JOSÉ ISRAEL (2014), "Justicia 'tradicional' oficializada en la Península de Yucatán" en, *Diario de Campo (Edición sobre Sistemas normativos indígenas)*, México, Tercera Época, Vol. 4-5, septiembre-diciembre, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

HOUSMAN, MICHAEL y SEVERI, CARLOS (1998), *Naven or The Other Self: a relational aproach to ritual action*, Koninklijke Brill, Leiden..

IMBERTON DENEKE, GRACIA MARÍA (2002), *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Censo de Población y Vivienda 2010.

IWANISZEWSKI, STANISLAW (2009), "Algunos rasgos de las cosmografías y cosmologías chamánicas" en, *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, Gustavo Aviña y Walburga Wiesheu (coords.), México, INAH, ENAH, pp. 11-36.

IZQUIERDO, ANA LUISA (1978), "El derecho penal entre los antiguos mayas" en, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 11, México, UNAM, IIF-Centro de Estudios Mayas, pp. 215-248.

----- (2001), *La educación maya en los tiempos prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

KROTZ, ESTEBAN (1995), "Órdenes jurídicos, antropología del derecho, utopía: elementos para el estudio antropológico de lo jurídico" en, *Pueblos indígenas ante el derecho*, Victoria Chenaut y Teresa Sierra (coords), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp.345-351.

----- (2001), "Antropología jurídica y la cultura maya actual: introducción a la temática y las características de esta obra colectiva" en, *Aproximaciones a la Antropología Jurídica de los mayas peninsulares*, Esteban Krotz (coord.) Mérida, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 1-17.

LANDA, FRAY DIEGO DE (2001), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1951), "Introduction à l'oeuvre de Mauss", en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, París, Francia. Versión revisada en español: *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos Madrid, 1ª reimpresión 1979.

----- (1996), *Lo crudo y lo cocido* (Mitológicas I), México, FCE.

*El libro de los libros de Chilam*, (1969), Traducción, Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, FCE, México.

LEACH, EDMUND (1966), "Ritualization in man" en, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, UK, Series B, Vol. 251, pp. 403-408.

*Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche*, 1996.

*Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche*, 1997.

LIZAMA QUIJANO, JESÚS (2007), *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*, México, CIESAS-Porrúa.

----- (2010), "Ser maya en Yucatán. Apuntes sobre la dinámica identitaria" en, *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, Jesús Lizama Quijano (coord.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Oriente, pp. 115-146.

LIZANA, BERNARDO DE (1995), *Historia de Yucatán, Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán*, México, René Acuña (editor), Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO (1990), "La cosmovisión en Mesoamérica" en, *Temas mesoamericanos*, Sonia Lombardo (coord.), México, INAH, CONACULTA (Obra diversa), pp. 461-507.

----- (2000), *Textos de medicina náhuatl*, México, IIH/UNAM.

----- (2006), *Los mitos del Tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO (2013), *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*, Oaxaca, México, Servicios para una Educación Alternativa A.C.

----- (2014), "Normas y principios jurídicos entre los ñuú saví", en, *Sistemas normativos indígenas*, Diario de Campo, Tercera Época, núm. 4-5, septiembre-diciembre, México, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 42-47.

LOPEZ COGOLLUDO, DIEGO (1955), *Historia de Yucatán*, t.II, Campeche, Comisión de Historia de Campeche.

LUPO, ALESSANDRO (2009), "Teorías indígenas de la conciencia, la acción y de la enfermedad", C.D. de la conferencia presentada en el *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana*, México, CNAN-INAH.

MALDONADO CANO, DANIELA (2006), "Luego se supo que era San Dieguito. Una mirada a la religiosidad popular del sur de Yucatán" en, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruz (ed.), México, IIF, CEM, UNAM, pp. 265-287.

MÁAS COLLÍ, HILARIA (2001), "Expresiones en maya acerca de delitos y sanciones" en, *Aproximaciones a la Antropología Jurídica de los mayas peninsulares*, Esteban Krotz (coord.), Mérida, Yucatán, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 191-198.

MANCA, MARÍA CRISTINA (2009), "El centro de la tierra: equilibrio de las fuerzas, convivencia entre "bien" y "mal". Un primer acercamiento al tema de la violencia simbólica" en, *Mundos zoque y maya: miradas italianas*, Mérida, CEPHCIS-UNAM, pp. 213-229.

*Manual de los Juzgados de Conciliación del Tribunal Superior de Justicia del Estado.* Elaborado bajo la coordinación de: CC. Licdas. Guadalupe Eugenia Quijano Villanueva y Etna Arceo Baranda. Magistradas Numerarias de la Sala Civil de este H. Tribunal. Colaboraron: Licda. Beatriz Baqueiro Gutiérrez de Ortégón, Lic. Pedro Damián Herrera Gómez, Br. Norma Angélica Caballero Suaste y Lic. Fredy Laureano Arroyo Balán. Casa de Justicia, Campeche, Mayo de 1997. Mecanoescrito.

MARCOS, SYLVIA (1991), "Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas" en, *Trabajo, poder y sexualidad*, O. de Oliveira (coord.), PIEM, COLMEX, pp. 359-382.

MARTÍNEZ, R. (2007), Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica. *Anales de Antropología* 41, México, pp. 113-156.

MAUSS, MARCEL, (1925), "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" en *L'Année Sociologique*, París, Francia, Nueva Serie. Otras versiones revisadas en francés: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* en *L'Année Sociologique*, Presses Universitaires de France, 2007. En español: *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Argentina, Katz Editores, 2009.

----- (1979) *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.

MEDINA, ANDRÉS (1990), "Arqueología y etnología en el desarrollo histórico mesoamericano" en, *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Giompera*, Sugiura, y M. Serra Puche (eds.), México, IIA-UNAM, pp. 447-482.

----- (2000), *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, UNAM.

MINTZ, SIDNEY W. (2003), *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México, CIESAS/Ediciones de la Reina Roja/Conaculta.

MONTEMAYOR, CARLOS (1994), *Rezos sacerdotales mayas I*, Serie Letras Mayas, Yucatán, México, INI-SEDESOL.

----- (1994a), *U payalchi'ob J-Meno'ob I*, Serie Letras Mayas, Yucatán, México, INI-SEDESOL.

MONTOLIU, MARÍA 1976. "Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán" en, *Estudios de Cultura Maya*, Vol.10, México, UNAM, pp.149-172.

NADER, LAURA (1998), *Ideología armónica. Justicia y control social en un pueblo de la montaña zapoteca*, México, Instituto Oaxaqueño para las culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, CIESAS.

NAHMAD S. SALOMÓN (2001), "Autonomía indígena y soberanía nacional" en, *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Lourdes de León (coord.), México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.

NÁJERA CORONADO, MARTHA ILIA (2010), "Los fastos de Dzitbalché" en, *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*, Andrés Ciudad Ruíz, Ma. Josefa Iglesias Ponce de León. Miguel Sorroche C. (editores), Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Grupo de Investigación Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas (PAI:HUM-806), Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM, pp. 341-362.

*Normas de escritura para la lengua maya*, Fidencio Briceño Chel y Jerónimo Can Tec (coords.), Gobierno del Estado de Yucatán, Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (INDEMAYA), Secretaría de Educación Pública (SEP), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), Primera Reimpresión INDEMAYA, 2015, Mérida, Yucatán

OCHIAI, KAZUYASU (1985), *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

----- (2006), "Visitas de santos en San Andrés Larrainzar", en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario H. Ruz Sosa (ed.). México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2006, pp. 101-151.

OKOSHI HARADA, TSUBASA (2006), “Los Canul y los Canché: una interpretación del “Código de Calkiní”, en, *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, Tsubasa Okoshi Harada, Lorraine a. Williams-Beck, Ana Luisa Izquierdo (eds.), México, UNAM, UAC, F.A.A.S. Inc., pp. 29-56.

----- (2009), “Introducción”, en, *Código de Calkiní*, Universidad Nacional Autónoma de México, IIF, CEM, México, pp. 5-29.

ORIHUELA GALLARDO, MARÍA DEL CARMEN y ROBERTO RODRIGUEZ SORIANO (2009), “Actualizando el pasado: los restos arqueológicos en la cosmovisión de la comunidad maya de Nunkiní, Campeche” en, *XIX Encuentro Internacional. Los Investigadores de la Cultura Maya. Memorias*, Vol. 18, Tomo I, Universidad Autónoma de Campeche, IIF, FFL-UNAM, pp.63-70.

ORIHUELA GALLARDO, MARÍA DEL CARMEN (2010), *Espacio religioso maya. Concepción simbólica del santuario de Chuiná para la comunidad de Nunkiní, Campeche*, tesis que para optar el grado de Maestra en Estudios Mesoamericano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.

PATCH, ROBERT (1976), *La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia*, Mérida, Yucatán, Ediciones de la UADY, (Fondo Ruz Menéndez, CEPHCIS).

Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Campeche, LV Legislatura. Decreto de ley número 200. Con fecha 30 de noviembre de 1996.

PERIS ALVAREZ, JAVIER (2002), “La expulsión del mal como costumbre popular. Algunos casos españoles”, en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Fermín del Pino Díaz (ed.), Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, pp. 61-91.

PERRIN, MICHEL (1995), “La lógica chamánica” en, *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), México, Plaza y Valdés, pp. 1-20.

PITARCH, PEDRO (1996), *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.

----- (2000), Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales. *Journal de la Société des Américanistes* 86, pp.129–148.

----- (2008) El imaginario prehispánico, *Revista Nexos* 372, pp. 1–7.

----- (2011), *Algunas dificultades en la traducción cultural de “responsabilidad”*, mecanoscrito 2011. Aparece también como “Algunas dificultades en la traducción cultural de ‘responsabilidad’” en, *Antropología Jurídica y de la Responsabilidad*, Ignasi Terradas Saborit (coord.), Barcelona,

Editorial Andariva (Colección Pensamiento Jurídico), pp. 579-589.

----- (2013), "Los extravíos de la traducción: una versión tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos" en, *La cara oculta del pliegue. Antropología Indígena*, México, Artes de México, CONACULTA, pp. 181-208.

Poder Judicial del Estado de Campeche, "Capítulo Cuarto Bis, de los juzgados de conciliación" (Artículos 75-1 al 75-7), *Ley Orgánica del Poder Judicial del Estado de Campeche*, 1996.

*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Edición, traducción, introducción y notas, Adrián Recinos, novena edición, México, FCE, 1968.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2000.

QUEZADA, SERGIO (1993), *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*, México, El Colegio de México.

----- (1995), "Epidemias, plagas y hambres en Yucatán, México, 1520-1700" en *Revista Biomédica*, Vol. 6, No.4, Octubre-diciembre, Mérida, Yucatán.

----- (2001), *Breve historia de Yucatán*, México, El Colegio de México.

QUINTAL AVILÉS, ELLA FANNY (1993), *Fiestas y Gremios en el oriente de Yucatán*, Gob. del Estado de Yuc/CONACULTA/I.N.A.H.

-----, BASTARRACHEA J., BRICEÑO F., MEDINA M., QUIÑONES M., REPETTO B., REJÓN L, Y ROSALES M. (2003a), "*U lu'umil maaya wíiniko'ob: la tierra de los mayas*", en, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, Alicia Barabás (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 275-359.

-----, BASTARRACHEA J., BRICEÑO F., MEDINA M., PETRICH R., REJÓN L., REPETTO B., Y ROSALES M. (2003b), "Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares", en, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. 1, Saúl Millán y Julieta Valle (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Instituto de Antropología e Historia, pp. 291-338.

----- (2005), "Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en, *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. II, Miguel Ángel Bartolomé (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México,

México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 289-371.

-----, BASTARRACHEA J., BRICEÑO F., MEDINA M., QUIÑONES M., REJÓN L. (2010), “De la costumbre al camino angosto: sistemas normativos y alternativas religiosas en la Península de Yucatán” en, *Los Dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Vol. III, Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Instituto de Antropología e Historia, pp. 280-373.

-----, BRICEÑO, F. Y CABRERA A. (2013a), “Los que hablan con los vientos: los jmeeno’ob” en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Tomo II, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas ( coords.), Los pueblos mayas, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, México, INAH, pp.145-198.

-----, QUIÑONES T., REJÓN L. y GÓMEZ J. (2013b), “Persona y curación entre los mayas peninsulares” en, *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Tomo II, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), Tomo II, Los pueblos mayas, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, México, INAH, pp.57-93.

-----, QUIÑONES M., REJÓN L., BALAM P., GÓMEZ J. y SOLIS I. (2015a), “Rituales de ciclo de vida entre los mayas de la Península de Yucatán” en, *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, Vol. I, Lourdes Báez Cubero (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, Instituto de Antropología e Historia, pp. 221-296.

-----, MEDINA M., CABRERA A., CEN M. y RUIZ I. (2015b), “Ceibas, Chi’ikes y “osos”: fiestas patronales y carnavales entre los mayas de la Península de Yucatán en, *Develando la tradición. Procesos Rituales en las comunidades indígenas de México*, Vol. I, Lourdes Báez (coord), Colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Serie Ensayos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología, pp. 297-361.

-----, CEN M., MEDINA M., QUIÑONES T. y REJÓN L. (2015c), “Los que son como nosotros: santos y *pixanes* en la cosmovisión de los mayas peninsulares” en, *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, Vol. V, Catherine Good y Marina Alonso (coords.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, Serie Ensayos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Coordinación Nacional de Antropología, CONACYT, pp. 30-95.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R. (1922), *The andaman islanders. A study in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

----- (1974), "Sanciones sociales" en, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Radcliffe-Brown Alfred R. Barcelona, pp.233-239.

RAPPAPORT, ROY (1967), "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people" en, *Ethnology*, Vol. 6, Num. 1, pp. 17-30, University of Pittsburgh

REDFIELD, ROBERT (1944), *Yucatán, una cultura en transición*, México, FCE.

REDFIELD, ROBERT y VILLA ROJAS, ALFONSO (1962), *Chan Kom. A maya village*, Chicago, University of Chicago Press.

Reglamento Interior General del Honorable Tribunal Superior de Justicia del Estado, de los Juzgados de Primera Instancia, Menores y de Conciliación y de las demás dependencias del propio Tribunal.

RICARD, ROBERT (1991), *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

*El ritual de los Bacabes*, Traducción de Ramón Arzapalo Marin, México: UNAM, 1987.

RIVERA DORADO, MIGUEL (1986), *La religión maya*, Madrid, Alianza Universidad.

RODRÍGUEZ LOSA, SALVADOR (1989), *Geografía política de Yucatán. División territorial, gobierno de los pueblos y población 1821-1900*, Tomo 2, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán.

ROBICHAUX, DAVID (2003), "Introducción. El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy" en, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: una mirada antropológica*, David Robichaux (comp.), México, UIA, pp. 13-52.

ROMERO LOPEZ, LAURA (2006), *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ROYS, RALPH (1943), *The Indian Background of Colonial Yucatán*, Washington Carnegie Institution of Washington.

RUPP, HARTMUT, Fasnacht, Karneval – Sitten und Gebräuche. Vortrag Forchheim, 2. Februar, (2005), (<http://www.rpi-Baden.de/images/>).

RUZ SOSA, MARIO (2000), "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos" en, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), Madrid, Casa de América, pp, 107-136.

RUZ SOSA, Mario Humberto (2002), "Credos que se alejan, religiosidades que se tocan: los mayas contemporáneos" en *Religión maya*, Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera (eds), Madrid, Editorial Trotta, pp. 321-163.

----- (2006), "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya" en, *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Ruz S. (editor), México, UNAM, IIF, CEM, pp.21-66.

----- (coord.), (2007), *El Campeche maya: atisbos etnográficos*. Mérida, Universidad Nacional Autónoma de México, Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades.

----- (2008), "Limosnas para Dioses Misericordiosos. A manera de presentación" en, *T'sayatsil: El don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos* de Cessia E. Chuc Uc, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 9-17.

SAHLINS, MARSHALL (1977), *Economía de la Edad de Piedra*, España, Editorial Akal.

SANTIAGO PACHECO, ÉDGAR (2001), "Los subdelegados de Intendencia de Mérida de Yucatán.El Gobierno y la iglesia: un panorama" en, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Vol. 16, núm. 216, enero-febrero-marzo, Universidad Autónoma de Yucatán, pp.59-69.

SIERRA, MARÍA TERESA (1994) "Conflicto y transacción entre la ley y la costumbre indígena" en, *Orden Jurídico y control social*, Diego Iturralde (comp.), Instituto Nacional Indigenista, Cuadernos de Antropología Jurídica, Vol. 6, pp, 31-39.

----- (1996), "Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas" en, *Dimensión Antropológica*, INAH, año 3, Vol. 8, septiembre-diciembre.

----- (2004), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, México, CIESAS, Porrúa, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura.

SCHELE L. y GRUBE N. (1992), *The proceedings of the Maya Hieroglyphic workshop. The Dresden Codex*, Austin, Art. Dept. University of Texas at Austin.

SMITH, PIERRE (1989), "Aspectos de la organización de los ritos" en, *La función simbólica*, Michel Izard y Pierre Smith (coords.), España, Júcar Univesidad, pp.147-180.

SMITH, ROBERTSON (1956), *The Religion of the Semites*, New York, The Meridian Library.

SOLIS ROBLEDA, GABRIELA (2002), "Campeche", en, *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*, Ruz Sosa, Mario H. (coord.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

STAVENHAGEN, RODOLFO (1990), *Entre la ley y la costumbre*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

TAMBIAH, STANLEY (1985), *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge.

TERAN, SILVIA y RASMUSSEN, CHRISTIAN (1994), *La milpa de los mayas*, Mérida, Gobierno del estado de Yucatán.

----- (2009), *La milpa de los mayas: la agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*, Mérida, Yucatán, CEPHCIS-UNAM, UNO.

THOMPSON, ERIC. (1975), *Historia y Religión de los mayas*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Tribunal Superior de Justicia del Estado de Campeche, "Capítulo V, de los juzgados de conciliación" (Artículos 55 al 55-L). *Reglamento Interior General del H. Tribunal Superior de Justicia del Estado de Campeche*, Poder Judicial del Estado de Campeche, México, 1996.

TURNER, VÍCTOR (1980), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembú*, México, Siglo XXI Editores.

----- (1988), *El proceso ritual: estructura y antiesctructura*, Madrid, Taurus.

TUZ CHI, LÁZARO (2013), *Aj Balam Yúumtsilo'ob: Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*, Colección Sáastal, SEGEY, Gobierno del Estado de Yucatán, Casa de la Historia de la Educación de Yucatán.

VAN GENNEP,ARNOLD (1969), *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

VÁZQUEZ MONTERROSO, DIEGO (2015), "El período Posclásico y los primeros años de posinvasión europea, 900/1000-15247/1697" en, *Los caminos de nuestra historia: estructuras, avances, procesos y actores*, Vol. I, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, Vicerrectoría de Investigación y Proyección, Editorial Cara Parens, pp.107-186.

VILLA ROJAS, ALFONSO (1985), *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, IIA (Etnología, serie Antropológica, 38).

----- (1987), *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.

VILLANUEVA, NANCY y PRIETO, VIRGINIA (2009), "Rituales de Hetzmek en Yucatán" en, *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 33, México, CEM-UNAM, pp. 73-103.

WALKER OLVERA, NANCY (2001), "¿Qué es lo justo? Discrepancias en torno a un caso de robo" en, *Aproximaciones a la Antropología Jurídica de los mayas peninsulares*, Esteban Krotz (coord.), Mérida, Yucatán, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Universidad Autónoma de Yucatán, pp.183-189.

WILLIAMS, LORRAINE A. (2006), "Patrones de asentamiento y organización comunitaria previos a la formación de una jurisdicción política: una evaluación arqueológica del Códice de Calkiní" en, *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, México, UNAM.

WOLFGANG GABBERT (2011), "Los Juzgados Indígenas en el sur de México" en, *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coords.), México, CIESAS, FLACSO-Ecuador, pp. 443-463.

## ANEXOS

Esta sección se divide en tres partes. En la primera se presenta una oración de Janli Kol, la segunda la conforman dos cuadros en los que se agrupan los componentes de los sistemas normativos y, finalmente, un glosario que contiene las palabras en maya que aparecieron en el texto y su significado.

### Anexo 1. Rezo de Janli kol y traducción

La siguiente oración corresponde a una ceremonia de Janli Kol. El trabajo de transcripción-traducción lo realicé con la ayuda de Don Antonio, *jmeeno'ob* de Nunkiñ. Se adjuntan comentarios a la traducción como recomendación del propio especialista ritual. Debajo de cada párrafo en maya se presenta la traducción al español.

#### INICIO Y PRESENTACIÓN

*Dios yumbil, Yum K'áax, Dios mejembil, aluxo'ob, y espíritu del yum k'áax, yumtsile'ex ts'ó'ok a sikto'one'ex le santo gracia yéetel tuláakal yich pak'al ti'al k jantej le olale' múulki'imak óol yéetel te'ex je'le t'akunaj k'aame'ex yéetel tuláakal u yutsil k puksik'al.* Traducción: Señor Dios, Señor del monte, Dios hijo, aluxes y espíritu del señor del monte ustedes nos bendicieron con la producción de los cultivos que son para o que servirán para nuestra alimentación o de nuestro alimento. Por eso compartimos nuestra alegría con ustedes, les ofrecemos alimentos, recíbanlo con la bondad de nuestro corazón.

*Yum báalan j-xíimbal k'áaxe'ex, j-kalan k'áaxe'ex xan. Tu k'aaba'Dios yuumbil, tu k'aaba'Dios mejembil, beijae y lo dices el nombre del milpero, xane' yumen, leti'xan ku k'ubik le santo gracia yumen ti'al j-joyabo'ob ti'al j-kalan k'áaxo'ob xan. Tu k'aaba Dios yuumbil, Dios mejembil, beijae'ku*

*k'ubik y dices el nombre de otro milpero que tambien hace la ofrenda, le santo gracia xan in yumen. Tu k'aaba' Dios yuumbil, tu k'aaba' Dios mejembil beijae y vuelves a decir el nombre de otro milpero que se junta contigo para hacer la ofrenda porque pueden ser tres o más, k'ubik le santo gracia yumen ti'al j-joyabo'ob ti'al j-kalan k'áaxo'ob xan. Tu k'aaba' Dios yuumbil, tu k'aaba' Dios mejembil, beijae ku k'ubik le santo gracia y lo dices otro nombre si hay otro milpero leti'e xan ku ts'ik le santo gracia ti'al j-joyabo'ob, ti'al.* Traducción: Señor del monte, caminantes de los montes, cuidadores de los montes. En nombre del Dios Padre y del Dios Hijo ahora fulano de tal te entrega esta santa gracia para los regadores y los cuidadores de los montes. En el nombre del Dios Padre, en el nombre de Dios Hijo ahora perengano de tal entrega esta santa gracia. En el nombre del Dios Padre, en el nombre del Dios Hijo ahora sutanito de tal entrega esta santa gracia para los regadores y cuidadores de los montes. En el nombre del Dios Padre, en el nombre del Dios Hijo ahora perenganito de tal quien entrega esta santa gracia para los regadores y cuidadores de los montes.

Enseguida, se hace expresa la invitación a los dueños:

*Yum báalam, j-kalan lu'umo'ob, aluxo'ob, je'ela' yáax jante'ex a ti'ale'ex, te'ex síikto'on, a ti'ale'ex le lu'uma', k to'one chéen k majantik le lu'umo', te'ex joyatike'ex, to'one' chéen k jantik u pacha* Traducción: Señor del monte, guardianes de la tierra, aluxes, les ofrecemos sus alimentos para que ustedes coman de primero. Estos alimentos les pertenecen porque ustedes nos regalan el producto de sus tierras, nosotros sólo pedimos prestadas estas tierras que ustedes riegan, por eso nosotros sólo comeremos una parte de lo que reste.

Enseguida se nombran los sitios arqueológicos y depósitos de agua natural y artificial:

*Tu káakabi Uxmal, tu káakabi Multuun cháak, tu ak'al Yiiba, tu káakabi Crucero, tu káakabi Xpanbi wits, tu káakabi Chuukij, tu káakabi X-joyo'kij, tu káakabi Ch'elemi, tu káakabi Xi'naj Balam, tu káakabi Ch'oyobi, tu káakabi Mirador, tu káakabi Calabozo, tu káakabi X-kiib Che'il, tu ak'al X-ka' lóot', tu káakabi Naj bom, tu ak'al akinaj, chak'an K'éek'en, tu káakabi Naj abal, tu*

*káakabi Naj ya'axche', tu káakabi Xiu, tu káakabi Korox che'il, tu káakabi naj ya'axche' ,tu ak'al xuuch, tu káakabi ikuchi, tu káakabi X-k'a'k'al mozón, tu káakabi Xts'iib che'il, tu káakabi naj wayum, tu káakabi Poxnuk, tu káakabi X-kanúup. Tu ejido Xkan cháactun, tu káakabi naj wayum, tu káakabi Chacte'il, tu káakabi ch'e'en pak'am, tu káakabi Chun ja'bin, tu káakabi Chun koopo', tu káakabi Chaay, tu káakabi X-kalan kaab, tu káakabi Ts'ala', tu káakabi Polyuc, tu káakabi San Francisco.*

En esta oración destacan dos elementos, los términos *káakab* y *ak'ali*. De acuerdo con el *jmeen*, el primer término alude a un lugar o sitio en donde se encuentran. El otro elemento es el *ak'al*, que significa laguna o aguada. El especialista ritual indica que primero se dirige al sitio arqueológico de Uxmal y, posteriormente, nombra los circundantes a Nunkiní comenzando con el norte y terminando con el sur, en donde se ubica un montículo llamado *Kanmayamúul*. Según el *jmeen*, en ese montículo vivieron los ancestros de los nunkinienses.<sup>192</sup>

Traducción:

*Cerro Uxmal, cerro Multuun cháak, laguna Yíiba, cerro Crucero, cerro Xpanbi wits, cerro Chuukij, cerro X-joyo'kij, cerro Ch'elemi, cerro Xi'naj Balam, cerro cerro Naj bom, laguna akinaj, laguna chak'an K'éek'en, cerro Naj abal, cerro Naj ya'axche', cerro Xiu, cerro Korox che'il, cerro naj ya'axche' ,laguna xuuch, cerro ikuchi, cerro X-k'a'k'al mozón, cerro Xts'iib che'il, cerro naj wayum, cerro Poxnuk, cerro X-kanúup. Ejido Xkan cháactun, cerro naj wayum, cerro Chacte'il, cerro ch'e'en pak'am, cerro Chun ja'bin, cerro Chun koopo', cerro Chaay, cerro X-kalan kaab, cerro Ts'ala', cerro Polyuc, cerro San Francisco.*

Enseguida, señala don Antonio, se lanzan pequeñas porciones de los alimentos y bebidas hacia cada uno de los puntos cardinales y se dice lo siguiente: *U ti'al lak'in (Uxmal), u ti'al xaman, u ti'al chik'in, u ti'al nojol-Kanmayamúul yéetel Kanmayamúul*. Traducción: Para el oriente (Uxmal), para el norte, para el oeste, y para el sur Kanmayamúul.

---

<sup>192</sup> Véase también Cessia Chuc (2008). La autora recopila rezos similares a este, con fragmentos prácticamente idénticos y provenientes de otros especialistas rituales de Nunkiní.

Para finalizar la entrega:

*Yum báalam, diosbo'otik ts'o'ok a síikto'on u yich pak'al, diobo'otik a túuxtik a j-kalan k'áaxo'ob, lebetik te'ex yáax a jantike'ex u yich santo gracia, kin ts'ikte'ex yéetel u yutsil in puksik'al.* Traducción: Señor del monte, te doy gracias por tus bondades porque me has permitido ganar los frutos de mi trabajo, muchas gracias por mandar a tus guardianes del monte, por eso ustedes comerán primero de estos cultivos y se los obsequio con la bondad de mi corazón.

Después de la entrega se espera un tiempo, momento en que los dueños “bajan” a comer y, posteriormente, se reparte la comida entre todos los asistentes.

## Anexo 2. DEFINICIONES DE COMPONENTES NORMATIVOS Y CASTIGOS

A continuación presento dos cuadros a manera de resumen. En el primero se observan la forma en la que los especialistas rituales, vecinos de Nunkiní y Jueces de Conciliación, definieron los componentes de cada normatividad, y en el segundo la manera en la que definen y explican el castigo.

### COMPONENTES Y DEFINICIONES SEGÚN NORMATIVIDAD

| COMPONENTES | NORMATIVIDAD RITUAL (según los <i>jmeeno'ob</i> ) | NORMATIVIDAD FESTIVA-PATRONAL (según los pobladores) | NORMATIVIDAD CONCILIATORIA (según los Jueces de Conciliación) |
|-------------|---|--|---|
|-------------|---|--|---|

|                                  |  |  |  |
|----------------------------------|--|--|--|
| <b>Palabra o <i>t'aan</i>.</b>   | Valor de la palabra o palabra empeñada. "Cumplir lo que prometes", "cumplir el compromiso de la palabra que diste al dueño". | Valor de la palabra empeñada. "Cumplir promesa", respetas al santo cuando cumples palabra" | Valor de la palabra dada. "Cumplir tu palabra de que no vas a volver a hacer el delito", "cumplir lo que dices que vas a hacer". |
| <b>Respeto o <i>chin pol</i></b> | "No agarrar lo que no es tuyo", "no ser grosero", "pedir las cosas antes de agarrarlas", "darle su lugar a los               | "No burlarse del santo", "pedir permiso",  | "No agarrar lo que ya tiene dueño", "no robar", "no insultar", "pedir permiso", "cumplir tu palabra es respetar al que se        |

|  |  |
|--|--|
|  | dueños y al la diste".   |
| <b>Intercambio o k'eex</b>   | <p>santo".</p> <p>"Darle a los dueños su ofrenda o <i>k'aat</i>", "pedirle a los yumes buena cosecha y darles su ofrenda a cambio de eso", "dar una ofrenda si estas enfermo y a cambio te regresa tu salud", "intercambiar algo".</p> <p>"Pedirle salud a San Dieguito y a cambio le das su ofrenda", "prometerle al santo su ofrenda", "cumplir tu palabra y respetar la promesa que hiciste de darle ofrenda",</p> <p>"Dar tu palabra de que no lo vas a volver a hacer y a cambio te dan el perdón, no te levantan tu acta".</p> |
| <b>Ayuda mutua y solidaridad. Ayuda mutua en grupo o <i>múul áantajba</i>.</b> | <p>"Ayudarse unos a otros", "ayudar a los que lo necesitan", "trabajar todos juntos para ayudarnos"</p> <p>"Es <i>múul meyaj</i>, "ayudar a los vecinos y a la familia"</p> <p>los vecinos y a tu familia como lo hizo el santito", "no abusar de los demás, ayudarse todos".</p>  |
| <b>No olvidar la costumbre.</b>  | <p>"Celebrar al santo", "no olvidar las ofrendas y promesas al santo", "Cumplir la palabra".</p>   |
| <b>Responsabilidad</b>   | <p>"Cumplir con tu "Cumplir la "Ser buen padre</p>   |

|   |   |
|---|---|
| <p><b>o men ba'ax</b><br/><b>ma'alob.</b></p> | <p>palabra que diste promesa al de familia”, “ser a los dueños”, santo”, “rezarle al trabajador”, “respetar lo que santito”, “cumplir “mantener a tu prometes”, con tus familia”, “no “cumplir tu obligaciones en la emborracharte y compromiso”, familia”, “ser gastar tu dinero “hacer tu ofrenda trabajador”, “hacer en alcohol”, a los dueños”, las cosas del “Respetar a tu “ser trabajador”, santo con alegría esposa e hijos”, “ser respetuoso”, y bien hechas”, “cumplir con tus “hacer tu ofrenda “cumplir tu obligaciones”, “no a los yumes con palabra, la faltarle al respeto alegría”, “ayudar promesa”, “darle a tu esposa”. a los demás”. su ofrenda al santo y cumplir tu palabra”, “cuidar a tu familia”, “ayudar a los demás”</p> |
|---|---|

#### DEFINICIÓN DE CASTIGO SEGÚN NORMATIVIDAD

| CASTIGO | NORMATIVIDAD RITUAL | NORMATIVIDAD FESTIVA-PATRONAL | NORMATIVIDAD CONCILIATORIA |
|---------|---------------------|-------------------------------|----------------------------|
|---------|---------------------|-------------------------------|----------------------------|

|  |  |
|--|--|
| <p>Enfermedad<br/>o <i>bo'ol si'ipil</i></p> | <p>Castigo por :</p> <p>No cumplir tu palabra (romper el <i>k'eex</i>).</p> <p>No pedir permiso.</p> <p><i>Macha'an</i>: forma de nombrar a la</p> |
|--|--|

enfermedad enviada por las entidades sagradas (dueños) a quienes no cumplen con el pacto de intercambio establecido entre ellos y los pobladores.

El infractor enfermará de diarrea, vómitos y calentura. Este tipo de enfermedad afecta el *óol* del incumplido. Además de estos padecimientos físicos sentirá cansancio y debilidad.

Solamente el *jmeen* puede curar este tipo de enfermedad por medio de un *k'eex*.

Vergüenza  
(*su'utsil*,  
*ch'a' subtal*,  
*su'ulaken*)

No se considera una enfermedad.

No se considera una enfermedad.

No se considera una enfermedad.

La vergüenza sería un sentimiento de pérdida de dignidad por alguna falta

La vergüenza sería un sentimiento de pérdida de dignidad por alguna falta

La vergüenza sería un sentimiento de pérdida de dignidad por alguna falta

|  |                           |
|--|---------------------------|
| <p>cometida o por alguna falta cometida o por alguna acción cometida o por alguna acción deshonrosa y alguna acción deshonrosa y humillante y es vista deshonrosa y humillante y es como un castigo. humillante y es vista como un castigo.</p> <p>No cumplir con la vista como un castigo. relación de castigo.</p> <p>intercambio No cumplir con la genera vergüenza recíproco con los promesa hecha al pues indica que no dueños provoca no santo genera se cumplió con la sólo enfermedad, vergüenza. Ante la norma, que algo también vergüenza comunidad el está mal al interior pues el infractor incumplido queda de una familia o queda expuesto ante como alguien falto entre vecinos. la comunidad como de palabra, respeto Demuestra una alguien que no y responsabilidad. falta de respeto cumplió su palabra, hacia los demás. como una persona irresponsable e irrespetuosa.</p> | <p>Asistir al juzgado</p> |
|--|---------------------------|

### Anexo 3. GLOSARIO DE PALABRAS EN MAYA UTILIZADAS EN EL TEXTO

| PALABRA                   | SIGNIFICADO  |
|---------------------------|--|
| A jel meentik uts         | Reciprocidad. Significado literal: hacer algo bueno otra vez.  |
| Aj kanano'ob/Aj kanulo'ob | Señores cuidadores apostados en las cuatro esquinas del pueblo.  |
| Ajaw                      | Poder.   |
| Alux                      | Geniecillo del bosque, enano legendario y mitológico. Seres diminutos cuya apariencia física es semejante a la de un niño pequeño. Cuidadores de la milpa. |
| Aluxito                   | Castellanización de alux. Pequeño alux.  |
| Aluxo'ob                  | Plural de alux.  |
| Aluxes                    | Plural castellanizado de alux.   |
| Antaj                     | Ayuda, ayudar, favorecer.  |
| Ba'ax                     | Qué. Interrogativo.  |
| Báalam                    | Jaguar, tigre, protector.  |
| Báalamo'ob                | Plural de Báalam. Seres sobrenaturales cuya función es la de guardar y proteger el pueblo.   |
| Balames                   | Plural castellanizado de Báalam.   |
| Bo'ol si'ipil             | Castigo (De bo'ol: pagar y si'ipil: pecado, ofensa, delito).   |
| Cuyo                      | Montículo (refiere a vestigios prehispánicos sin liberar).   |
| Chin pol                  | Respeto. Significado literal "mantener baja la cabeza en señal de respeto".  |
| Chu'uk                    | Acechar, espiar. Modalidad de cacería llamada "espiada".   |
| Ch'a' subtal              | Vergüenza. Significado literal: "agarrar vergüenza".   |
| Dios Yuumbil              | Dios Padre.  |
| Éts t'aan                 | Conclusión. Traducción literal: "palabra asentada".  |
| lik'                      | Viento, aire.  |
| liko'ob                   | Plural de lik'   |
| Ikes                      | Castellanización del plural lik'.  |

|                              |  |
|------------------------------|--|
| Jach beyó                    | Es verdad, muy cierto.   |
| Jajal Dios                   | Dios único, Dios verdadero.  |
| Janli kol                    | Comida de milpa.   |
| Janli sitio                  | Comida de potrero.   |
| Janli solar                  | Comida de solar.   |
| Jets'                        | Fijar, asentar, apoyar, apaciguar, fundar  |
| Jets' lu'um                  | Ceremonia para apaciguar la tierra. Viene de jets que significa "asentar, fundar, apaciguar" y lu'um que significa "tierra". |
| Jets óolal                   | Paz. Significa "tener el alma asentada, quieta".   |
| Jets t'aan                   | Acuerdo. Literalmente significa "asentar, fijar la palabra".   |
| Jéets méek                   | Ritual de ciclo de vida cuyo objetivo es propiciar el aprendizaje de las normas sociales en el infante.                      |
| Jmeen                        | Especialista ritual.   |
| Jmeeno'ob                    | Plural de jmeen.   |
| Joyabo'ob                    | Regadores, señores de la lluvia.   |
| Joy                          | Flojo.   |
| K'aaxt'áan                   | Acuerdo. Palabra amarrada.   |
| K'aat ti u yumil e<br>k'aaxo | Pedir permiso al dueño del monte.  |
| K'aam                        | Obligación, primicia, ofrenda, ofrendar, dar y recibir.  |
| K'aak'                       | Fuego, viruela.  |
| K'oja'anil                   | Enfermedad.  |
| Ka'an                        | Cielo.   |
| Kaaj                         | Pueblo.  |
| Kaja'ano'ob                  | Habitan (los que habitan).   |
| Kanmayamuul                  | Cuatro Cerros.   |
| Kan ti'its ka'an             | Cuatro esquinas del cielo.   |
| Kan ti'its lu'um             | Cuatro esquinas de la tierra.  |
| Kakab                        | Montículos de piedra hechos por el hombre. Vestigios arqueológicos.  |
| K'eex                        | Intercambio. Trueque de algo.  |

|                         |  |
|-------------------------|--|
| K'eexo'ob               | Exvotos.   |
| Kexitos                 | Castellanización de k'eexo'ob.   |
| K'uub                   | Ofrenda, entrega.  |
| K'uubo'ob               | Plural de k'uub.   |
| Ku ts'aik toop          | Castigador.  |
| Kuch                    | Responsabilidad. Carga, obligación.  |
| Kuxano'ob               | Viven (Ellos).   |
| Kuxa'an suum            | Cuerda viviente.   |
| Ki'ichkelem Yuum        | Precioso señor.  |
| Ki'ichkelem yum kej     | Hermoso señor dueño del venado.  |
| Leyi                    | Mayanización de Ley.   |
| Looj                    | Redimir, rescatar.   |
| Looj lu'um              | Ceremonia para solicitar permiso a los dueños de la tierra. Ceremonia para apaciguar la tierra.  |
| Loj kaaj                | Ceremonia que se realiza cuando hay visiones de "malos vientos" que hacen que la gente o los animales domésticos de una comunidad se enfermen. |
| Lu'um                   | Tierra.  |
| Maak má tu u'uyik t'aan | Desobediente. El hombre que no oye palabra.  |
| Máatan                  | Entregar y regalar. Entregar y recibir en regalo.  |
| Maman cháak             | Comprar lluvia. Ceremonia de petición de lluvia.   |
| Ma'alo'ob               | Cosa que está bien.  |
| Meen baax ma'alo'ob     | Responsabilidad.   |
| Men                     | Ocupación, hacer algo.   |
| Meen uts                | Solidaridad.   |
| Mina'an u oksaj óol     | No tener creencia.   |
| Múul                    | Cerro, montón, cerros.   |
| Múulo'ob                | Plural de Móul.  |
| Mules                   | Castellanización del plural Móul.  |
| Múul áantajba           | Colaboración familiar o colectiva.   |
| Múul meyaj              | Trabajar en comunidad.   |
| Mosón Ilk'              | Viento de mosón.   |

|                     |  |
|---------------------|--|
| Na'at               | Inteligencia.  |
| Óol                 | Espíritu vital, voluntad, gana, intención.   |
| Ok óolal            | Creencia.  |
| Paklam áantaj       | Ayuda mutua.   |
| Píib                | Horno hecho bajo la tierra.  |
| Píibil naal         | Elote cocido bajo tierra.  |
| Pixam               | Alma que da vida al cuerpo del hombre. Alma cubierta por el cuerpo del ser humano. Viene de Pix que significa cobertura, cubierta. |
| P'uuj               | Cacería por cerco de hombres.  |
| Saka'               | Bebida ritual y ceremonial hecha a base de maíz.   |
| Si                  | Ofrenda, regalo.   |
| Si'ipil             | Delito.  |
| Sujuy               | Virgen.  |
| Su'ulaken           | Vergüenza. Soy vergüenza. Su' remite a "estrechez" o "reducción de la amplitud de algo.  |
| Su'utsil            | Vergüenza. Reducción de la honorabilidad.  |
| T'aan               | Palabra.   |
| Toj kíin u yóol     | Enderezar el alma, el espíritu.  |
| Ts'aa u Dios bóotik | Agradecimiento.  |
| Ts'on               | Modalidad de caza en la que se usa un arma. Arcabuz, cerbatana, recorrer el monte.   |
| Tsik                | Respetar.  |
| Tsikbal             | Conversación, plática.   |
| Ts'ul               | Extranjero, caballero, español. Nombre que los mayas dieron a los españoles.   |
| Ts'ulo'ob           | Plural de Ts'ul.   |
| Tsules, tsulitos    | Castellanización del plural de ts'ul.  |
| Ts'uuli K'áak'      | Caballero de Fuego.  |
| Uts máak            | Buena persona.   |
| Wíinik ku tus       | Mentiroso.   |
| Ximbal ts'on        | Cacería de oportunidad. Pasear, andar, caminar.  |
| Xunan cab           | Abeja nativa, aguijón y cuya miel tiene propiedades  |

|                     |  |
|---------------------|--|
|                     | curativas.   |
| Xux                 | Panal de abejas o avispas.   |
| Xtabay              | Entidad sobrenatural que representa a una hermosa mestiza de larga cabellera, vestida de hipil y con patas de gallina o pavo. Se aparece a todos aquellos hombres borrachos que deambulan por el pueblo a altas horas de la noche. |
| Yáanal lu'um        | Inframundo.  |
| Ya'axche'           | Ceiba  |
| Yo'okolkab          | Faz de la tierra.  |
| Yumkin              | Lugar del sacerdote.   |
| Yuum                | Padre, señor, dueño, amo. Se usa para nombrar a las entidades sagradas que habitan el monte.   |
| Yumtsil, Yumil      | Señor, dueño.  |
| Yumtsilo'ob/yumo'ob | Plural de yuum.  |
| Yumtsiles/Yumes     | Castellanización de plural yumtsil.  |
| Yum k'aaxo'ob       | Señores del monte.   |
| Yum k'aax           | Señor, dueño del monte.  |
| Yum báalam          | Señor tigre, señor jaguar.   |
| Yum cháako'ob       | Señores de la lluvia.  |