

EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

Edición de:

Andrés Ciudad Ruiz

M.^a Josefa Iglesias Ponce de León

Miguel Sorroche Cuerva



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

PUBLICACIONES DE LA S.E.E.M. NUM. 9

EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

Editores:

Andrés Ciudad Ruiz
M.^a Josefa Iglesias Ponce de León
Miguel Sorroche Cuerva

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

Madrid 2010

RITUALES Y TEXTOS SAGRADOS: DEL LENGUAJE DE SUYÚA AL *KAJWALTIC* DE OXCHUC

María del Carmen VALVERDE VALDÉS
Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM

Las distintas estrategias y los diversos métodos que emplearon los mayas para conservar la memoria de la comunidad durante el largo proceso de aculturación que se da después de la Conquista, con la consecuente destrucción de documentos prehispánicos de todo tipo, ha sido objeto de múltiples estudios y trabajos académicos exhaustivos. Por lo tanto no será mi intención aquí profundizar en la discusión sobre este tema por la complejidad que ello implica. Únicamente pretendo abordar una pequeña parte de este rico *corpus* de la «resistencia» conformado de historias, cuentos, prácticas rituales, en fin, fragmentos todos de esa rica tradición cultural que se nos muestra hoy a los investigadores como en un crisol, que según el ángulo que se ilumine permite apreciar distintas facetas y aspectos de lo que los mayas consideraron importante preservar.

Sabemos que como parte de estas estrategias, con el aprendizaje del alfabeto latino, y como mecanismo de resistencia, y en el proceso mismo de la resistencia, se consignan las tradiciones, relatos o mitos, utilizando este nuevo código de comunicación, con las dificultades que implicaron para el mundo indígena el tratar de traducir y adaptar todo un universo cultural a un sistema ajeno. Sin embargo, no cabe duda que con todas sus deficiencias, la instrucción alfabética fue una de las pocas innovaciones europeas usadas por los indígenas contra los propios españoles, y en este sentido, lograr que los mayas escribieran su propia lengua en caracteres latinos, de alguna manera fue símbolo de la cierta «independencia» que lograron obtener dentro del régimen colonial.

De cualquier manera, el resultado fue la elaboración de nuevos libros sagrados. Mercedes de la Garza (1980: xxiii) señala que de alguna manera todos estos textos fueron libros de la comunidad, como el *Popol Vuh*, los *Anales de los Cakchiqueles* y el *Título de los Señores de Totonicapán*, y eran guardados celosamente por alguna familia principal del pueblo y heredados de padres a hijos; por ello tuvieron diversos depositarios.

Así, este *corpus* de literatura maya, elaborado a lo largo de los siglos de dominación colonial y resignificado a lo largo del tiempo, y que por sus características podemos fácilmente inscribir dentro de la categoría de **textos sagrados**, es complejo, heterogéneo y muy valioso. Y no sólo por ser una fuente fundamental para analizar temas como la intrincada red de símbolos que forman parte de la cosmovisión maya, elementos éstos que nos permiten acercarnos al conocimiento de las comunidades, o de los procesos históricos y formas de aculturación, e incluso como obras literarias, sino de igual manera, son valiosos en sí mismos como «libros» en tanto que son también objetos de culto. De este modo, podemos distinguir dos «niveles» —por llamarlo de algún modo— de sacralidad en las obras: uno que se refiere al contenido de los textos y otro, al libro en sí, al libro como objeto sagrado.

En este breve trabajo trataré de presentar algunos ejemplos; es decir, abordaré prácticas rituales específicas vinculadas a estos dos niveles de sacralidad de un texto: por un lado haré alusión a una práctica concreta contenida en algunos de los libros de *Chilam Balam*, que los mayas prehispánicos de finales del Posclásico y de inicios de la Colonia utilizaron para legitimar a las autoridades que elegían. Después, en una segunda parte, presentaré un complejo ritual que gira en torno a un documento específico en el que a todas luces el carácter o contenido del mismo no corresponde —incluso podría pensarse que en algún momento se contrapondría— a la celebración misma. Empecemos entonces por analizar en algunos de los libros de *Chilam Balam* lo que se conoce como el *Lenguaje de Suyúa*.

ANÁLISIS DE EL LENGUAJE DE SUYÚA

Suyúa o *Zuyva*, aparece mencionado en la literatura y en las fuentes históricas mayas coloniales como el lugar de origen de varios grupos étnicos. Para éstos, *Zuyva* hacía referencia a un sitio «*de donde viene la gubernatura sagrada y legítima*» (Okoshi 2003: 1). Tomado este concepto como base, es que Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999), en su libro *Mito y realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, identifican a este periodo específico de la historia mesoamericana y la «revolución de pensamiento» que en ella se da, con el término de *Zuyuá*, basándose precisamente en los textos coloniales de la zona maya en los que se refieren con el nombre de *Tulan Zuyvan* a la ciudad mítica, lugar de origen y peregrinación de donde provienen las insignias de mando.

Sabemos que hacia la segunda mitad del siglo XVI, los descendientes de los grandes señores mayas tuvieron la necesidad de legitimar ante las nuevas autoridades su poder político. Ello con el fin de mantener en la medida de lo posible su antiguo reconocimiento e intentar conservar de alguna manera las honras y pri-

vilegios de épocas pasadas. Es entonces, que para demostrar la larga historia de sus linajes, se menciona a este lugar mítico: *Zuyva*, como su lugar de origen. Señala Okoshi (2003) que en este caso no es tan importante la búsqueda del sitio concreto referido por el «topónimo», pues la intención de los gobernantes mayas era situar su origen en un lugar «más allá», en el Oriente, rumbo precisamente asociado con el nacimiento del sol, con el principio de los tiempos.

No necesariamente desvinculada de esta idea, sino como parte del mismo complejo simbólico, en el que se mantuvo «*un uso común referente a la legitimación de la gubernatura maya*» (Okoshi *ibid*), *Suyúa*¹ fue también un tipo de lenguaje esotérico para examinar la autenticidad de los mandatarios indígenas bajo el régimen hispano. Esta práctica, heredada seguramente de épocas anteriores, tenía como objetivo primordial evitar que los advenedizos tuvieran acceso al poder. Así, en una sección registrada en los *Chilam Balam de Chumayel* de *Maní* y de *Tusik*, se emplea este término para dar nombre a un tipo de «acertijo» específico, a un texto enigmático, como una herramienta para poner a prueba la legitimidad del poder de los gobernadores de los cabildos indígenas. Sergio Quezada lo explica así:

«*Es bien conocido que el mecanismo que utilizaron para evitar que los intrusos accedieran a los anteriores puestos fue el conocimiento del Lenguaje de Suyúa. Éste era un conjunto de acertijos y adivinanzas que servían para interrogar a los sucesores de aquellos funcionarios, y su conocimiento, transmitido de padre a hijo, les permitió, como grupos emparentados, monopolizar el poder y convertirse en una suerte de burocracia*» (Quezada 1993: 46-47).

Roys (1972: 191) señala que el interrogatorio, tradición firmemente establecida, se efectuaba al principio de cada *katún* (periodo de 7.200 días), y que esta prueba de legitimación era un conjunto de conocimientos heredados de padre a hijo en familias elegidas para ocupar dichos cargos.

Entre otras cosas, resulta claro entonces que, por su contenido, en un primer momento después de la Conquista, estos textos sagrados siguieron teniendo, como los antiguos códices, el sentido de afirmar el poder de los gobernantes locales dentro del tradicional sistema político maya. Cuando las autoridades españolas iniciaron el proceso de organizar los cuerpos de república, aprovecharon como una necesidad práctica el sentido jerárquico indígena al designar a los caciques, es decir, a los *bataboob*, como gobernadores, quienes buscaban, entre otras cosas y como ya se señaló, conservar sus privilegios. Estos personajes estaban integrados a un *tzucub*, y como grupos de parentesco, fueron quienes monopolizaban el poder y su acceso a él, a través, precisamente, del *Lenguaje de Suyúa* (Quezada 1993: 143-144).

¹ No es mi intención entrar aquí en la discusión sobre el término *Suyúa* y sus implicaciones, sino tomar los textos que se conocen como «el lenguaje de *Suyúa*».

El libro de *Chilam Balam de Chumayel* describe así la función del *Lenguaje de Suyúa*:

«El kaat naat, el preguntador, viene dentro del katún que ahora acaba. Y llega en el tiempo en el que se ha de «pedir entendimiento» a los príncipes de los pueblos; si saben como antiguamente vinieron sus linajes y sus señores, el orden en que vienen sus príncipes y reyes; y si ellos son de casta de príncipes o de reyes. Y que lo comprueben» (Libro de Chilam Balam de Chumayel 1973: 38).

Reproducimos aquí algunos de los acertijos del *Lenguaje de Suyúa* que tenían que ser resueltos por los aspirantes a ocupar un cargo político

«Traedme el Sol, hijos míos, para tenerlo en mi plato. Hincada ha de tener la lanza de la alta cruz en el centro de su corazón, en donde tiene asentado a Yax-Bolon, jaguar verde, bebiendo sangre. Esto es habla de Zuyúa. Esto es lo que se pide; el Sol es un gran huevo frito y la lanza con la alta cruz hincada en su corazón a que se refiere es la bendición, y el jaguar verde sentado encima bebiendo sangre, es el chile verde cuando comienza a ponerse colorado. Así es el habla de Zuyúa» (Libro de los libros de Chilam Balam 1983:132).

El segundo acertijo que se les hace es que vayan en busca de los sesos del cielo para que el Halach Uinic, Jefe, los vea y sepa de qué tamaño son. «Tengo deseos de verlos, debo mirarlos» les dice. Los sesos del cielo son el copal, así es el habla de Zuyua.

[...]

El séptimo acertijo que se les hace es decirles: «id a reunir para mi las tapas del fondo de los cenotes, que dos sean blancas y dos amarillas, tengo deseos de comerlas». Las tapas del cenote que se les pide son jícamas, dos jícamas blancas y dos jícamas amarillas; esto en zuyua se entiende» (Libro de los libros de Chilam Balam 1983: 132, 134).

Como se puede apreciar, estamos aquí con esta serie de peticiones ante una ceremonia más política que religiosa; un ritual «de acceso al poder» de tipo «privado» en tanto que debió de haber involucrado a una audiencia restringida en un espacio de acceso limitado; una práctica que en otro tiempo pudo haberse clasificado como «dinástica», separada de los espacios públicos. En ella se emplea un lenguaje dirigido a los iniciados: altamente simbólico y multívoco, en el que se mencionan metafóricamente objetos, colores y seres naturales como flores, animales, árboles, piedras, y hasta comida, para expresar las ideas, las vivencias y las acciones. Se usa también el recurso de repetir un mismo pensamiento en diferentes términos o formas verbales, es decir, el paralelismo de las frases, además de redundancias y reiteraciones, que revelan, por un lado, una significación compleja, dificultando la comprensión del texto, pero por otro, refleja la oralidad misma del rito; se busca entonces ocultar a los profanos su verdadera significa-

ción (en realidad esa era la idea, que no lo pudiera comprender cualquiera), y le da una simetría, un ritmo peculiar propio para ser recitado o incluso cantado, seguramente en ceremonias clandestinas, lo cual corrobora las afirmaciones de los cronistas de que los textos sagrados eran aprendidos de memoria sobre la base de lo registrado en códices, que fueron un invaluable apoyo para la tradición oral, muy probablemente más rica que los muchas veces escuetos datos que la escritura ofrece.

Se trataba entonces de un proceso iniciático, de un ritual de paso por el que tenían que transitar los candidatos mayas para acceder al poder, pero que tarde o temprano fue cayendo en desuso; como en otros momentos de crisis, el «culto dinástico» pierde actualidad, hasta que el rito se olvidó por completo y sólo nos quedan de él las «adivanzas» fragmentadas contenidas en los heterogéneos libros de *Chilam Balam*. En la medida en que el ceremonial estaba circunscrito a un grupo determinado de la población, seguramente dejó de tener significado en el momento en que los antiguos jefes de los linajes mayas yucatecos dejaron de tener «presencia» en sus comunidades, o eventualmente fueron designados sin más por las autoridades españolas. Es cierto que, hoy en día, el gusto por las adivanzas entre estos mismos mayas yucatecos sigue teniendo vigencia, y de alguna manera están inscritas en la cosmovisión de este pueblo, seguramente por este sistema cotidiano de representar la parte por el todo. Sin embargo, está claro que el ritual, vinculado con el poder, ya no se da.

Al referirnos al segundo ejemplo, objeto de este trabajo, será necesario cambiar de ubicación geográfica, y trasladarnos a los Altos de Chiapas.

ANÁLISIS DEL RITUAL DE *EL KJAWALTIK*

Entre los acontecimientos ceremoniales religiosos y festivos más importantes, con clara raigambre colonial, que tienen lugar en la comunidad tzeltal de Oxchuc destaca, incluso hoy en día, el ritual tradicional que se efectúa el 31 de diciembre, de cambio de gobierno y la transferencia del *Kjawaltik*. Según el testimonio escrito alrededor de la década de los 60' del siglo pasado por el tzeltal Martín Gómez Ramírez (1991: 138-139), se hace «siguiendo las enseñanzas de los primeros nacidos, primeros padres-madres», en honor a *Kajwaltik* (Dios supremo y sagrado de la tierra, Nuestro Señor o «el Sagrado Libro»), al que, a decir de Gómez Ramírez, honran y veneran, inclinándose ante él en señal de respeto, ya que da el bienestar y proporciona protección al pueblo; a él elevan plegarias con palabras «que emanan del corazón y del espíritu»; «le encienden velas, le ponen un «pumpito de pilico», copal y crucifijos; lo sahuman, y se arrodillan para orarle y venerarlo; toman pox; ayunan para purificar sus almas». Cito un testimonio de este oxchuquero:

Nuestro Señor o Kajwaltik es un libro sagrado que han guardado celosamente de generación en generación las autoridades tradicionales de este pueblo. El «ch'uy k'aal» dice que el libro sagrado provino de Guatemala, que así han dejado en sus pláticas los antepasados que en él se plasma la historia de la fundación del pueblo, pero que a la fecha no han podido enterarse de toda la verdad sobre este «Kajwaltik» (Gómez Ramírez 1991: 139).

El *Kajwaltik*, considerado el símbolo sagrado más importante de las autoridades tradicionales, ha sido objeto de atención de varios antropólogos que han trabajado en el poblado de Oxchuc². Así, Víctor Esponda (1992) nos informa que la primera noticia moderna que de él tenemos se la debemos a Marcos Becerra, quien lo estudió y copió parcialmente en 1926; Villa Rojas lo vio —previa entrega de cohetes y velas a los custodios del documento— en 1938. Posteriormente, Siverts tuvo acceso a él en la década de los sesentas, aunque previamente, en 1958, al historiador Luis Reyes García se le permitió hacer una copia manuscrita del mismo. En 1984, Thomas Lee, Ray Schippa y Víctor Manuel Esponda, pudieron revisarlo y fotografiarlo, y como resultado de ello, éste último publica el citado artículo de 1992, en el que da cuenta tanto del contenido del documento como del complejo ceremonial que se tuvo que realizar para llevar a cabo la tarea. Esponda señala que los responsables en ese entonces del *Kajwaltic* tuvieron que poner en práctica todo un protocolo ritual para poder moverlo del lugar donde se encontraba, ya que el no seguir este estricto procedimiento «*molestaría grandemente al Kajwaltik, a la vez que acarrearía desgracias*». Así, «*en primer término, este documento fue depositado con sumo cuidado sobre un lienzo perfectamente blanco y limpio. Acto seguido, al primer shtul se le anudó a su cuello uno de los extremos del lienzo para que trasladara al K'ajwaltic —sin tocarlo directamente—*» (Esponda 1992: 189).

Si no hay eventos extraordinarios como este que se narra, las festividades en torno al libro se limitan, como señalamos, al cambio de gobierno tradicional.

Dentro de la compleja estructura jerárquica de los cargos de las autoridades tradicionales del pueblo, los que se encargan del *Kajwaltic* ocupan la esfera más alta. Son los *akales* de los dos barrios, los encargados de esta celebración que se hace en el cambio de vara o bastón de mando, cuando han pasado los primeros 13 días del año nuevo, al término de los cuales se hace entrega del «libro» de un barrio (*kulpul*) a otro para su protección, vigilancia y cuidado. Así, en un recorrido con un claro carácter ritual, el *Kajwaltik* era sacado de la casa sagrada³ envuelto en un pañuelo blanco, y cuando el grupo de personas llegaba a la casa del *akal* a cuyo cargo quedaba el libro, éste era guardado nuevamente donde permanecería durante el

² Véanse por ejemplo las etnografías tzeltales, ya clásicas, de Villa Rojas (1990) y Cámara Barbachano (1966).

³ El espacio doméstico ha adquirido un carácter sagrado por la presencia del objeto de culto y veneración.

año. El manuscrito antiguo era revisado a mediados de cada año en el baúl («casa del *Kajwaltic*») en que se encontraba, tiempo en el que se le renovaba el «pumpito» que guardaba el polvo del tabaco, el crucifijo y el manojo de velas.

La ceremonia, de la que depende que haya o no mal tiempo, es decir «*que la vista del sol sea brillante*», se acompaña de música de arpa, guitarra, tambor y flauta, y se hace durante las festividades en honor a Santo Tomás; en ellas se celebra «el reposo» del *Kajwaltik* y durante el tiempo que dura, quienes tienen cargo (*akales* y *extules*) deben observar una conducta ejemplar, realizar ayunos y guardar abstinencia sexual. Únicamente el primer y el segundo *akal* de cada *kalpul* tenían la facultad de ver y tocar el *libro sagrado*, ya que si algún intruso lo deseaba observar u hojear, inmediatamente comenzaba a llover como señal de trasgresión a la norma establecida (Gómez K'ulub *et al.* 2002: 82).

Sobre el contenido del libro volveré más adelante, quisiera antes describir con la propia narración de los tzeltales algunos de los pasos del ritual en torno a éste ya que, a pesar de los cambios drásticos ocurridos en Oxchuc en los últimos años, este complejo ceremonial de tradición colonial, enraizado en la memoria social, se ha defendido de los embates de la modernidad y se niega a morir. Esto habla de que, sin lugar a dudas, se trata de uno de los objetos sagrados más importantes de la comunidad, en ocasiones equiparado con el propio Santo Patrono del pueblo.

Como señalamos, se realiza la ceremonia de entrega del libro de un barrio (o *kalpul*) a otro, para lo que se organiza una procesión, un recorrido ritual desde el recinto privado hasta la plaza pública, y hacia la nueva residencia del objeto sagrado:

Ya que están presentes los “ch'uy k'aaleetik”, músicos, “kornal” y “ex'tul”, pasan a sentarse en la mesa que está en medio de la casa del señor alcalde [...] ahí les son servidos los sagrados alimentos que ha preparado la esposa del señor alcalde. Esta comida es únicamente cueza o “koesan”, ya que estos oficiales no deben de comer carne porque se cree que al consumirla no habrá protección en el transcurso de sus cargos. Después del convivio se sirve una copa de trago para que así estén alegres los corazones a la hora de partir a la procesión.

[...]

... después se dirigen al “kawilto”, donde se encuentra el Kajwaltic desde hace trece días. Al llegar al “kawilto”, todos los asistentes se arrodillan y se persignan frente al kajwaltic, la esposa del “kornal” va incensando el kajwaltic y las cuatro esquinas de la sala, también queman cohetes para anunciar que comienzan a tocar el kajwaltic...» (Gómez Ramírez 1991: 140).

La descripción continúa: al «libro» se le acompaña con 13 velas, 13 rosarios, 13 pumpitos de pilico, 13 ollas con atole, se le reza..., y al final el testimonio concluye diciendo:

«Así concluye este rezo del Kajwaltic; en él se hace responsable de salvaguardar, proteger, vigilar, cuidar a los oxchuqueros, hijos del patrono Santo Tomás» (Gómez Ramírez 1991: 143).

No entraremos aquí en el detalle de analizar cada uno de los elementos del ritual, ya que sería tema de otro trabajo. Bástenos para objeto de este artículo, el recalcar, a la luz de este testimonio, la sacralidad, y la identificación del *Kajwaltik* como «libro sagrado» de la comunidad, donde se resguardaría la memoria de la misma, las «*antiguas palabras de nuestros abuelos-nuestras abuelas*», «*que así han dejado en sus pláticas los antepasados, que en él se plasma la historia de la fundación del pueblo*» (Gómez Ramírez 1991: 139).

Alrededor del año 2000, un grupo de tzeltales, oriundos de Chenalhó (Manuel Gómez K'ulub, Pedro López Ch'ijk, Samuel Santis Kokt'om y Roberto Santis K'aal), preocupados por el mal estado de preservación del *Kajwaltik*, y la poca información que ellos tenían sobre el mismo, emprendieron una investigación en la que paleografiaron y transcribieron el documento y lo tradujeron al tzeltal poniendo, tal vez por primera vez en épocas modernas, al alcance de los pobladores de Oxchuc, el contenido del texto. Dan cuenta de ello en su libro publicado por el Instituto Nacional Indigenista en 2002 y titulado *Kajwaltik. La ordenanza de la colonia de 1674*.

En efecto, como se supo prácticamente desde los primeros reportes que de él hicieron los investigadores del siglo xx, el libro sagrado de Oxchuc no es un texto indígena y está muy lejos de serlo: contiene las Ordenanzas del visitador Jacinto Roldán de la Cueva. Se trata entonces de un documento manuscrito forrado con pastas de cuero crudo de venado, de 11 folios (dos de los cuales son ilegibles), escritos por ambas caras, con excepción del último folio que sólo tiene texto al frente; está fechado el 10 de septiembre de 1674, y es una de las varias copias que el Visitador General de las Provincias de Chiapa y Guatemala mandó sacar para distribuir las en los poblados de la jurisdicción. Estas Ordenanzas coloniales, sirvieron de base para el buen funcionamiento del gobierno español en América⁴. Reproduczo un fragmento de la Segunda Ordenanza a manera de ejemplo:

(item) mando a ustedes como alcaldes y regidores que de ninguna manera permitan que los nativos se emborrachen tanto en las fiestas titulares y otras pequeñas en las que ellas se celebran, ni tampoco introduzcan bailes y danzas y otros festines dentro de las iglesias ... tampoco podrán automandarse ellos mismos ni mucho menos ustedes. Por lo tanto en cada fiesta rezarán a nombre del Espíritu Santo y del Sagrado Sacramento.

No creerán en falsas imágenes. Honrarán y venerarán nada más a los Santos que en esta Ordenanza se describe. Queda prohibido consumir bebidas embriagantes en la iglesia, tampoco bailar o injuriar palabras obscenas o provocar cualquier ruido que no sea más que el eco de los rezos y oraciones que hagan los nativos. Nadie podrá hacer desorden a la hora de hacer la transferencia de penones en la selección de los capitanes.

⁴ Según informan los autores de este estudio, el documento, muy poco legible ya para entonces, había sido revisado, transcrito y paleografiado, en 1958 por Luis Reyes García, años alrededor de los cuales data el testimonio referido sobre el ritual.

No adoptarán costumbres ni otros modos personales. Ustedes deberán protegerse cuando llegue el día de organizar las fiestas y las reuniones para realizar las oraciones en la iglesia. Ustedes como autoridades pondrán el ejemplo a los demás nativos sobre el modo de realizar los cultos. Se arrodillarán e inclinarán la cabeza hasta alcanzar la superficie del suelo. Nadie, ni ustedes mismos, podrán hablar de cosas vagas. Sólo será lugar de culto y veneración... so pena de ser castigado con cien azotes y cuatro días de cautiverio aquel que contraviniere esta Ordenanza (Gómez K'ulub et al. 2002: 89-90)⁵.

Tal como salta a la vista, se trata de órdenes expresas en contra de los indígenas, básicamente para regular su comportamiento, giradas por las autoridades españolas. Víctor Esponda (1992), señala que este importante símbolo es «simplemente» un documento del siglo XVII que contiene una severa amonestación para los indígenas del lugar. Esto es tácitamente cierto, pero el hecho de que a pesar del contenido, —o podemos pensar que incluso sin importar el contenido—, se trate de un libro sagrado, le quita a mi juicio, lo «simple». No cabe duda de que —como el propio investigador lo dirá también— además del valor histórico del documento como tal, su significación simbólica es fundamental.

Dice Mercedes de la Garza (1980) que desde la época anterior a la Conquista los libros como objetos fueron venerados, ya que contenían conocimientos revelados por los dioses, las leyes divinas o las historias sagradas de los fundadores de los linajes. Ellos, en sí mismos, eran un principio de autoridad si no es que la autoridad misma. En este sentido podríamos decir que hasta se les «personifica»: en el caso del *Kajwaltic* se le ofrece trago, incienso, etc., e incluso se dijo que en algún momento tuvo un «compañero» que resultó ser una Biblia y que a la larga fue confiscada. De cualquier forma, equiparándolo con la tradición mítica, ahí se conservaban las bases religiosas y las pautas de comportamiento de la comunidad, la verdad que debían seguir. Eran, en suma, la evidencia visible, tangible (y podríamos añadir hasta audible, si atendemos a la oralidad) del poder que se transmitía primero, de un miembro del linaje a otro, y después de un «funcionario» a otro. Es probable que por esto último, las Ordenanzas que regían a los indígenas —que en efecto, son una serie de normas y pautas de comportamiento— con el tiempo hayan pasado al imaginario colectivo como un texto sagrado; es decir, se perdió con el tiempo el contenido real del documento, pero en cambio, en la memoria éste se conservó como atributo de poder, como símbolo sagrado activo, depositario legítimo de la autoridad; su contenido se reinterpreto a lo largo del tiempo y se recreó una historia sagrada de origen asociada al «libro» como objeto de veneración. Y digo que «es probable» porque no tenemos claro cómo se da este proceso de resignificación de una Ordenanza a un libro sagrado.

⁵ Transcribo aquí la versión publicada en la edición del INI en 2002, ya que la que publica Esponda diez años antes difiere en gran parte. Ya que en ningún lado se reproduce el documento, no ha sido posible cotejar ambas versiones con el texto original.

De cualquier manera, como dice Mario Ruz (Núñez de la Vega 1988) en su estudio introductorio a las *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*, una cosa resulta clara, y es la vigencia y riqueza de la tradición de escritura y pictografía indígena chiapaneca durante la Colonia. Contamos para esta aseveración con el testimonio del obispo Francisco Núñez de la Vega quien visitó Oxchuc en 1687, pues como él mismo señala, ahí se rendía culto a ciertos ídolos y se veneraban sus imágenes:

«Y por primitiva y antigua tradición dicen los indios que este ídolo Poxlon es uno de los más principales, que antiguamente les hablaba y le veneraban tanto los de la provincia de Tzendales, que pintado en una tabla con [la] figura referida le tuvieron innumerables años, y que después de haber recibido la fe le pusieron colgado en un tirante de la iglesia del pueblo de Oxchuc acompañado de otro ídolo de Hicalahau...» (Núñez de la Vega 1988: 756).

El obispo informa también que en muchos pueblos de la provincia se conservaban textos escritos, *«... según consta por un cuadernillo historial antiquísimo que, en su idioma escrito, para en nuestro poder»* (Ibid.: 274). Y más adelante continua diciendo:

«Entiendo que se ha cogido fruto muy en servicio de Dios Nuestro Señor, mayormente en abusos supersticiosos, tan ocultamente radicados, que como carcoma y disimulado cáncer iba cundiendo por todos estos pueblos, de donde he sacado y recogido más de treinta libros en que la superstición de los indios estaba puesta por arte (peste que entiendo es general en todo el reino de la Nueva España con mucho fundamento) y reduje a los maestros principales a que me entregasen dichos libros, con otros papeles en que estaban escritas en su idioma las invocaciones con que llaman al Demonio para que los ayudase en sus maleficios [...] según me constó por los mismos papeles que me exhibieron los indios escritos de su letra e hice traducir en el idioma castellano. De unos a otros se enseñaba y comunicaba a los que entendían eran capaces de aprender este arte...» (Ibid.: 209).

A partir de estos testimonios, Esponda da otra pista: sería factible —señala él— que antiguamente se haya tenido esta misma veneración con los cuadernillos destruidos, y que se trate entonces de una transposición de símbolos y no de contenido, y que el *Kajwaltic* sea, en su contexto respectivo, un equivalente de aquellos cuadernillos (Esponda 1992: 202-203, 1994: 111).

REFLEXIONES FINALES

A manera de recapitulación, presento algunas reflexiones finales sobre el ritual público y el ritual privado de los pueblos mayas después de la Conquista, y los ejemplos aquí tratados.

Por los datos del siglo XVI, sabemos que desde la época prehispánica, los «libros» —códices— se consideraban objetos sagrados; en este caso tanto por su contenido como por su uso. La tradición del *Lenguaje de Suyúa* plasmada en los Libros de *Chilam Balam*, si bien involucraba ceremonias periódicas, éstas, por su sentido eminentemente político, debieron haber sido más restringidas en tanto que estaban más relacionadas con los «rituales dinásticos», en la medida en que tenían que ver con mecanismos de elección y legitimación de las autoridades tradicionales mayas yucatecas. Por lo tanto, el ritual se debió de haber utilizado sólo mientras las autoridades españolas pudieron «hacer uso» de este procedimiento. Sin embargo, por su carácter «privado», dejaron de tener vigencia cuando estas últimas terminaron por imponer su dominio y su propia forma de designar a los indígenas responsables de los cargos políticos y administrativos.

Por otra parte, también es conocido que en la época prehispánica se llevaban a cabo complejos rituales en torno a los textos sagrados. El consignar los saberes que forman parte del universo divino en algún tipo de soporte, más allá de la oralidad, hace del soporte mismo un elemento sagrado. Así, desde entonces, a las estelas y los códices se les hacen ofrendas y son objeto de un complejo ceremonial que, aunque debió de haberlo llevado a cabo un sector específico del grupo dirigente, seguramente fue mucho menos restringido que el anterior. En la descripción de la fiesta del mes *Uo*, Landa nos ofrece una descripción de esto:

«Se juntaban en casa del señor con sus aderezos, echaban antes al demonio, como solían hacerlo y después sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban Cinchau-Izamná, del cual dicen fue el primer sacerdote, y ofrecíanle sus dones y presentes y quemábanle con la lumbre nueva sus pelotillas de incienso; entre tanto desleían en su vaso un poco de su cardenillo, con agua virgen, que ellos decían traída del monte donde no llegase mujer, y untaban con ello las tablas de los libros para su mundificación, y hecho esto, abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año y los declaraba a los presentes y predicábales un poco encomendándoles los remedios» (Landa 1966: 92).

Es bien conocido que esta ceremonia la llevaban a cabo los principales, a cuyo cargo estaban los libros sagrados, según testimonios tanto de Landa como de Villagutierre, quienes afirman respectivamente: «*de la casa del señor sacaban sus libros...*» y «*los libros se guardaban en la casa de Canek y gobernante y sumo sacerdote de los itzáes de Tayasal*» —igual que en Oxchuc, donde la casa del alcalde funciona como el ámbito semirestringido del ritual—, pero aunque seguro no todos podían interpretar, y menos «leer» el contenido del código (su uso sí era restringido), aún así, seguramente entonces como ahora, la comunidad era partícipe de la ceremonia, cuando a lo largo del recorrido ritual acompañaba al objeto sagrado con sus cantos, oraciones y su música. Es clara entonces la función de la

transmisión del ritual por medio de la práctica cíclica y de la oralidad. Y como cualquier ritual, se contaba con su eficacia simbólica al mismo tiempo que se tomaban las medidas precautorias indispensables para proteger el objeto sagrado cuando se le trasladaba de un ámbito privado al público.

Finalmente, si bien en ambos ejemplos el ritual tendría la función de legitimar la autoridad, en el caso del Lenguaje de *Suyúá*, en tanto que el rito de iniciación estaba destinado a un grupo muy restringido de la sociedad maya yucateca, pierde vigencia en unos cuantos años. Mientras que en Oxchuc, resulta por demás revelador, que la celebración y la sacralidad del documento evidentemente vayan más de acuerdo con la tradición oral, no con el contenido del libro, ya que, como se vio, las Ordenanzas no sólo restringían las libertades de los tzeltales, sino también prohibían explícitamente el tipo de celebraciones que ahora se realizan para el documento. Parecería entonces claro que un libro sagrado es importante por el significado simbólico que tiene para la comunidad entera, y por la tradición oral que en torno a él se ha construido.

De cualquier forma, se trate de un caso o de otro, lo que queda claro es que el ritual, público o privado, inserto en determinados lugares y tiempos, resulta siempre un espacio de resignificación permanente de los procesos culturales de los pueblos mayas, hecho éste —entre otros muchos— que los hace seguir siempre vigentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÁMARA BARBACHANO, Fernando. 1966. *Persistencia y cambio cultural entre los tzeltales de los Altos de Chiapas. Estudio comparativo de las instituciones religiosas y políticas de los municipios de Tenejapa y de Oxchuc*. ENAH. México DF.
- ESPONDA, Víctor Manuel. 1992. «El K'awaltik, las ordenanzas de Oxchuc del Visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674». *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centro América 1992*: 187-205.
- . 1994. *La organización social de los tzeltales*. Gobierno del Estado de Chiapas. Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la. 1980. *Literatura Maya*. Prólogo, selección y notas. Biblioteca Ayacucho. 57. Caracas. Editorial Galaxis. Barcelona.
- GÓMEZ K'ULUB, Manuel, Pedro LÓPEZ CH'IJK, Samuel SANTIS KOKT'OM y Roberto SANTIS K'AAL. 2002. *Kajwaltik. La Ordenanza de la Colonia de 1674*. INI. México DF.
- GÓMEZ RAMÍREZ, Martín. 1991. *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Xlimoxna neel jme' tatik Oxchujk'*. 2.^a ed. Gobierno del Estado de Chiapas Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez.
- LANDA, fray Diego de. 1966. *Relación de las cosas de Yucatán*. Porrúa. México DF.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1985. Trad. A. Médez Bolio, Ed. M. de la Garza. SEP Cultura. México DF.
- Libro de los libros de Chilam Balam*. 1983. Trad. A. Barrera Vásquez y S. Rendón. 8.^a Ed. Fondo de Cultura Económica. México DF.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN. 1999. *Mito y realidad de Zuyúá: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México. México DF.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco. 1988. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*. Eds. M. C. León y M. H. Ruz. CEM, IIFL. UNAM. México DF.
- OKOSHI, Tsubasa. 2003. «Una consideración sobre Zuyva (Suyúá)». *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto* 2: 1-15.
- QUEZADA, Sergio. 1993. *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. El Colegio de México. México DF.
- ROYS, Ralph L. 1972. *The Indian Background of Colonial Yucatan*. 2a. ed. University of Oklahoma Press. Norman.
- VILLA ROJAS, Alfonso. 1990. *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas. Porrúa. México DF.