

EL SINCRETISMO RELIGIOSO COMO DOMINIO IDEOLÓGICO EN EL PUEBLO MAYA

Jorge Victoria Ojeda

"En ningún sector de la realidad pueden tener éxito teórico ni práctico más conceptos o categorías que los autóctonos de él".

José Gaos

Resumen

La labor evangelizadora de las diversas órdenes en las tierras del Nuevo Mundo tuvo diversas formas de realizarse. Sin embargo, poco después del contacto entre los misioneros y los aborígenes, se buscaron nuevos mecanismos, más acordes a la forma de pensar y de sentir de los indígenas. En este artículo se presenta el caso de una escultura del siglo XVI localizada en el antiguo asiento maya de Maní, Yucatán, el mismo lugar donde Fray Diego de Landa realizó el auto de fe en 1562. Este crucifijo pétreo presenta, a excepción del rostro, rasgos indígenas en la imagen corpórea y en la vestimenta. El autor supone que el crucifijo fue realizado bajo la supervisión de los frailes, quienes aprovecharon algunos símbolos de gran valor en la religión maya, como es el caso del maíz y la representación de la cruz, arquetipo conocido por ellos, en relación con la agricultura y la vida cotidiana de los mayas. Supone que eso fue con el fin de facilitar la penetración de la religión y el subsecuente control ideológico.

Abstract

Missionizing efforts by the various religious orders in the regions of the New World took different forms. However, a short time after contact between missionaries and the native population, new methods were sought, which were more in tune with the way the indigenous thought and felt. This article presents the case of a sculpture from the sixteenth century which was found in the ancient Maya settlement of Maní, Yucatán, the same place where Fray Diego de Landa carried out an auto-da-fé in 1562. Except for the face, this stone crucifix shows indigenous traits in the depiction of the body and the clothing. The author supposes that the cross was made under the supervision of the friars who utilized some symbols of great importance in the Maya religion, such as *maíz* (corn) and the cross, a familiar archetype relating to agriculture and daily life of the Maya. The author thinks the purpose of this was to help spread religion and thereby ideological control.

Investigador mexicano que obtuvo su maestría en Ciencias Antropológicas, en la rama de etnohistoria, en la Universidad Autónoma de Yucatán. En la actualidad es subdirector del Archivo General del Estado de Yucatán y realiza investigaciones sobre el sistema de vigías costeras en la península de Yucatán.

A fines del siglo pasado, Adolph F. Bandelier señalaba que para pretender interpretar las obras escultóricas de un pueblo, es preciso conocer antes la vida cotidiana de esa sociedad para acercarnos más y de mejor manera a la verdadera interpretación de su arte.¹

La idea de Bandelier encuadra perfectamente para los estudios de arte sincrético que deben desarrollarse en torno a la escultura colonial que se produjo en la antigua provincia de Nueva España (y en toda Latinoamérica), por dos motivos esenciales: el geográfico y el etnográfico. La enorme distancia entre la península Ibérica y las tierras americanas, así como la diferencia entre la gente que poblaba la región mesoamericana, tuvo que originar productos muy peculiares, o por lo menos, muy matizados.

En relación con esto, Elisa Vargas señala que la abundancia del arte religioso colonial debe verse no sólo como un fenómeno piadoso, sino social y, por lo mismo, hay que buscar las causas históricas y humanas que impulsaron a sus constructores.²

El caso que nos ocupa es una escultura pétreo localizada en el poblado de Maní, en la zona sur del estado de Yucatán, México. La obra es una crucifijo cuyas características escultóricas representan, a excepción del rostro, los rasgos físicos y de indumentaria de un indígena maya.

A través de su estudio en cuanto a la *forma* podemos adentrarnos en su *contenido* y su interpretación nos conduce hacia un cauce de los tantos a que debieron de recurrir los encargados de la labor de evangelización en esta zona maya para poder llevar con buen éxito su misión.

¹ Constantino Reyes-Valerio, *El arte indocristiano* (México, D.F.: SEP-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978), pág. 99.

² Elisa Vargas Lugo, *Colección Historia del Arte Mexicano*, 12 tomos, *Introducción* (México, D.F.: SEP-INBA-Salvat, 1982), IV, pág. 2.

LA ESCULTURA DEL CRISTO INDÍGENA

Actualmente este crucifijo de piedra se localiza en el interior del templo de San Miguel Arcángel, en la propia localidad de Maní. Durante muchos años estuvo situado en medio del claustro del conjunto conventual hasta que en 1915, aproximadamente, fue derribado y fragmentado en tres partes por un profesor que llegó al poblado y que seguía las ideas políticas antirreligiosas del General Salvador Alvarado, en ese entonces gobernador del Estado de Yucatán.

Esta obra ha sido descrita en alguna ocasión de la siguiente manera:

La más interesante (de las esculturas coloniales) por su aspecto arcaico es la cruz de piedra del templo parroquial de Maní. Toda la obra es de estilo románico puro. Es la cruz ancha y plana, la figura estilizada del Cristo es rolliza, corta, rechoncha, más que clavada en ella, parece libre como un símbolo, con los brazos abiertos y los pies juntos, más que con significación propia parece hecha para llenar y adorar a la cruz. Las proporciones están trazadas con la más cándida ingenuidad: manos y pies bastos; miembros, tronco y cabeza demasiado grandes para el cuerpo.³

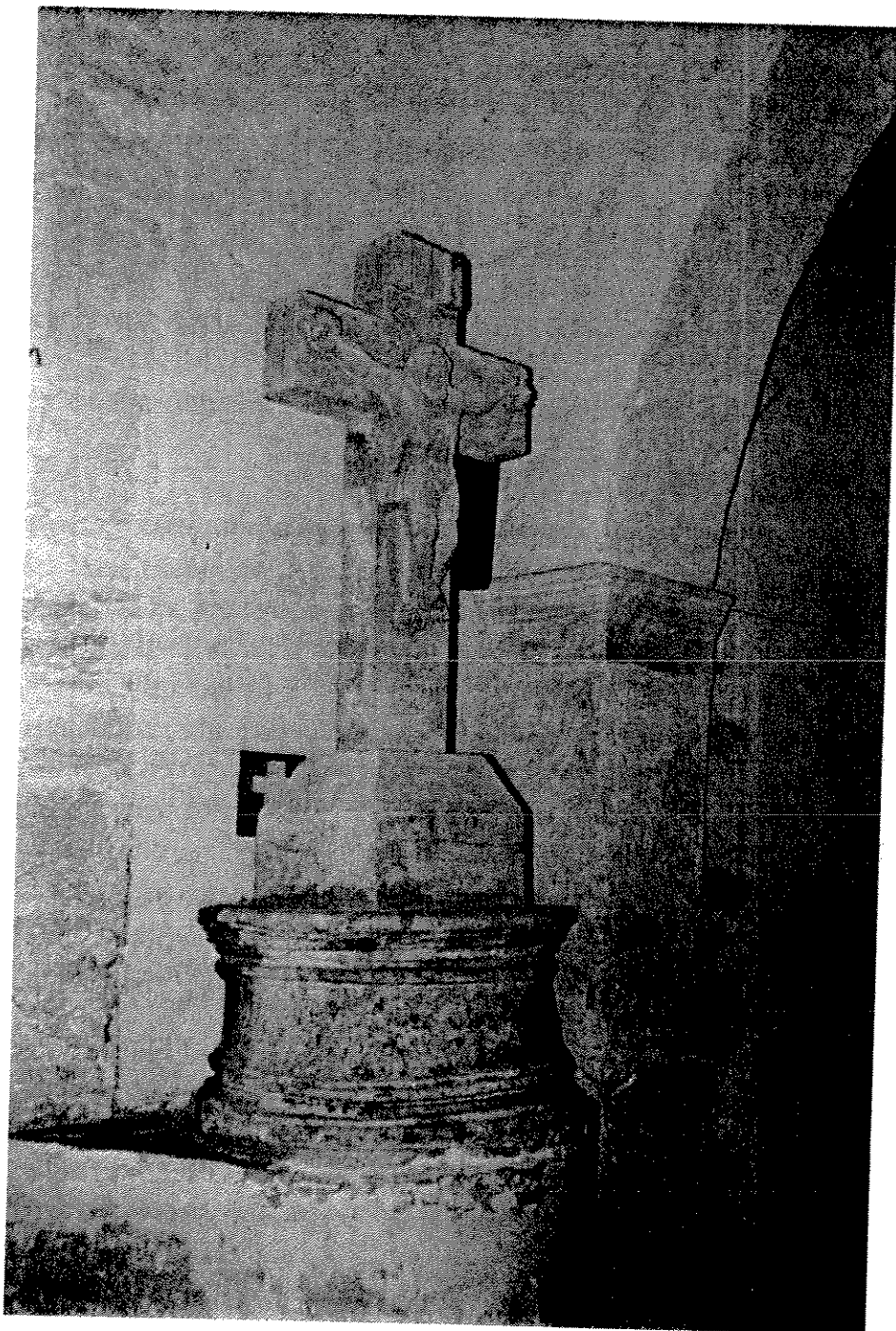
El historiador Miguel Bretos al referirse a esta pieza comenta que este

gran crucifijo de piedra que muestra al Salvador realística y convencionalmente crucificado con su mano derecha en actitud de bendición [da] la impresión... de estar en presencia de una figura sacada de algún calvario popular de Castilla la Vieja, Asturias o León, aunque un lugareño de Maní... me haya comentado que la peculiar ectomorfa figura de Cristo sea la de un maya.⁴

El mencionado crucifijo mide en su totalidad 2.40 metros de altura y tiene en la parte superior y a poca profundidad la inscripción INRI; el ancho transversal es de 84 centímetros y su grosor de 15.5 centímetros, tanto por el costado como por el frente. La base inmediata mide 42

³ Eduardo Urzáiz, "Historia del dibujo, la pintura y la escultura", en *Enciclopedia yucatanense*, 12 tomos (Mérida: Ediciones del Gobierno del Estado de Yucatán, 1977), IV, pág. 507.

⁴ Miguel Bretos, *Arquitectura y arte sacro en Yucatán* (Mérida: Editorial Dante, 1987), pág. 38.



EL CRISTO INDÍGENA EN EL TEMPLO DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL DE MANÍ

centímetros de alto por 52.5 centímetros de ancho y la peana inferior 58 centímetros de alto. El cuerpo presenta un trazo simétrico, a excepción de las manos, pies y cabeza, pues tiene 79 centímetros de altura y la misma longitud la extensión de los brazos.

Además de los rasgos indígenas que presenta el Cristo, la escultura muestra la sencilla vestimenta consistente en un pantaloncillo corto llamado en lengua maya *cul ex* y, asimismo, a su costado derecho encontramos un elemento que semeja al bolso tejido de agave denominado "sabucán", del cual sobresalen unos elementos que pueden ser identificados como mazorcas de maíz. Adelante de este "bolso", y a mayor relieve, está esculpido otro elemento, de forma alargada y algo curvo.

McAndrew, en una mención somera de esta escultura, la señala como una cruz atrial de "cuerpo naturalista", mientras que a Bretos le parece improbable esa función debido a la misma iconografía realista que presenta en contraposición a la abstracción simbólica de las cruces atriales del centro de México.⁵ No obstante, otros investigadores empiezan a aceptar la probabilidad de la existencia de cruces atriales con características naturalistas, en concreto la de Maní.⁶

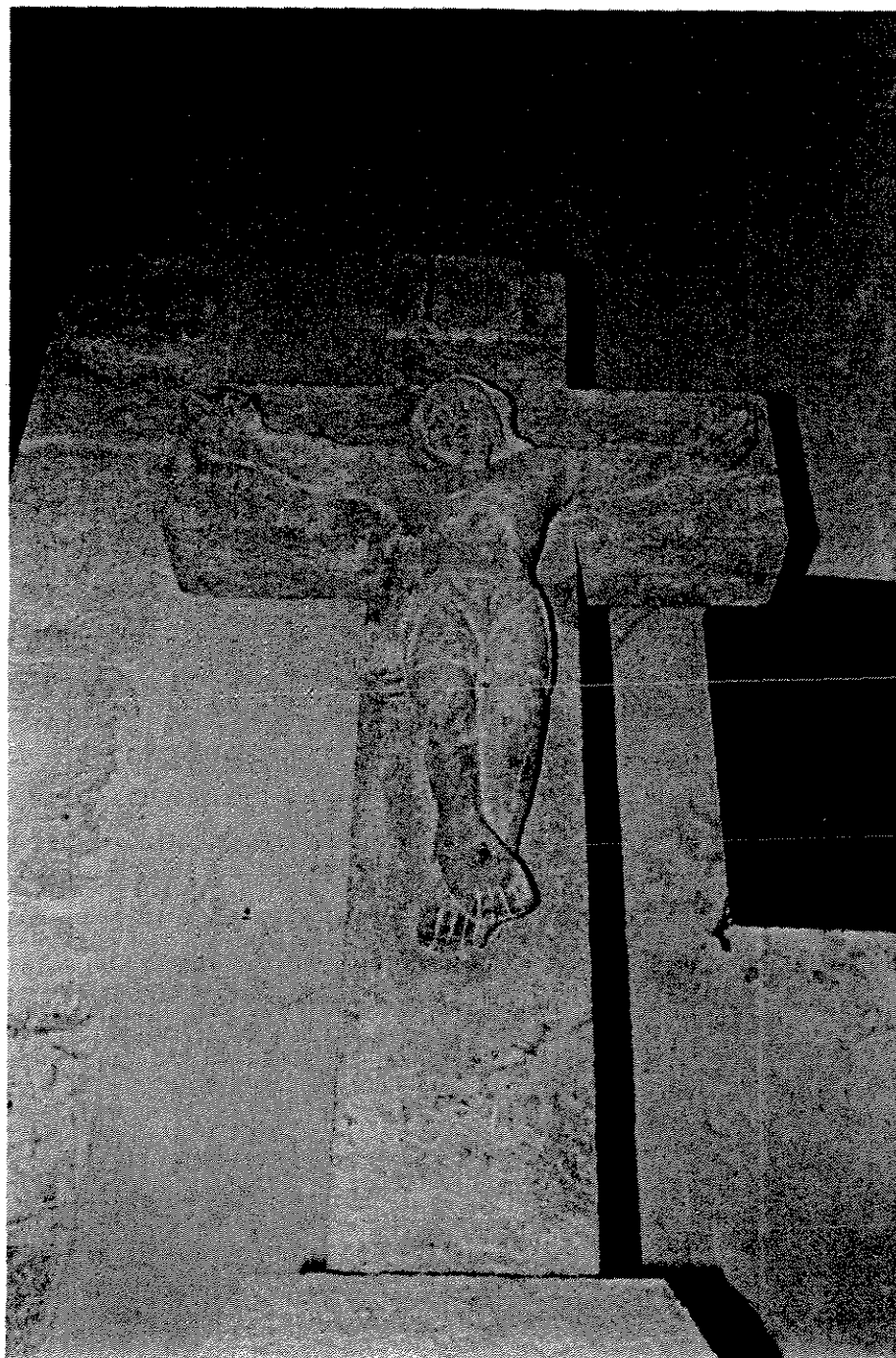
En la mayor parte del territorio colonial novohispano las cruces atriales servían en los conventos e iglesias para facilitar la función de adoctrinamiento de los indígenas; por tal motivo, la cruz se colocaba en sus recintos para presidir las reuniones que se celebraban.⁷ Este tipo de elementos no siempre fueron de piedra, pues antes existía la costumbre de levantar cruces de madera bastante altas, hasta que en 1539 se ordenó que fuesen construidas de material pétreo y más bajas que las anteriores.⁸

⁵ Bretos, *Arquitectura y arte sacro en Yucatán*, pág. 38.

⁶ Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570* (1987), pp. 174-175, citado en *Iglesias de Yucatán*, Miguel Bretos (Mérida: Editorial Dante, 1992), pág. 55; Jorge Victoria Ojeda, *La escultura del siglo XVI en Yucatán. El caso del Cristo indígena de Maní* (Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 1993), pág. 89.

⁷ Mariano Monterrosa, "La evangelización", en *Colección Historia de México*, 10 tomos (México: Editorial Salvat, 1979), V, pág. 1135.

⁸ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 3 tomos (Campeche: Comisión de Historia del Estado, 1955), I, pág. 78.



EL CRISTO INDÍGENA EN EL TEMPLO DE SAN MIGUEL ARCÁNGEL DE MANÍ

En el siglo XVI en la Nueva España, sobre todo en la parte central del territorio, fue común la erección de estas cruces de piedra que en su sección frontal tienen esculpidos los símbolos de La Pasión: el rostro de Cristo o el rostro del paño de la Verónica, la columna de la flagelación, el gallo que simboliza a San Pedro, el cáliz, el corazón, las lanzas, el hisopo, la corona de espinas, los dados, las pinzas, el martillo, los clavos, etc. En contraposición, esta cruz muestra un Cristo crucificado, esculpido en bulto y con rasgos y elementos culturales del pueblo maya a cuya atención iba dirigido.

La esculpida de esta obra la podemos ubicar temporalmente en el siglo XVI debido a los rasgos sincréticos que presenta, así como su trabajo algo tosco; sin embargo, hay que asentar que la península de Yucatán es muy prolífica en cuanto a obras coloniales extemporáneas.¹⁰ Para el caso también sustentamos su manufactura en el siglo XVI, apoyándonos en el gran valor ideológico que está contenido en la obra misma, indudablemente de mayor vigencia en el siglo XVI durante la evangelización que en tiempos posteriores.

MECANISMO DE EVANGELIZACIÓN

Emile Male señala que al llegar la religión cristiana a lugares como Grecia, Asia Menor y Antioquía la imagen de Cristo fue representada de acuerdo a las características físicas de los pobladores del lugar. Así, tenemos que el Cristo griego era un joven imberbe, casi adolescente; los artistas de Alejandría lo representaban con el cabello corto, pero unos y otros le presentaban con el mismo encanto juvenil. En el arte de Jerusalén aparece Jesús como un judío en plena madurez, de barba y largos cabellos.¹⁰

Es un hecho que el repertorio cristiano se enriqueció con todos los cauces del conocimiento humano; en la iconografía propiamente cristiana se utilizaron los recuerdos de la antigüedad no sólo greco-romana, sino del cercano oriente y del imperio bizantino, aunados a las ideas cristianas filosóficas del momento. Por donde se expandía la

⁹ Bretos, *Arquitectura y arte sacro en Yucatán*, pág. 38.

¹⁰ Emile Male, *El arte religioso* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966), pág. 13.

religión cristiana en el Viejo Mundo procuraba alimentarse de elementos propios de la cultura autóctona.

El ejemplo más ilustrativo del caso es la escultura griega del Moscóforo (siglo IV a. C.), donde se muestra a un pastor llevando a hombros a una oveja. Con la religión cristiana en la región la adopción de tales características llevó a la producción de obras como el "Buen Pastor", que muestra gran semejanza con la escultura de antaño. En este caso es importante considerar la adopción de un elemento autóctono y significativo para el pueblo a cristianizar como es la oveja en el pueblo griego, pastor por excelencia, y su representación en las imágenes cristianas con la intención de procurar una simbiosis cultural, y a la vez dirigida a lo religioso, con la intención de facilitar de cierta manera la adopción de creencias ajenas a la propia.

EL SINCRETISMO EN EL ARTE

Por mucho tiempo se ha considerado que los elementos prehispánicos presentes en las diferentes obras artísticas solamente podían ser comprendidos por quienes se habían iniciado desde pequeños en la religión indígena o, en su defecto, haber tenido relación con ellos en las obras ejecutadas bajo la dirección de los frailes.¹¹ Sin embargo, se empieza a conocer que en el arte novohispano de finales del siglo XVI se procuró una integración consciente del pasado prehispánico dentro del esquema de la cultura occidental, por lo cual la presencia de esos elementos indígenas fueron producto de una actividad propia de la erudición novohispana de ese momento y dentro de esquemas perfectamente estructurados y claramente intencionales.¹²

Para la realización de ese proceso era indispensable una "traducción" de ese pasado a los nuevos esquemas, conociendo de antemano el "valor" de esos íconos prehispánicos.

Victoria Bricker señala que los mayas sólo podían comprender la nueva religión en función de los conceptos conocidos. Por lo tanto,

¹¹ Reyes-Valerio, *El arte indocristiano*, pp. 124-125.

¹² Jorge Alberto Manrique, "La presencia de elementos iconográficos prehispánicos en el arte novohispano del siglo XVI", en *Revista Comunicaciones* 16 (1979), pág. 205.

para esta autora, el sincretismo era un paso necesario para que los indígenas pudieran entender el cristianismo.¹³

Un caso documentado del manejo de algunos símbolos indígenas para el éxito de la evangelización se suscitó en la región central mexicana, dependiendo en gran medida de la aceptación de símbolos autóctonos en representación conjunta con San Francisco de Asís. En los *Anales Mexicanos 4*, que forma parte de los testimonios indígenas redactados con el alfabeto castellano en lengua náhuatl, y al parecer pertenecientes a la región Puebla-Tlaxcala, se registra en el primer texto la existencia, hacia 1577, de un lienzo que tenía pintado el símbolo del fuego, las figuras de los señores que habían gobernado en México y un águila símbolo de autoridad; junto a ella, la imagen de San Francisco de Asís llevaba una cruz en la mano.¹⁴

De 1597 es otro pequeño relato de un lienzo que tenía representado el símbolo del águila sobre un nopal, junto con la figura de San Francisco de Asís. En consecuencia, nos dice León-Portilla, que

testimonios como estos... confirman la disposición de algunos franciscanos de no rehuir al acercamiento de los símbolos antiguos y nuevos, [y] no dejaron tal vez de provocar cierto asombro al lector contemporáneo.¹⁵

El cauce de conocimientos que la iconografía nos brinda, en unión con estos ejemplos e ideas de la aceptación del uso de íconos prehispánicos en la religión católica durante el proceso de evangelización, nos conduce al descubrimiento de nuevos mecanismos de control ideológico utilizados por los franciscanos en estas tierras en los albores de la conquista para tratar de llevar a buen éxito su misión de conversión masiva.

Recordemos que la Iglesia del siglo XVI, más que proponer la fe, la impuso y, más que evangelizar, incorporó las masas a la Iglesia. En consecuencia el pueblo indígena aparentemente adoptó la fe cristiana y se quedó sin dioses, pero lo que hizo fue pasar a la teatralidad reli-

¹³ Victoria Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo*, Cecilia Paschero, traductora (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989), pág. 334.

¹⁴ Miguel León-Portilla, "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl", en *Estudios de Cultura Maya* 17 (1984), pág. 315.

¹⁵ León-Portilla, "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl", pág. 315.

giosa donde aceptó por fuera el catolicismo, pero guardó sus dioses y creencias en una mezcla de paganismo y catolicismo.¹⁶

En las obras artísticas del siglo XVI se sabe que fueron los frailes quienes entrenaron y educaron al indígena para realizar las tareas. Los indios recibían los modelos que les proporcionaban los frailes para esculpir en piedra o pintar en los muros, esos debían ser sacados de conceptos propios o de ilustraciones de libros que traían de ultramar, dando lugar a una mezcla de estilos de diferentes épocas, pudiendo afirmarse que el arte de esa época fue un arte dirigido.¹⁷

En cuanto a la labor de los misioneros, según González Cicero, el objetivo de cristianizar a los naturales se apoyó en un cristianismo expuesto de acuerdo a la mentalidad de los naturales:

Para iniciar la evangelización, los misioneros escogieron ciertos temas que constituyeron la base de su predicación. El primero y de mayor importancia fue el tema de Dios. Para sus explicaciones recurrieron muchas veces a símiles que guardaban íntima relación con los indios, con el fin de dar a entender con mayor claridad la verdad expresada.¹⁸

Con la realización de estas acciones cabe considerar la contribución de los propios frailes a la transculturación y al arte sincrético en sus esfuerzos por evangelizar.

Estos mendicantes investidos por el ambiente sociocultural de su momento, tenían como programa socavar por las buenas o por las malas el sistema religioso y la cosmovisión de los mayas; por lo tanto, era menester primario conocer sus costumbres, lengua, tradiciones, religión, etc., para poder penetrar en su forma de pensar y de sentir ante su mundo objetivo y superestructural.

La segunda mitad del siglo XVI conoció fuertes brotes de idolatría que se dieron en la península yucateca, siendo la zona de Maní una de las más afectadas por este hecho. Tales circunstancias dieron origen entre otras cosas a la revisión del programa misionero en septiembre de 1562 en el convento de San Francisco de Mérida, en el cual los

¹⁶ Antonio González Roser, *El mundo, el reino y la Iglesia* (México, D.F.: Editorial Progreso, 1987), pp. 48 y 200.

¹⁷ Reyes-Valerio, *El arte indocristiano*, pp. 99, 149 y 154.

¹⁸ Stella González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571* (México, D.F.: Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1978), pp. 114-116.

franciscanos aceptaron el fracaso de los métodos empleados para desarraigar de la mentalidad indígena sus antiguas creencias y ritos.¹⁹

Ante tales circunstancias los frailes debieron proponerse nuevos métodos de evangelización entre los cuales pudo contemplarse el manejo de algunos íconos mayas y la utilización de sus "valores" para controlar sus intereses vinculados con los ritos y creencias de la religión cristiana, experimentando otros caminos posibles para hacer que los indígenas fueran buenos cristianos.²⁰

Cabe señalar que desde agosto de 1562 llegó a la ciudad de Mérida el obispo Fray Francisco del Toral, quien después de visitar la Provincia escribió un importante aviso dirigido a los encargados de las iglesias que decía lo siguiente:

Aviso del muy Ilustre y reverendísimo señor Don Fray Francisco del Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de su Majestad, para los padres, curas y vicarios de este obispado y para que en su ausencia queden en las iglesias. Pónganse cruces a las entradas y salidas de los pueblos y patios y déseles a entender a los indios cómo han de reverenciar las cruces acordándose cómo en ella obró Cristo Nuestro Señor el misterio de la redención, y en llegando a la cruz se hincen de rodillas y adoren en ella a Nuestro Señor Jesucristo alegando los ojos del alma a la contemplación de este misterio.²¹

Tomando en cuenta que el obispo Toral llegó a Mérida en agosto de 1562, indudablemente que debió tomar parte en la revisión del programa misionero en septiembre del mismo año. Si a esto sumamos las indicaciones antes mencionadas podemos considerar a este "Aviso...", como consecuencia de la búsqueda de una mejoría en el programa evangelizador.

EL SINCRETISMO EN EL CRUCIFIJO DE MANÍ

De los símbolos que encontraron los españoles en las tierras mesoamericanas, cabe destacar el de la cruz, cuya mención en las

¹⁹ González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán*, pp. 122 y 126.

²⁰ Victoria Ojeda, *La escultura del siglo XVI en Yucatán*, pág. 49.

²¹ Ignacio Rubio Mañe, et al, *Documentos para la historia de Yucatán. La Iglesia en Yucatán 1560-1610* (Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca S.A., 1938), pág. 28.

fuentes escritas de la época no es escasa. Por ejemplo, Cogolludo²² destaca la existencia de cruces en la región de Campeche y fray Bartolomé de Las Casas y Cervantes de Salazar²³ mencionan su existencia en Cozumel, destacando la gran devoción que existía hacia este símbolo.

Cogolludo apunta que: "El padre Torquemada dice, que después que el indio Chilam Balam les manifestó (a los indígenas) la señal de la cruz, la tenían por Dios de la lluvia; estando muy certificados, que no les faltaría cuando devotamente se la pidiesen".²⁴

Dentro de la cultura maya existía un símbolo de cruz, pero al parecer, ésta era por un lado representaciones de la planta de maíz o árbol de la vida con el significado de la tierra y del inframundo, tal como lo encontramos en el Tablero de la Cruz Foliada de Palenque, Chiapas. Thompson opina que en esa escultura de Palenque se representa una variedad de aspectos donde el maíz y el hombre juegan una importante alianza en su lucha por la sobrevivencia contra las fuerzas más agresivas y poderosas y donde el maíz tiene el poder de proteger al hombre de un modo mágico-religioso.²⁵

Por su parte, Farriss apunta que entre los mayas la cruz parece haber tenido un significado sagrado de "primer árbol del mundo", vinculado estrechamente con el cielo y la tierra.²⁶

Es posible que el significado prehispánico y su relación con aspectos tales como el árbol de la vida o como energía fecundante, pudo facilitar la aceptación del elemento cristiano, semejante en forma y relacionado en su trasfondo religioso puesto que la cruz atrial novohispana era tomada como el árbol de la vida a través del cual el fiel ingresaba a la

²² López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, I, pág. 359.

²³ Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, estudio preliminar de Edmundo O'Gorman, 2 tomos (México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1967), I, pág. 648; y Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, estudio preliminar de Agustín Millares, 2 tomos (Madrid: Editor Manuel Magallón, 1971), I, pp. 195-196.

²⁴ López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, I, pág. 359.

²⁵ J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, traducción de Félix Blanco (México, D.F.: Editorial Siglo XXI, 1980), pág. 349.

²⁶ Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival* (Princeton: Princeton University Press, 1984), pág. 303.

tierra prometida.²⁷ Asimismo, en el sincretismo desarrollado en torno a la imagen de la cruz es de relevancia su identificación como propiciadora de lluvias y fertilidad, las cuales articulan antiguas formas religiosas autóctonas y cristianas.²⁸

Los otros elementos esculpidos en la obra tales como el *cul ex*, el sabucán y el artefacto alargado que quizás pueda ser un utensilio de labranza, forman parte de la vida cotidiana del agricultor maya. Un anciano entrevistado en el poblado, al preguntarle el por qué de ese Cristo con el cuerpo de indígena, nos respondió: "Dios es igual a nosotros tal y como somos físicamente, por algo somos sus hijos".²⁹ Tal vez en esas sencillas pero emotivas palabras podamos percibir alguna reminiscencia de la tradición religiosa en cuanto a los mecanismos de penetración ideológica.

La última representación iconográfica merece mención especial; se trata de la probable identificación de mazorcas de maíz que sobresalen del sabucán del Cristo.

Cabe apuntar que Báez-Jorge señala que la identificación de algunas divinidades mesoamericanas como "dioses de la vegetación" es insuficiente para comprender en toda su complejidad y amplitud sus connotaciones míticas, el sentido de los rituales que le fueron consagrados y el ámbito funcional de sus advocaciones. El autor propone que en la noción de la deidad *dema*, cuya característica primordial es el simbolismo de su muerte como acción generadora de vida, se tiene un excelente recurso teórico para explotar los planos antes señalados, desde perspectivas analíticas que permiten resultados renovadores. La inmolación sagrada del *dema* en el tiempo originario genera la vida vegetal, que es a la vez el fundamento vital de los humanos. Las ideas religiosas de los mayas en torno al maíz completan el entramado simbólico asociado a las deidades *dema*: el maíz es la carne de la humanidad; del vegetal se formó el hombre que al morir se transforma en maíz, es decir, vuelve a su condición originaria.³⁰

²⁷ Elena de Gerlero, "Sentido político, social y religioso de la arquitectura conventual novohispana", en *Colección Historia del Arte Mexicano*, 12 tomos (México, D.F.: SEP-Instituto Nacional de Bellas Artes-Salvat, 1982), IV, pp. 30-31.

²⁸ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas* (Xalapa: Universidad de Veracruz, 1988), pág. 341.

²⁹ Aurelio Zumárraga, comunicación personal, junio 15 de 1988.

³⁰ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, pp. 14 y 85-88.

Este atributo del maíz viene a complementar los elementos iconográficos de la escultura de Maní, reforzando las atribuciones de origen, fecundidad, muerte y resurrección para el pueblo maya, ya implícitas en la representación del Cristo crucificado según la fe católica.

En este caso la presencia de mazorcas de maíz en la escultura nos lleva a pensar en una posible representación del "Dios de la buena cosecha", o sea Itzamná Kauil, que en última instancia es uno de los variados aspectos de Itzamná, deidad creadora. Este dios, además de ser el máximo creador y celestial, corresponde en los Códices al dios D de Schellhas, muy vinculado a la vida vegetal y a los fenómenos que actúan sobre ésta, aspecto con el cual se identificaría como el dios K. Aunque Itzamná era primordialmente una configuración rectilínea, en su papel de creador parece haber sido representado en forma humana: el dios K y el dios D.³¹

Thompson señala que las representaciones de Itzamná como dios K y D, tal vez fueron demasiado abstractas para los campesinos mayas, ya que el culto al dios principal en esas representaciones desapareció a la par con las clases dirigentes después de la conquista hispana.³² Sin embargo, en las fuentes coloniales se designa a este dios con numerosos nombres que aluden a funciones universales. Como corresponde a una deidad de múltiples atribuciones, era invocada en fechas fijas y por varios meses para asegurar las lluvias, las cosechas, moderar los ardores solares, conseguir buena salud e impedir calamidades colectivas, etc.³³

CONSIDERACIONES

Ante los datos presentados, es posible suponer que este crucifijo haya sido realizado según la idea y bajo la supervisión de los frailes, aprovechando algunos símbolos de gran valor en la religión maya como es el caso del maíz y de la cruz con la intención de procurar una identificación con la nueva fe y el nuevo dios, utilizando la represen-

³¹ Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 285-286.

³² Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pág. 287.

³³ Alberto Ruz, *El pueblo maya* (México, D.F.: Editorial Salvat, 1982), pág. 192.

tación corpórea y atávica autóctona y su estrecho lazo con la agricultura y la vida cotidiana de los mayas.

Es muy factible que estos elementos hayan sido de fácil "lectura" para todo el pueblo dada la intención de conversión masiva de las órdenes con ayuda del inmobiliario religioso y sosteniendo su programa evangelizador, en parte, en el sincretismo religioso provocado por ellos mismos.

Recordemos que para Bricker,³⁴ el sincretismo era un paso necesario para que se entendiera el catolicismo. ¿Acaso los franciscanos de Yucatán comprendieron y expresaron esa idea en la obra de Maní, al igual que lo hicieron sus hermanos mendicantes del centro novohispano?

³⁴ Bricker, *El Cristo indígena*, pág. 334.