

Naguales en las poblaciones mayas coloniales. Más allá del sustrato, la transfiguración y la memoria¹

Naguales in Colonial Maya Populations.
Beyond Substrate, Transfiguration, and Memory

Juan Carrillo González

Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

areamaya@yahoo.com

Resumen: A través de una perspectiva integral de larga duración, el presente trabajo se centra en esclarecer el papel desempeñado por los especialistas rituales denominados *naguales* en las poblaciones mayas durante la época colonial. Contempla para ello la prevalencia del fenómeno de oposición al dominio hispano y la implementación de mecanismos paliativos ante la desarticulación cultural, estrategias que le permitieron a la sociedad nativa preservar los componentes estructurales del pensamiento de antigua impronta. Este proceso se enmarca al interior de una dilatada pugna que presenta diversos matices. Por un lado, nos permite entrever la manera en la cual los representantes del catolicismo consagran sus esfuerzos a la extirpación de las recurrentes manifestaciones de ‘idolatría’, y por el otro, abre la posibilidad de vislumbrar la forma en la cual los indígenas, en su respuesta activa ante dicha situación, se abocan a la tarea de resguardar el sustrato primordial de sus tradiciones y vida ceremonial.

Palabras clave: mayas; ritual; cosmovisión; nagualismo; resistencia; época colonial.

Abstract: Through an integral perspective of *longue durée*, the present work centers on clarifying the role played by ritual specialists known as *naguales* in Maya populations during the colonial period. For this, it contemplates the prevalence of the phenomenon of opposition to Spanish dominion and the implementation of palliative mechanisms of cultural disarticulation, strategies that allowed the indigenous society to preserve the structural components of ancient belief. This process falls within a longer struggle that presents diverse nuances. On the one hand, it allows us to glimpse the form in which the Catholic representatives dedicated their efforts to the extirpation of the recurring manifestations of ‘idolatry’, yet on the other hand opens the possibility of glimpsing how native peoples, in their active response to this situation, assumed the task of preserving the primordial substrate of their traditions and ceremonial life.

Keywords: Mayas; ritual; cosmovision; nagualism; resistance; colonial era.

1 El presente trabajo se realizó gracias a una subvención otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México). En este mismo sentido agradezco los valiosos comentarios de la Dra. Martha Ilija Nájera que enriquecieron significativamente la versión final del manuscrito.



Recibido: 1 de diciembre de 2016; aceptado: 10 de mayo de 2017

INDIANA 35.1 (2018): 39-65
ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i1.39-65
© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Como resultado de la implantación de las instituciones hispanas en América, especialmente de la Iglesia, dio inicio un largo y complejo proceso a partir del cual los representantes del cristianismo se dieron a la tarea de localizar, registrar, extirpar y transformar las antiguas prácticas culturales de los indios. Fue así como la erradicación de los 'idólatras y hechiceros' coligados al demonio conformó una preocupación de primer orden para el catolicismo impuesto en el Nuevo Mundo. De este modo, el cristianismo se centraría en la deconstrucción de lo ajeno.² Es precisamente en el marco de esta cruzada en contra de la 'idolatría' que surgen las primeras evidencias al respecto de los especialistas rituales indígenas, cuyas atribuciones fueron asociadas por los religiosos con un símil del paganismo medieval inherente a la brujería y el comportamiento pernicioso aducido por el demonio, a través del cual 'los seguidores del mal' podían obtener capacidades sobrehumanas.

Así lo refiere un caso suscitado en la recién fundada Ciudad de México pocos años después de la toma de Tenochtitlan (1521), cuando la Inquisición episcopal (1535-1571) procesó al cacique de Texcoco, Martín Ucelo (alias Ocelotl), por cargos de 'idolatría, hechicería y rebeldía'. Según el expediente, el artífice de la fallida 'conjura' en contra de los españoles, además de ser docto en las 'artes oscuras' podía transmutarse en tigre, león y perro. Asimismo, durante la averiguación salió a relucir que el hermano de Martín, llamado Andrés Mixcóatl, era capaz de invocar a la lluvia y al granizo (González Obregón 1912: 17-19). Pero este fenómeno cuya naturaleza evidentemente llamó la atención tanto de la Iglesia como del gobierno colonial, no fue de ningún modo atípico o característico de aquel lugar. Si bien estos sucesos refieren un intento de la sociedad indígena de impugnar la reciente y exógena dominación, también ponen de relieve el importante papel de las figuras del poder tradicional en la articulación de los procesos de resistencia.

Eventos de naturaleza similar son los que refiere Francisco de Fuentes y Guzmán al respecto de la conquista del Reino de Guatemala. El 12 de febrero de 1524 en la batalla de Rosabaltucur, la hueste comandada por Pedro de Alvarado libró un enfrentamiento en contra de los mayas k'iche's, cuya resistencia estuvo organizada por poderosos guerreros que desde diversos flancos intentaron repeler a los invasores. El cronista señala que el

2 La concepción de los hombres 'idólatras y pecadores' difundida desde la aparición del Antiguo Testamento se articuló a la corriente efemerista en el siglo III, y posteriormente, fue retomada y discutida por la escolástica medieval de Santo Tomás de Aquino. Bajo su influjo, la 'idolatría' incorporaría además de la noción de superstición, el argumento sobre la influencia demoníaca de los ídolos que nublaban la conciencia del hombre (Máñez 2008: 12, 15; Urbano 1993: 10, 11, 16). La superstición representó una forma de obtener los saberes místicos y paranormales sobre la fortuna, las fuerzas maléficas o el auxilio de los seres queridos, es decir, la adivinación, de la cual se desprende la nigromancia o evocación de los muertos con el fin de elucidar el conocimiento del futuro. Fue a partir de esta construcción social que los representantes del cristianismo en la Nueva España registraron y explicaron la 'idolatría' de los *naguales*, a los cuales denostaron como brujos (Máñez 2008: 12; *cf.*: Caparros 1807: 142-147).

capitán del ejército nativo llamado Tecún Umán era asimismo un “gran nigromante que tomaba la forma de su nagual”, y también, que “volaba sobre sus escuadrones, mandando con el cetro rico de esmeraldas que llevaba, lo que habían de ejecutar sus generales, ahaus y capitanes de su ejército, que también tomaban la forma de serpientes, tigres y leones” (Fuentes y Guzmán 1883, tomo II: 84). Los guerreros indígenas intentaron doblegar a las escuadras invasoras acorralándolas cerca del barranco de Tzacaha, mientras tanto, Tecún Umán comandaba otras expediciones hacia el área de Xelajúj, lugar donde avistó a la comitiva hispana encabezada por Alvarado y en la que también se encontraban Pedro Portocarrero y Hernando de Chávez. En este último sitio el capitán k’iche’ surcó el firmamento para emprender el ataque en contra de la expedición enemiga, arremetiendo valerosamente contra ella con el afán de evitar su avance hacia el territorio de Pachah. Ahí desenvainó su espada de pedernal y con un diestro golpe cercenó la garganta del caballo de Alvarado, sin embargo, en un vuelo errante el guerrero águila fue perforado por una lanza enemiga. Al parecer, algunos ancianos al ver muerto al capitán Umán, intentaron vanamente emular su poder con la finalidad de continuar el combate, esfuerzo que se tornó inútil, pues los nativos fueron doblegados y reducidos a un asentamiento que en honor a aquella batalla fue nombrado Quetzaltenango.³

Podría suponerse que una vez consumada la sujeción de una gran parte de los asentamientos mayas de la porción meridional del territorio mesoamericano, situación que dio paso al avance misional, la posterior congregación de sus habitantes y el establecimiento de los emplazamientos de doctrina, la tradición ‘pagana’ sería exitosamente ‘extirpada’. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos que la Iglesia llevó a cabo para arrancar de raíz las antiguas costumbres de los naturales, es posible colegir a través de la documentación que pone de relieve las sucesivas quejas en torno a la conducta ‘heterodoxa’, que dichas prácticas conforman casos de una realidad concreta que cobró vigencia en el transcurso de las centurias, la cual nos permite atisbar el proceso de reproducción de las concepciones estructurales de la cosmovisión indígena. Esto quiere decir que la sociedad maya colonial tuvo un papel activo en el resguardo de su tradición ancestral (Carrillo González 2012: 127). De este modo, el presente trabajo parte entonces de una premisa que reconoce *a priori* su capacidad de agencia (otorgándole un lugar preponderante), pues a través de ella es posible vislumbrar los múltiples rostros del fenómeno de resistencia en el transcurso del tiempo.

3 Fuentes y Guzmán (1882, tomo I: 162); Fuentes y Guzmán (1883, tomo II: 84, 398); Garza (1987: 95).

Persistencia y reproducción de un conocimiento proscrito

La prevalencia del *nagualismo* se avizora en las diversas regiones del territorio mesoamericano. De tal suerte que el concepto de *nagual* se utilizaba para hacer referencia a las personas que tenían la habilidad de transmutarse y asimismo podían incursionar en diversas prácticas ya sea mágicas o adivinatorias. La pervivencia de tales atributos todavía es palpable en las comunidades indígenas actuales, sin embargo, es menester señalar que dicha tradición deviene de un pasado que se remonta a la época precolombina. Las evidencias plásticas así como los registros epigráficos del periodo Clásico (200 al 900 a. C.), indican que los mayas prehispánicos empleaban el término *way* para aludir a las capacidades anteriormente señaladas.⁴

Antes de la llegada de los españoles, el uso del conocimiento especializado de carácter mágico-religioso marcó la pauta para la diferenciación de los estratos sociales. Los conocimientos medicinales, astronómicos y calendáricos resguardados por las figuras del poder tradicional se reproducían al interior del ámbito ceremonial, y asimismo trazaban la directriz para el desempeño de las actividades concernientes a la organización del trabajo, la preservación de la salud y la predicción de ciertos fenómenos naturales, lo que también coadyuvó a la centralización del poder (Sarmiento 2001: 346). Durante el periodo Clásico una cualidad distintiva del poder político-religioso fue precisamente la capacidad de transfigurar, motivo por el que diversos autores han sugerido la hipótesis de que los señores de aquel entonces eran gobernantes *naguales*.⁵ De hecho, las figuras del poder tradicional eran descendientes directos de las deidades y representaban los linajes primigenios, pues así lo indican los relatos míticos de la creación que se aprecian en el *Popol Vuh*.

Mientras la acepción mesoamericana de *tonal* o *tonalismo* se empleaba para designar a la relación inseparable que existía entre cada ser humano y su espíritu o animal compañero (mismo que recibía desde el momento de su nacimiento), el concepto de *nagual* aludía a la capacidad que sólo unas cuantas personas lograban encarnar.⁶ Éste consistía en adoptar a voluntad formas animales o de algún fenómeno natural. Así, la distinción de ‘tener *nagual*’ se fincaba en el hecho de haber alcanzado un rango particular de jerarquía y conocimiento en la sociedad indígena (es decir, era una facultad adquirida) (Villa Rojas 1963: 245-247). Si bien los registros más antiguos indican que el *way* podía incursionar en el manejo de capacidades suprahumanas, resulta de capital importancia

4 Lo referente a las formas genéricas del glifo *way* y sus componentes fonéticos, puede consultarse en Houston & Stuart (2001: 451-459).

5 Garza (1987); Houston & Stuart (2001: 449-461). Algunas escenas rituales de transfiguración mediante el uso de flores psicoactivas, tabaco y hongos se aprecian en el vaso K5454 de la colección Justin Kerr (Garza 2013: 126-127; Reents-Budet 1994: 282-285). Ejemplos similares se observan en las imágenes K511, K531, K533, K771, K791, K927, K1256, K1379 y K1743.

6 Garza (1987: 99); Martínez (2011: 80); Villa Rojas (1963: 244-246).

señalar a partir del análisis pormenorizado de las fuentes documentales coloniales, que dicho concepto tenía implicaciones más profundas. Esta última apreciación sobre el carácter polivalente de los especialistas rituales puede colegirse a través de un interesante expediente fechado en 1623, el cual alude a la prohibición de una danza ‘secreta’ que era acompañada por el sonido de unas trompetas y que se denominaba *tumteleche*. Dicho baile consistía en representar el sacrificio de un prisionero de guerra atado a “un bramadero” y al que embestían para “quitarle la vida en cuatro figuras que dicen eran de sus naguales”. En la sumaria enviada al comisario del Santo Oficio Bartolomé Resino de Cabrera, el notario Pedro de Luna mencionó que dichas figuras eran “de un tigre, un león, un águila” (véase la nota de pie 7) así como de un cuarto animal cuyo nombre desafortunadamente no pudo recordar. Además de los indios de Mazatenango, el documento refiere que los pueblos de San Martín, Zapotitlán, Zamayaque y San Bernardino efectuaban dicha danza y representación, lo que causaba gran alboroto y congregación entre sus habitantes, motivo por el cual se dispuso un castigo de doscientos azotes y tres años de destierro para los alcaldes y regidores que permitiesen la celebración de aquella ‘idolatría’.⁷ Merece la pena señalar que dicho baile no solamente era conocido en los asentamientos mayas k’iche’s de Guatemala alejados a la costa del Pacífico, pues el documento indica que entre los tzotziles de Chiapas esta práctica tenía el nombre de *loztum*.⁸

Menos de un lustro posterior a la prohibición de las danzas de los *naguales*, los casos sobre ‘indios hechiceros’ continuaron replicándose en el entorno colonial. Así lo refiere un suceso acontecido en Villahermosa en 1627, lugar en el que Catalina de Olmedo denunció a la esposa de Francisco Verdejo de Molina por ser “bruja, y porque se volvía también en chivato y cordero”.⁹ Pero el fenómeno de transmutación entre los especialistas rituales suscitado a lo largo del siglo xvii, no se observa solamente entre

7 AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 54, Disposiciones del Santo Oficio sobre los bailes gentiles de los indios, Mazatenango, Guatemala, 8 de noviembre de 1623, ff. 313v-320r. Francisco de Fuentes y Guzmán menciona que los indios del pueblo de Alotenango, quienes todavía realizaban sus “gentiles danzas y mitotes prohibidas por el tribunal de la fe”, en una ocasión intentaron obtener una licencia del tribunal de gobierno para realizar una danza llamada *oxtum*, “en que intervienen las trompetas largas; de maderas negras”, la cual solicitaron al general Martín Carlos de Mencos, gobernador de la provincia de Guatemala (1659-1667 ca.), quien recibiría a cambio la cantidad de 100 pesos. A causa de esta “insolencia”, los naturales recibieron un severo castigo así como una nueva prohibición en torno a sus bailes que realizaban “con semejantes trompetas, como le consta a los ministros evangélicos, y hacen cosas increíbles, y entre ellas es, que los indios danzan con traje y figura de demonios, [y] se preparan supersticiosamente con ciertas ayunas y ceremonias de no juntarse con sus mujeres” (Fuentes y Guzmán 1883, tomo II: 370; Fuentes y Guzmán 2007, tomo I: 62-64).

8 AGN, Inquisición, vol. 303, exp. 54, Disposiciones del Santo Oficio sobre los bailes gentiles de los indios, Mazatenango, Guatemala, 8 de noviembre de 1623, ff. 313v-320r.

9 AGN, Inquisición, vol. 376, exp. 4, Denuncia de Catalina de Olmedo ante el Santo Oficio, Villahermosa de Tabasco, 4 de noviembre de 1627, ff. 15r-15v; AGN, Inquisición, vol. 376, exp. 4, Declaración de Elena de Santa Cruz, Villahermosa de Tabasco, 11 de noviembre de 1627, ff. 17r.

los mayas chontales, sino también entre los yucatecos, pues de esta manera lo indica un interesante y bien documentado evento que cobró vigencia el año de 1673. En aquel tiempo, el comisario del Santo Oficio don Antonio de Orta Barroso recibió una querrela sobre ciertos sucesos de ‘hechicería’ que surgieron en la real cárcel de la ciudad de Mérida, capital provincial de Yucatán. El denunciante que respondía al nombre de Mateo Jiménez se expresó de la manera siguiente al respecto de aquellos sucesos:

[...] ahora poco tiempo de un mes poco más o menos, que estando hablando este testigo con Lázaro Crespo en una tienda de esta ciudad [...] trataron de un mulato llamado Juan de Argáez conocido por Montoya, el cual fue esclavo del sargento mayor Bernardo Magaña, y al presente sabe lo es del capitán Yñigo de Mendoza, vecino de esta ciudad. Le contó el dicho Lázaro Crespo que estando preso en la dicha cárcel de esta ciudad [...] encontró al dicho mulato, y le preguntó que cómo se había huido de la cárcel y que traza le había dado para la fuga, porque sabía no había salido por la puerta, y que no sabía si había trepado por las paredes. Y que el dicho mulato le respondió que ni por la puerta ni por las paredes había salido; sino volando por el aire. Y que le preguntó que si era brujo para volar, y que le respondió que sí, y que lo había aprendido de unos indios que le enseñaron a ser brujo y a otras cosas. Y que entonces el dicho Lázaro Crespo le había dicho: pues hace[d] alguna cosa para que yo vea y creeré de cierto lo que me decís, y que entonces entraron en cierta parte que este testigo no sabe donde y el dicho mulato pidió le diesen un guano, y habiéndoselo dado lo convirtió en culebra, y que dicho Lázaro Crespo había quedado asombrado. Que también en dicha ocasión le dijo el dicho mulato que sabía hacer otras cosas, y que aunque le tirasen con una escopeta con dos balas se atrevía a esperar el tiro sin que le hiciera daño, y que esto es lo que le vio, y [era] la verdad por el juramento que tiene hecho.¹⁰

Además del revelador testimonio de Jiménez, otro declarante de nombre Pedro Lara de Bonifaz, mencionó haber escuchado por viva voz del inculpado que “estando huido años atrás con los indios de la montaña de esta provincia, había aprendido a hacer brujerías y a hacer otras cosas”, entre ellas, a convertir las balas en agua.¹¹ Otros acontecimientos que refieren el desplazamiento de los habitantes de los pueblos congregados hacia la zona de refugio o ‘montaña’, misma que trastocaba el territorio de la porción oriental de la Península de Yucatán, el Petén y el área norte de Guatemala que había logrado mantenerse al margen de la dominación colonial (hasta las postrimerías del siglo XVII), se desprenden de la testificación de Juan de Sosa, español menesteroso que lucía rasgos de indio montaraz y deambulaba con la nariz perforada, quien aludió que además de

10 AGN, Inquisición, vol. 516, exp. 12, Declaración de Mateo Jiménez Carmona, Mérida, 19 de noviembre de 1673, ff. 559r, 559v.

11 AGN, Inquisición, vol. 516, exp. 12, Declaración de Pedro de Lara Bonifaz, encomendero y regidor de Mérida, 19 de enero de 1673, ff. 560v. Una alusión previa al desempeño de las conflagraciones que los indios brujos y *naguales* efectuaban en Maxcanú, Tecoh, Bacalar, Conkal, Yobaín y otros pueblos de encomienda administrados por el gobernador don Carlos de Luna y Arellano en Yucatán, puede consultarse en AGN, Inquisición, vol. 290, exp. 2, Cuaderno de testificaciones. Denuncia de fray Pedro González de Molina, Mérida, 1 de febrero de 1611, ff. 70r-73v.

presenciar un rito adivinatorio en el paraje de Pech Max, había danzado y consumido un brebaje conocido como *balché*.¹²

A través de los casos anteriormente referidos es posible vislumbrar que el fenómeno del *nagualismo* no fue de ningún modo estático, sino todo lo contrario. La sociedad indígena tuvo la capacidad de asimilar contenidos exógenos, resignificando, adaptando e incorporando estos elementos (según los parámetros del pensamiento de antigua impronta) al núcleo estructural de los preceptos fundamentales que sustentaban su particular y compleja forma de interpretar la realidad y el sentido del universo (cosmovisión). A partir de esta aculturación selectiva y consciente es que los *naguales* reconfiguraron algunas de sus prácticas adaptando nuevos contenidos a través del tiempo. De tal suerte que durante el siglo XVII, los entonces llamados ‘brujos’ no solamente podían transfigurarse en los animales endémicos de Mesoamérica, sino también en aquellos introducidos por los colonizadores, tales como las ‘ovejas, corderos y chivos’. Pero resulta significativo el hecho de que en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVII, el *way*, si bien podía utilizar sus capacidades para inmunizarse ante las ‘armas de fuego’ y transitar los senderos breñosos a una velocidad estrepitosa (con la ayuda de las hierbas de cinco coyunturas y otros amuletos tales como la piedra del coyote), su capacidad de desplazarse también haya incorporado nuevas variantes, es decir, que podía recorrer el cielo convertido en ave, e incluso, surcar el firmamento sin la necesidad de emular atributos animales (sin transfigurar).¹³

Atribuciones polivalentes

Las relaciones eclesíasticas surgidas en las postrimerías del siglo XVII, nos permiten dilucidar las diferentes aristas inherentes al papel que los especialistas rituales desempeñaban cotidianamente en los asentamientos coloniales. Su capacidad iba más allá del mero arte de la transfiguración, tal como lo señaló el prelado de Chiapa y Soconusco fray Francisco Núñez de la Vega en sus misivas pastorales de 1698. En aquel entonces, el dominico, que era asimismo teólogo e inquisidor, buscaba recordar el sentido vital del cristianismo entre sus fieles, el auxilio espiritual eclesíastico y, sobre todo, evitar el florecimiento de la ‘brujería y hechicería’. En lo que concierne a esta última labor, se dio a la tarea de exhortar a los naturales a ‘no discurrir del pasto espiritual’, a confesar sus pecados y, especialmente, a que renunciaran y “detesten los errores de su primitivo nagualismo”

12 AGN, Inquisición, vol. 639, exp. 7, Autos remitidos contra Juan de Sosa, Cahuich, 9 de septiembre de 1679. Un estudio detallado sobre el concepto de ‘montaña’ o zona de refugio y su relación con los episodios de huida, dispersión y sublevación se encuentra en Bracamonte y Sosa (2001).

13 AGN, Inquisición, vol. 290, exp. 2, Declaración de Ana Cahun, Mérida, 10 de febrero de 1611, ff. 73r-75v; AGN, Inquisición, vol. 516, exp. 12, Declaración de Mateo Jiménez Carmona, Mérida, 19 de noviembre de 1673, ff. 559r, 559v; AGN, Inquisición, vol. 1092, Autos contra José García Senizo por pactos con el demonio, Guatemala, 1761, ff. 190r-195v.

(Núñez de Vega 1988: 754), cuya práctica se reproducía en los remotos subterfugios de aquella provincia. Indicó que los maestros del pecado, especialmente uno de ellos llamado Oxlajuntox o demonio de ‘trece potestades’, junto con otro indio referido como Ik’al Ajau, eran los principales artífices de los ‘escándalos’ que atentaban contra la moral y las buenas costumbres, y que además de tener ‘satánicos discípulos’ preservaban en escritos sus enseñanzas, mismas que custodiaban celosamente. Éstos narraban la historia de sus linajes así como la cuenta de los días, de modo similar a como también lo hacían los mayas yucatecos en sus libros o ‘analhetes’ hechos de corteza de árbol a partir de los cuales vaticinaban el devenir, tal como lo refirió el deán Pedro Sánchez de Aguilar en el primer tercio del siglo XVII, ‘atrocidades’ semejantes a las registradas en Guatemala por el capitán Fuentes y Guzmán en su *Recordación florida* (publicada el año de 1690). La práctica adivinatoria fue particularmente condenada por la doctrina cristiana, pues todo intento de predecir o vaticinar el futuro representaba un atentado “directo contra la omnisciencia divina”, ya que el destino dictado por la providencia divina no podía ser esclarecido o percibido por los sirvientes de Belcebú.¹⁴ A decir del prelado, los *nagualistas* eran doctos en las artes de la astrología supersticiosa que llevaban a cabo con “vana y falsa ciencia de los planetas y astros”, porque incluso llegaban a pronosticar el nacimiento de los infantes interpretando el “curso y movimiento de las estrellas y planetas observando los tiempos y momentos del día y meses” “para saber cosas venideras y futuras”.¹⁵

Los *chilames* en donde se registraban importantes eventos de la historia indígena fueron preservados en diversos documentos escritos, primero a través del registro jeroglífico y, después de la conquista a partir de caracteres latinos. Sin embargo, el resguardo de la antigua tradición precolombina no dependió solamente de aquellos indios letrados, es decir, que también se suscitó de manera oral y vía parentesco. Esta consuetudinaria forma de transmitir el conocimiento de padres a hijos, tuvo una marcada continuidad durante el tiempo que perduró el régimen colonial. Esto puede colegirse, por ejemplo, a través de los testimonios de ‘indios pecadores’ recabados por el franciscano Diego de Landa antes de la llegada del prelado Francisco de Toral a Yucatán, y también, mediante el *Informe* realizado por Sánchez de Aguilar en donde consigna que los resabios ‘de la gentilidad’ eran sumamente difíciles de erradicar. En el mismo tenor, el memorial de

14 Fuentes y Guzmán (1883, tomo II, cap. 3: 44-47); León Cázares (1993: 55); Sánchez de Aguilar (2008: 143-147).

15 La relación del obispo indica asimismo que la comparación de coesencias o espíritus con los ángeles resultaba inocua, una mentira vil “porque la Majestad Divina no crió al hombre para que los brutos y rudos animales le gobernasen y mandasen” (Núñez de la Vega 1988: 754). De acuerdo con María del Carmen León, las diversas formas de interpretar la realidad que trasluce el periodo colonial, develan la prevalencia de un antropocentrismo cristiano afianzado al postulado que aludía que los seres humanos conformaban la imagen y semejanza del creador (Dios verdadero). Sin embargo, el testimonio de Núñez de la Vega nos permite colegir, con notable claridad, que en la Colonia el fundamento indígena de la vida transcurrió “bajo el arbitrio de las fuerzas naturales divinizadas” (León Cázares 1993: 56, 57).

Alonso Padilla con fecha del 10 de enero de 1686, indica que en los pueblos de indios pervivía el culto a las antiguas efigies que sus habitantes “habían ido heredando de unos en otros, sin haberlo podido descubrir en tanto tiempo”.¹⁶ Por tal motivo, no es de sorprender que cerca de los mismos años, Núñez de la Vega haya mencionado que en los curatos de su diócesis existían “casas y familias conocidas, que como patrimonio y herencia se suceden de padres a hijos en aquestas maldades tan abominables”, que todos estos artilugios conformaban la supersticiosa “idolatría” que les llegaba con la sangre y mamaban con la “leche de sus abuelos y antepasados antes de la venida de los españoles” (Núñez de la Vega 1988: 758).

Esta premisa se avizora también en el ámbito que concierne a la transmisión de las habilidades empíricas y etéreas para la curación, ya que los discípulos de los *nagualistas*, cuando no sabían leer ni escribir “cogían de memoria” tales enseñanzas, “y los que saben las reciben de sus maestros por escrito” (Núñez de la Vega 1988: 755). La entrega de estos saberes se hacía a través de un rito iniciático que tenía lugar en ciertos emplazamientos especiales tales como el monte, una barranca, milpa o cualquier otro lugar oculto. En estos sitios se efectuaban diversas ceremonias que podían prolongarse hasta trece días, lapso en el cual los discípulos tenían contacto con algunos seres míticos, entre ellos, una sierpe que lentamente tomaba posesión de sus cuerpos internándose por las coyunturas de sus manos. Este animal, también podía tomar la forma de dragón con cabellos de fuego para ingerir a los elegidos durante los rituales, cuyos cuerpos simbólicamente realizaban una travesía emergiendo nuevamente al mundo a partir de las fauces de esta entidad (Núñez de la Vega 1988: 756). Esta epifanía inducida por la ingesta de enervantes, además de servir como vehículo para alcanzar visiones sobrenaturales, representaba la trascendencia de la existencia profana y la entrada al mundo de los iniciados. Implicaba también la transformación radical de la condición social y religiosa a través de la adquisición de facultades que abrían la posibilidad de dilucidar el intrincado mundo de lo etéreo. El ofidio corresponde entonces a la representación del mentor (el *way*), cuyo animal puede ser considerado inmortal debido a sus características físicas, la más importante de ellas, el constante cambio de piel que evoca transformación, el vínculo con los antepasados, la dualidad entre la vida y la muerte y el constante renacer. Así, emulando la condición de una sierpe que renace de sí misma, todo iniciado ineluctablemente debía transfigurarse para acceder al ámbito sagrado.¹⁷

Una persona con aflicciones de salud podía recurrir a las artes curativas de los *nagualistas* para enmendar su situación. Estos últimos efectuaban un diagnóstico preliminar de la condición del enfermo empleando *sastunes* o espejos de luz y poniendo sus manos

16 AGI, México, 369, Memorial de Alonso Padilla, Mérida, 10 de enero de 1686, ff. 769r-773v; Carrillo González (2013: 79-100).

17 Garza (1984: 255-263); Nájera Coronado (1988: 87).

sobre el ‘achaque’ o zona del padecimiento. Al día siguiente efectuaban una ceremonia valiéndose de rezos y yerbas que mascaban o estrujaban con una piedra o la mano y, ocasionalmente, podían mezclar con infusiones de agua y sal, las cuales se aplicaban directamente sobre el cuerpo de la persona afectada al unísono con soplos fríos y calientes (Núñez de la Vega 1988: 756).

En este orden de ideas es menester señalar que el proceder curativo de los especialistas rituales o *nagualistas* referido por el obispo de Chiapa, es asimismo palpable en una relación escrita en los albores del siglo XVIII por fray Antonio Márgil, religioso que se dio a la tarea de indagar ciertos rumores aparentemente inverosímiles que aludían a los maleficios que los indios de la porción meridional del Reino de Guatemala practicaban.¹⁸ Según parece, los presuntos ‘herejes’ cobijados por la oscuridad de la noche se reunían para incitar las fuerzas del demonio y realizar conflagraciones secretas. Así, auxiliado por el predicador Tomás Delgado, religioso profeso del Colegio Apostólico de Cristo Crucificado y el alcalde mayor de la provincia de Zapotitlán y Suchitepéquez, Márgil se dio a la tarea de efectuar sus conspicuas pesquisas.¹⁹ Aquella labor que tomaría algunas semanas y que inició el verano de 1704, se prolongaría debido a la gravedad de la situación hasta los días finales de ese mismo año. En el transcurso de este lapso, los ‘desmejorados’ testimonios de los naturales dibujaron una descomunal imagen que sin duda aterró a los religiosos y a las autoridades reales. Éstos indicaban que cotidianamente, “por virtud de varias yerbas y polvos que el demonio les había entregado [...] solían transformarse (según la infernal inteligencia) en varias figuras de animales”, y también, que estos “brujos y hechiceros” a través del pulso o conocimiento del ritmo vital podían identificar ciertos males y reconocer los peligros de una dolencia, e incluso, distinguir si era mortal o no, porque “en el palpar del pulso derecho conocían el poco peligro de la dicha enfermedad, y en el pulso izquierdo la que tenía peligro de muerte”.²⁰ Además de incorporar el uso de soplos, pulsaciones, hierbas y polvos a los menesteres de la curación, los *naguales* también empleaban agudas lancetas de hueso de pescado para

18 La indagación de este religioso se realizó ulteriormente a la visita realizada por Francisco de Zuaza (1689), misma que dio origen a su relación sobre los conventos y curatos de Guatemala, que por cierto es contemporánea a los manuscritos de Núñez de la Vega. Tales acontecimientos permiten inferir que el surgimiento de la voluminosa obra de Zuaza aunada al encuentro de este religioso con Márgil, alentó la preocupación de este último por indagar el estado de la cristiandad entre las poblaciones mayas.

19 AGI, Guatemala, 367, Certificación de la Audiencia sobre las misiones de fray Antonio Márgil, 18 de noviembre de 1704, ff. 1r-1v (una copia certificada de este documento se encuentra en AGI, Guatemala, 36). La relación pormenorizada sobre el desempeño de Márgil en Guatemala puede consultarse en Sáenz de Santa María (1981) y en Dupiech-Cavaleri & Ruz (1988), autores que además de complementar los datos biográficos de este religioso, detallan en forma sustanciosa la distribución geográfica de las misiones.

20 AGI, Guatemala, 367, Informe de don Jacobo Barba de Figueroa, alcalde mayor de la provincia de Zapotitlán y Suchitepéquez, agosto de 1704, ff. 17r-21v; Sáenz de Santa María (1981: 478).

efectuar punciones en diversas partes del cuerpo.²¹ De acuerdo a la relación de Márgil, los curanderos k'iche's, kaqchikeles y tz'utujiles instruían a sus aprendices en el interior de una cueva, lugar donde una pareja de ancianos en ocasiones referidos como Ixpiyacoc e Ixmucané (adivinos primigenios según el *Popol Vuh*), permanecía por varios días. En aquel sitio entregaban a sus discípulos los dotes necesarios para que comprendiesen “con toda perfección toda la forma de sacrificios, maleficios y transformaciones en varias figuras y a curar de varias enfermedades, y en particular de quebraduras de huesos”, para lo cual usaban “los polvos que uno de los dichos viejos les había dado [...] el cual aplicado a la parte quebrada, por virtud de unas palabras que por él decía [...] los dichos huesos soldaban y dejaban a su dueño perfectamente sano de su dolencia”, ceremonia en la que asimismo se implementaba el son de una flauta o trompetilla que aderezaba la ejecución del rito.²²

La danza y música como fundamentos del ejercicio ritual se atisban de igual manera desde la época precolombina. Debido a ello, no es de sorprender que los pueblos de la provincia visitada por Márgil hayan dado muestra de semejante ‘algarabía’. No hay que perder de vista que sus habitantes, como ya se ha señalado, desde el primer cuarto del siglo XVII realizaban la referida danza de los *naguales*. Al parecer, los castigos (azote y destierro) que los religiosos y otros representantes de la Corona aplicaron a los indios ‘pecadores’ no surtieron el efecto esperado, ya que los testimonios de la centuria subsecuente nos permiten colegir que las prácticas de viejo cuño lograron mantenerse vigentes. Las ceremonias que los *naguales* oficiaban para evocar la protección de las viviendas eran acompañadas por diversas plegarias que incluían música y sahumerios de copal. De igual manera, un personaje que el religioso denomina como ‘gobernador de bailes’, originario de Zamayaque y de nombre Francisco Cac (que asimismo poseía una fuerza portentosa capaz de destrozarse las más duras rocas de un solo golpe), era el responsable de la organización de cánticos, la administración de danzas ceremoniales y la composición

21 Puede señalarse que dicha práctica conforma un elemento esencial de la curación indígena, misma que se avizora entre los asentamientos coloniales de Guatemala y la Península de Yucatán (AGI, Guatemala, 367, Certificación de Antonio García, cura y vicario del partido de Santos Reyes Cuyotenango, agosto 30 de 1704, ff. 6v-9v; Sáenz de Santa María (1981: 473, 475, 476)).

22 AGI, Guatemala, 367, Certificación de Antonio García, cura y vicario del partido de Santos Reyes Cuyotenango, agosto 30 de 1704, ff. 6v-9v; (cfr. Sáenz de Santa María 1981: 456-457). Los ritos de iniciación así como otras ceremonias que aludían a la transmisión del conocimiento podían celebrarse en diversos sitios considerados importantes umbrales hacia los planos etéreos: la espesura de los montes, la cima de las montañas y cerros, las inmediaciones de los cenotes y las entrañas de los abrigos rocosos. Fue precisamente en este último lugar donde un curandero de apelativo Zavala señaló haber recibido los saberes curativos de manos de los indios fugitivos del Petén, caso similar al del prófugo Montoya que aprendió las artes del *nagualismo* en el interior de una cueva (AGN, Inquisición, vol. 908, exp. 14, Ratificación de José Zavala en la cárcel secreta del Santo Oficio, Ciudad de México, 10 de marzo de 1724, ff. 259v-260v; AGN, Inquisición, vol. 516, exp. 12, Declaración de Mateo Jiménez Carmona, Mérida, 19 de noviembre de 1673, ff. 559r, 559v).

de las piezas musicales que se tocaban en el transcurso del año (muy similar a la función desempeñada por el *holpop* en Yucatán). En forma adicional, regulaba los bailes “con que festejaban los días clásicos de dicho pueblo, y todos los ropajes, plumas y máscaras que habían de ponerse”.²³

Los especialistas rituales contribuían asimismo a la vigilancia y resguardo de los habitantes de los pueblos al preservar el orden social e incursionar en las ceremonias comunitarias de expiación. En este mismo sentido eran los responsables de velar por la armonía entre los cónyuges. Señalaban las fechas para la contracción de nupcias, e incluso, podían intervenir en las confrontaciones de pareja realizando un tipo de careo o confesión entre los involucrados, sobre todo en los casos de hurto o adulterio (Núñez de la Vega 1988: 756). En forma adicional, su injerencia resultaba ineluctable en lo que concierne a la tutela de la traza que dibujaban las parcialidades o *calpules* de las repúblicas nativas, la sucesión de las composiciones de suelo y la custodia de la territorialidad.

Se tiene noticia de que algunos asentamientos indígenas de la porción occidental de Guatemala, de modo similar a como también lo hacían las poblaciones q'eqchi's y poqomchi's de la Verapaz, delimitaban los linderos de sus tierras a partir de mojones geográficos naturales que en muchas ocasiones encerraban importantes connotaciones simbólicas para el ejercicio ceremonial (montañas, ríos, barrancas, árboles frondosos y cuevas, por mencionar algunos).²⁴ Los testamentos y otros documentos relacionados con las composiciones y litigios de tierras nos permiten elucidar que los alcaldes de primer y segundo voto, quienes formaban asimismo parte de los indios principales de los asentamientos, muchas veces denominados *chinames*, además de regular la organización del trabajo compulsivo (tributos, repartimientos, limosnas y otras obvenciones eclesiásticas), participaban activamente como miembros de cabildo, fungían como cantores e incluso podían desempeñarse como mayordomos de cofradía. Debido a ello tenían injerencia directa en la administración de los denominados bienes comunales de las repúblicas de indios, mismos que giraban en torno al usufructo de las porciones de tierra regidas por el cabildo y las cofradías, siendo que aquellas composiciones de suelo se implementaban para subsanar la asistencia social (réditos, actividades mercantiles y pecuarias) y afrontar el pago de contribuciones impositivas durante las épocas aciagas (mortandad crítica, sequías, etcétera), acciones que asimismo incentivaban el corporativismo y la cohesión social. Lo que me interesa recalcar a este respecto es el papel de las figuras del poder tradicional en lo que concierne a la dinámica interna de los asentamientos nativos, misma que se encontraba cimentada en la estratificación socioétnica y el desempeño de

23 AGI, Guatemala, 367, Relación del cura don Ignacio de Carranza, clérigo y presbítero del partido de Zapotitlán, septiembre 12 de 1704, ff. 9v-16r; Sáenz de Santa María (1981: 485).

24 Weeks (1997); AGCA, A1. L6043, E53330, Denuncia de tierras realengas por parte de Teresa Sical, natural del pueblo de Rabinal y residente en el de San Andrés Sajcabajá, Nueva Guatemala de la Asunción, 12 de agosto de 1794, ff. 10v-12v.

cargos y funciones rotativas. Este engranaje social giraba en torno al reconocimiento de los linajes, el parentesco y el manejo del conocimiento especializado. Debido a ello, su desempeño sociopolítico iba más allá del ámbito mágico-religioso al que generalmente alude la historiografía (mismo que ha sido referido en forma muy intersticial o periférica). Así, es posible esclarecer que el resguardo y protección de los pueblos indígenas por parte de los *naguales*, de *facto* se relacionaba con el desempeño e injerencia del núcleo de indios principales, quienes intervenían también en los conflictos de deslinde y composiciones de tierras pertenecientes a las circunscripciones o ‘ejidos’ que les fueron entregados a los pueblos desde la Colonia temprana. No obstante, ante la expoliación y la usurpación ilegal de la territorialidad de los asentamientos nativos, los *naguales* podían interceder validando los títulos primordiales que le conferían legitimidad de usufructo y posesión a sus habitantes originarios.

De este modo, la protección ante las amenazas externas (inherentes a la implantación del sistema colonial) evocada por los *naguales* denominados Aj Pop o artifices de la ‘antigua gentilidad’, según lo constatan las fuentes documentales, podía cobrar vigencia al momento de otorgar la potestad de las mojoneras. Era en la cúspide de aquellos marcadores o linderos en donde estos seres se postraban después de haber volado por los cielos “de monte en monte”, acto que de igual manera rememoraba la presencia de los seres míticos en la Tierra, ya sea en la cima de los árboles sagrados o en el vértice del *axis mundi*, acto que también se aprecia en las convenciones plásticas de la época precolombina.²⁵

Las testimonios recabados por Márgil en Guatemala indican de igual manera que un indio cuya triada de *naguales* eran “Lucifer, Belcebú y Jelzebú”, resguardaba en una pequeña cajita unas piedras finas preciosamente labradas “en forma de ídolos de hombre y mujer [...] a quienes ofrecía sacrificios y dádivas”, y que otorgando ceremonias a estas efigies lograba satisfacer los apetitos contra la castidad.²⁶ Este tipo de magia amorosa ha sido asimismo registrada en las poblaciones mayas de la Península de Yucatán en el transcurso del siglo xvii, una práctica que dijo haber constatado Núñez de la Vega en la provincia de Chiapa y Soconusco en el último lustro de esta centuria. El manejo voluntario de la apariencia física por parte de los especialistas rituales puede colegirse a través del testimonio del prelado, quien aludió que los indios transformándose en endriagos abominables cometían terribles pecados, entre ellos la cohabitación carnal, es decir, que por ser demonios íncubos, bajo la apariencia de varón tenían trato carnal con una mujer, caso similar al de aquellos súcubos que para una finalidad similar se transfiguraban en

25 AGCA, A1. L6043, E53330, Denuncia de tierras realengas por parte de Teresa Sical, natural del pueblo de Rabinal y residente en el de San Andrés Sajcabajá, Nueva Guatemala de la Asunción, 12 de agosto de 1794, ff. 10v-15v; Fuentes y Guzmán (1883, tomo II, cap. 3: 44-47).

26 AGL, Guatemala, 367, Relación del cura don Ignacio de Carranza, clérigo y presbítero del partido de Zapotitlán, septiembre 12 de 1704, ff. 9v-16r; Sáenz de Santa María (1981: 481, 482).

mujeres que huían al monte con sus amantes.²⁷ Las prácticas denostadas como negativas por los curas y preladados, nos permiten entrever al menos someramente la presencia de la dualidad que algunos *naguales* podían encarnar. Aducían la presencia de los seres amados al tiempo que tenían la potestad de convertir en realidad los idílicos platónicos incursionando en las más ‘abyectas’ sediciones. De igual modo, podían castigar deliberadamente a las personas que faltaban a los deberes religiosos y, hasta cobrar venganza de los agravios “ejecutando en los pueblos maldades atroces e indecibles”. A través de los soplos y vientos que vertían sobre los caminos podían inducir dolencias, calenturas y hasta horriblas llagas en el cuerpo de sus víctimas, ya sea en el “vientre, cabeza y garganta, narices, brazo u otro cualquier miembro del cuerpo”. Sin embargo, también podían retirar los encantamientos malignos empleando rezos e invocaciones (curaciones) (Núñez de la Vega 1988: 755-757).

Por otro lado, el contraste entre las declaraciones recabadas por fray Antonio Márgil, permite colegir la prevalencia de diversos emplazamientos sagrados en donde un nutrido grupo de ‘idólatras’ se reunía para llevar a cabo sus ‘fechorías’. Por ejemplo, en el paraje de Kanchá entregaban ofrendas “que hacían a los árboles, montes, plantas y ríos [...] después de muchos perfumes la sangre de varios animales sacrificados”, mientras que en Saquibal, conservaban un altar redondo hecho de piedra que tenía labrado un águila, en cuya cima se erguía un ídolo “en figura de hombre, y en forma triangular tres cerritos a manera de volcanes, que según su perfección se discurría ser hecho en tiempo de su gentilidad”.²⁸ En estos sitios se congregaban en el transcurso del año los habitantes k’iche’s, tz’utujiles y kaqchikeles que corresponden a los asentamientos de San Gabriel, San Pablo, San Martín, Zapotitlán, Zamayaque, Cuyotenango y San Bernardino, situación que pone en evidencia una compleja dinámica regional, cuya traza dibuja la conformación de un espacio social que cobraba vigencia y se nutría a través de la actividad ritual proscrita. Sin embargo, este fenómeno no solamente se avizora entre las poblaciones mayas de Guatemala cuyos linderos se extendían hacia la costa del Pacífico. El clérigo indica que el escarnio de la ‘idolatría’ nativa era tan común que se había diseminado en prácticamente todo el Reino, llegando al territorio de los Cuchumatanes, los alrededores de la capital provincial, e incluso, hasta sus rincones más septentrionales que corresponden a la Verapaz.²⁹ Los manuscritos coloniales surgidos en los albores del siglo XVIII, consignan de diversas maneras la prevalencia de una estructura de pensamiento de viejo cuño que logró reproducirse en el seno de las poblaciones mayas a partir de la socialización primaria y el corporativismo. Así, Villagutierre Sotomayor refiere

27 León Cázares (1993: 58); Núñez de la Vega (1988: 757); Sánchez de Aguilar (2008: 143-147).

28 AGI, Guatemala, 367, Relación del cura don Ignacio de Carranza, clérigo y presbítero del partido de Zapotitlán, septiembre 12 de 1704, ff. 9v-16r; *cf.* Sáenz de Santa María (1981: 463, 484).

29 AGI, Guatemala, 367, Informe de don Jacobo Barba de Figueroa, alcalde mayor de la provincia de Zapotitlán y Suchitepéquez, agosto de 1704, ff. 17r-21v; Sáenz de Santa María (1981: 493).

los amoríos de una *naguala* con su contraparte masculina entre los itzáes del Petén, mientras las *Constituciones diocesanas* de Núñez de la Vega refrendaban las sanciones hacia el comportamiento ‘heterodoxo’.³⁰ A este respecto es menester señalar que en los lustros precedentes, el obispo de Chiapa había reprendido severamente a los naturales, todo ello con el afán de contener las “aberraciones” en las cuales incurrieron los fieles de su diócesis. En 1687, luego de culminar su sermón dominical, realizó una gran quema pública de manuscritos, calendarios, bultos “tiznados” y diversas efigies del “pecado”, objetos que había confiscado a lo largo de su visita pastoral, dando paso, según lo indicó, al desarraigo del “sacrílego culto que estuvieron dándoles desde su primitivo gentilismo y en la misma iglesia después del cristianismo”.³¹ A la acritud mostrada por el prelado dominico sobrevino entonces la represión de la ‘idolatría’ en Guatemala fraguada por Márgil. La irreductible impronta del yerro de este franciscano se vislumbra a través de la destrucción de los altares ocultos y las sucesivas expediciones que llevó a cabo en la provincia con el apoyo del bachiller don Baltazar de Sierra. Ambos se dieron a la tarea de incautar en las casas de los indios:

[...] y afuera de ellas infinitos ídolos [...] de varias figuras y tamaños, piedras, huesos, chalgüites cincelados, algunos con raro artificio [...] guarnecidos de flores que sahumaban y tenían gran veneración, poniéndolos sobre algunos banquitos labrados con gran primor que servían de aras.³²

Estos objetos fueron encontrados en prácticamente todos los pueblos que inspeccionaron y en los respectivos montes y cerros de sus inmediaciones. Así, de nueva cuenta, el celo eclesiástico justificó la destrucción pública de todo rastro de antigua ‘gentilidad’ entre los indios a través de las hogueras que proliferaron en cada una de las plazas de los asentamientos de la provincia recorrida por Márgil. Con ello, culminó uno de los episodios más álgidos en contra de la ‘idolatría’ iniciada lustros atrás por el obispo Núñez de la Vega, hechos que no son para nada distantes de aquellos protagonizados por Landa en Yucatán durante el siglo XVI. Y si bien el prelado vislumbró que aquellos artilugios serían suficientes para desterrar, a su parecer, la raíz del primitivo ‘paganismo’ entre los naturales, aludiendo que desde aquel entonces no había vislumbrado ni el menor rastro de superstición o vana observancia entre sus fieles, lo cierto es, que esta inocua premisa sería puesta en entredicho tiempo más tarde.

30 Núñez de la Vega (1988); Villagutierre (1701).

31 Núñez de la Vega (1988: 759, 760) aludió asimismo que las transgresiones a la fe propiciaban la ira del Señor, y debido a ello mandó a que “la idolatría se consumiese a sangre y fuego”, ordenando que se incautaran las efigies de los nativos, se destruyeran los sitios ceremoniales ocultos y tapasen con grandes lajas y lodo las cuevas donde se resguardaban estos objetos, para que “no se os venga al pensamiento su memoria”.

32 AGI, Guatemala, 367, Informe de don Jacobo Barba de Figueroa, alcalde mayor de la provincia de Zapotitlán y Suchitepéquez, agosto de 1704, ff. 17r-21v; Sáenz de Santa María (1981: 463, 484).

Una década había transcurrido desde la publicación de sus *Constituciones Diocesanas* cuando una álgida movilización indígena se cristalizó en el horizonte provincial. Los relatos que se desprenden de las respectivas declaraciones de los involucrados indican que el año 1712, había resurgido el sustrato de la ‘idolatría’ en el pueblo de Cancuc por voz de una india referida como María Candelaria, mujer que en el interior de un gran abrigo rocoso custodiaba a un ídolo cuyos designios incitaron a los habitantes de los pueblos de Osché, Tenango, Tila, Yalajón, Petalzingo, Tumbalá, Chilón, Bachajón y Ocosingo a que se sublevaran.³³ De este modo, el vínculo entre la idolatría y la subordinación nuevamente cobró vigencia. En esta ocasión, la encomienda de resguardar el santuario fue entonces delegada a un grupo de veinte poderosos *naguales* comandados por un habitante de Bachajón de apelativo Saraos, y en el cual se encontraban otros indios principales que se desempeñaban como capitanes, mismos que se dieron a la tarea de anquilosar el avance de los invasores hispanos convirtiéndose “en bestias, toros y ángeles celestiales”, formando “tempestades y rayos” a su paso, caso similar al de los temidos *poxlones* que rondaban los aires convertidos en bolas de fuego. En este mismo tenor, otros *naguales* aludieron que con su bastón de mando podían causar monumentales terremotos, o bien, que podían eludir la muerte y retornar a voluntad de las profundidades de *xibalbá* (tal como lo habían hecho los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué).³⁴

Los sucesos acaecidos en la provincia de Chiapa y Soconusco en 1712, guardan una estrecha relación con aquellos que vieron la luz en 1761 en el pueblo de Cisteil, en Yucatán. Ese mismo año, José Jacinto Uc de los Santos (descendiente del linaje Canek proveniente del Petén), Rey Moctezuma, principal artífice del levantamiento maya que encarnó la tan anhelada profecía sobre el fin de los españoles y el restablecimiento del antiguo orden indígena (proclama que asimismo esgrimió María Candelaria en Cancuc), incitó a diversas personas a probar su lealtad e incorporarse a la movilización (Bracamonte y Sosa 2004: 107-129). No es tan descabellado pensar que Canek, desde la perspectiva indígena, haya sido concebido entre sus connaturales como un poderoso *way*. Si comparamos el caso de Cisteil con los eventos precedentes acontecidos en Texcoco, Guatemala y Cancuc en donde los poderosos *naguales* tuvieron un papel preponderante, encontramos estrechas similitudes entre ellos.

Un indio natural de Valladolid que mendigaba de pueblo en pueblo y llamado Nicolás Cahuich, narra a detalle su encuentro con el Rey Canek y los poderes que éste tenía. En su declaración, Cahuich señaló que vio al “reyzuelo” aparecer repentinamente

33 AGI, Guatemala, 296, Auto sobre la sublevación de los indios de Chiapa, testificación del capitán Fernando del Monje y Mendoza, Ciudad Real, 13 de agosto de 1712, ff. 26v-27v, 56r.

34 AGI, Guatemala, 296, Auto sobre la sublevación de los indios de Chiapa, 13 de agosto de 1712, ff. 29v, 30r; Restrepo (2002: 1009).

en un pozo para entregarle una petaquilla, y que asimismo estuvo cuatro días con él. Que después de otorgarle aquel bulto sintió una picazón en todo el cuerpo, y que entonces:

[...] se le apareció el diablo en figura de muchacho y le dijo poniéndole unas alas: ven, te llevaré. Y que renegando de Dios Nuestro Señor y su Madre Santísima lo llevó al cerro Kansut, que distaba como treinta leguas, las que anduvo como tres horas. Que llegado al cerro encontró en él un negro con cuernos y más de cien indios alrededor en diferentes figuras de gatos, perros, lechones, aves, enjalmados leoncillos y demás. Y que le dijo al negro: aquí me tenéis para incorporarme al gremio, quien le respondió: bienvenido seas, que te recibo de todo corazón, ya yo tenía noticia de tu venida. Y que a la media noche se quitaron tomando cada uno su rumbo y el que confiesa vino al pueblo de Ekpedz [de] donde salió.

Y que en la segunda noche [...] se le apareció el mismo muchacho y voló con él para el mismo cerro en donde encontró al capataz sentado en su trono, que era el diablo con sus cuernos y su rabo como [de] tucha [mono], y encontró a los otros en las mismas figuras, a excepción de Canek, que estaba en su misma figura.

Que a las dos noches volvió a hacer lo que antecedentemente y llegando al cerro encontró a Canek con los demás, quien repartió a todos carne humana para cenar y al que confiesa le cupo una muñeca. Y porque no la quiso comer [...] le dijo [Canek] que no volviera más en su compañía [...] y que se fueron todos y lo dejaron solo en el cerro, y por la mañana se bajó de él gastando cinco días para llegar al pueblo de Hotzuc-Tepich. Y que desde ese entonces no volvió a ver más a Canek.³⁵

El testimonio de Nicolás Cahuich sobre su encuentro con Canek, sin duda aporta sustanciosos datos que refuerzan la participación de este último como un poderoso *way*. No es casual que Canek sea el portador de una petaquilla que contenía diversos objetos que se utilizaban en los rituales y prácticas ascéticas, tales como “piedras, jengibre, ajos y pedazos de cachimba” (Bracamonte y Sosa & Solís Robleda 2005: 226-229). De acuerdo a los aspectos míticos de la cosmovisión maya, el *pizom-gagal* era un bulto sagrado que los hombres primigenios entregaron a sus descendientes, mismo que contenía varios objetos que los *naguales* utilizaban: cuentas amarillas, flautas de hueso, garras de león y tigre, plumas de ave y tabaco (Popol Vuh 1992: 85-90). Estos objetos implementados por los especialistas rituales formaban parte de las insignias de poder concedidas a los hombres por las deidades. En este mismo orden de ideas resulta plausible aludir que también podían simbolizar las atribuciones o poderes de los animales en los que se transfiguraban. Entre los objetos anteriormente referidos se encuentran de igual manera aquellos que se usaban para inducir al trance extático, ya sea a través de la música proveniente de las flautas, el consumo de tabaco (contenido en las pipas o cachimbas) y la ingesta de bebidas intoxicantes tales como el *balché* (Garza 1987: 93-94). En forma adicional es posible referir que los hombres primigenios llamados Balam-Quitze, Balam-Acab, Mahucutah e Iqui-Balam, aquellos que vinieron del oriente, recibieron el fuego

35 Bracamonte y Sosa & Solís Robleda (2005: 225-227). Una relación pormenorizada entre *nagualismo* y antropofagia ritual puede consultarse en Moreno Zaragoza (2013).

y los saberes de las manos de Tohil y dejaron a los primeros herederos el envoltorio sagrado, eran asimismo *naguales* (Popol Vuh 1992: 83-85). El *Popol Vuh* señala que éstos se transformaban en portentosos jaguares y se internaban en los montes. De este modo apresaban a las víctimas que inmolaban en honor a las deidades, aquellas que desde tiempos remotos les habían otorgado los señoríos y linajes prominentes.³⁶

Fray Diego de Landa señala que los mayas se “aparejaban”, es decir, se preparaban para los rituales a través de la purificación (Landa 1986: cap. XL) haciendo ayunos, restringiendo la ingesta de ciertos alimentos, el insomnio o la abstinencia sexual. Todas estas prácticas fueron conocidas por los *naguales* que también podían residir en las montañas sagradas. De hecho, algunos grupos mayas como los tzotziles consideran que los *naguales* viven en estos sitios para estar más cerca de los ancestros divinizados (Garza 1987: 90, 91, 100). Una acepción similar se avizora también entre los ch’oles y q’eqchi’s, pues según lo constatan los informes dominicos del siglo XVII procedentes de la Verapaz, otorgaban reverencia y devoción a los alcores y montañas depositando en su cima “grandes ofrendas de copal”.³⁷ Tampoco es casualidad que Canek se reuniera con sus ‘capitanes’ en el cerro sagrado del Kansut, lugar que evidentemente estuvo cargado de un fuerte simbolismo mítico para los mayas yucatecos, cuya concepción puede considerarse muy similar a la de los tzotziles, ch’oles y q’eqchi’s. No está demás señalar que las evidencias de la práctica ritual conferida hacia los emplazamientos de la geografía etérea en la Península de Yucatán, pueden palpase desde el siglo XVI, siendo que para este lapso también existen registros sobre el desempeño de ciertas ceremonias proscritas que los naturales llevaban a cabo en un cerro aledaño a la estancia de Voholá, en la provincia de Xecechekán, sitio en el cual ofrecían sahumerios, manjares ceremoniales denominados *tut* así como una bebida hecha con agua de lluvia denominada *chuyusha*.³⁸

Según fray Andrés de Olmos, los *naguales*, además de las “hechicerías y encantamientos” se valían de supersticiones como la nigromancia o adivinación para remediar las enfermedades e influir en los menesteres del amor y la vida (Olmos 1990: 49-75). A través de sus atributos mágicos emulaban los poderes de las deidades, y así lograban aniquilar ejércitos completos influyendo en el destino de la guerra. Estos hechos, abren entonces la posibilidad de establecer una importante correlación entre el uso de la magia, la adivinación y los aspectos mitológicos que versan sobre la saga de los hombres-dioses (López Austin 1973) (a los que se les confería un estatus divino inherente a sus hazañas) que libraban colosales batallas para vencer a sus enemigos.³⁹ Los grandes ‘brujos’ también

36 Garza (1987: 90, 91, 100); Popol Vuh (1992: 77-90).

37 Gallegos (1676: ff. 3r, 3v); Villagutierre (1701, libro III, cap. I: 149-155).

38 AGN, Inquisición, vol. 125, exp. 69, Proceso del Santo Oficio en contra del negro Cristóbal por sospechas de “idolatría”, Xecechekán [Hecelchakán], octubre de 1582, ff. 203r-205v.

39 Entre los componentes estructurales de las movilizaciones nativas del siglo XVIII, además de la restitución del orden precedente y el desconocimiento de la Iglesia y la Corona, se vislumbra la presencia del

podían inducir al éxtasis colectivo mediante el canto, el toque de tambor y las danzas, haciendo que “las demás personas quedasen a su voluntad”. También provocaban hedores que causaban la muerte (lo que quizá podía referirse a la capacidad de manipular los vientos del inframundo causantes de enfermedades letales).⁴⁰ Según las fuentes coloniales procedentes de la Península de Yucatán, el *way* podía transfigurarse mediante poderosos ‘encantamientos’ adquiriendo formas animales,⁴¹ pero también podía tomar la forma de “zorra o persona astuta” (*wayinah ch’amak*). Asimismo el *wayinah* tenía la habilidad de transmutarse “en figura fantástica de otras personas” (jóvenes o ancianas, grotescas o bellas), mientras que el *ah waytal* tenía la habilidad de desaparecer. El *way* también poseía la cualidad de comunicarse con las deidades, motivo por el cual era considerado un importante intermediario entre el mundo profano de los hombres y los planos sagrados donde habitaban las deidades. De hecho, los númenes revelaban sus designios a los especialistas rituales a través de encuentros oníricos o visiones entre sueños denominadas *waya’k*, cuyos mensajes conformaban ‘augurios’ sobre los eventos futuros (Barrera Vásquez 1980: 915-917).

Los *naguales* tenían asimismo complejas nociones sobre el tiempo y el espacio, es así que podían ‘vaticinar’ los sucesos del porvenir según las cuentas del tiempo cíclico e incluso encumbrarse como héroes míticos que renacían para reclamar su linaje y poder y derrotar a los enemigos, pues así lo refirió Jacinto Uc de los Santos Canek al proclamarse la reencarnación de Kukulcán (Serpiente Emplumada), gran señor de Chichén Itzá que llegó por el poniente mucho antes que los españoles.⁴² De igual forma, la serpiente o *kan* era un animal que encerraba una importante carga simbólica, pues desde la época prehispánica se asociaba con el renacer de los gobernantes bajo una nueva piel y con poderes sobrehumanos (Garza 1987: 92). También se vinculaba con poderosas coesencias, pues las fuentes plásticas y epigráficas refieren en el Dintel 14 de Yaxchilán que la serpiente *Kaanal Chak Bay Kan* era el *way* de la ‘Señora Chak-Cráneo’ (Houston & Stuart 2001: 449-461). Asimismo, los k’iche’s de Guatemala mencionan que Gucumatz (Serpiente

sustrato divino como una pieza angular de la insurrección. En su intento por liberar a sus respectivos pueblos de la dominación colonial, Canek señaló que encarnaba la representación del hombre-dios, Jesucristo Kukulcán, mientras María Candelaria, virgen yuxtapuesta a las antiguas diosas mesoamericanas, aludió estar protegida por sus ángeles, o más bien, sus *naguales*, referidos como soldados de la virgen (Bracamonte y Sosa 2004: 13-44; Gosner 1992; Rivera Acosta 2012: 59-60; Viqueira 1997).

40 Sahagún (1829, tomo I, caps. IV, XII: 245, 256); Garza (1987: 90, 91, 100).

41 De acuerdo con el diccionario *Cordemex*, el *wayinabal* o “hechicero” capaz de dominar el complejo arte de la transfiguración corpórea (que por igual ejercían hombres y mujeres), poseía la facultad de adquirir la forma de ciertos animales; jaguar (*ah way balam*), gato (*ah way mistun*), pájaro (*ah way chi’ich*), carnero (*ah way taman*) y perro (*ah way pek*) (Barrera Vásquez 1980: 32, 916, 923).

42 Bracamonte y Sosa (2004: 107-129); Landa (1986: cap. VI). Sobre el tiempo cíclico véase también Bracamonte y Sosa (2010).

Emplumada) podía transfigurarse en águila para subir al cielo y en jaguar para descender al *xibalbá* o inframundo.⁴³

El poder mágico de los *nagualistas* tenía diversos fines. Por un lado se utilizaba para proteger a las personas e inducir la favorable incursión en los ritos (sobre todo en los de tipo propiciatorio que tenían una importancia capital para la producción y la vida comunitaria) y la edificación de centros ceremoniales. Por el otro, se encontraban aquellas actividades mágicas que causaban desgracia a la comunidad y a las personas que habitaban en ella, las cuales provocaban la pérdida de inmunidad ante las calamidades y los ‘encantamientos’ negativos.⁴⁴

La capacidad para controlar en menor o mayor medida las artes mágicas y adivinatorias determinaba los límites entre un mago poderoso conocido como *way* y una persona lega que ejercía esta práctica en forma muy limitada (situación que permite esclarecer ciertas diferencias conceptuales entre los especialistas rituales a partir de sus competencias y los diferentes tipos de conocimiento que podían aglutinar). Los *naguales* más poderosos eran aquellos que obtenían sus capacidades de diversas maneras: ya sea por aprendizaje, ‘muerte transitoria’ o mediante ritos de purificación. Sin embargo, también eran considerados como poderosos magos las personas nacidas durante importantes eventos calendáricos o aquellas que tenían extrañas marcas corporales.⁴⁵ Este último rasgo, por ejemplo, es distintivo tanto en Canek por tener un defecto en los pies como en el mendigo Cahuich que voló con él al cerro Kansut, quien tenía una malformación en la mano izquierda. En este mismo sentido las fuentes documentales refieren la prevalencia de especialistas rituales “en figura pigmea [...] de facciones sumamente deformidables”, cuyo poder era tan grande que tenían la facultad de tomar la forma “de animales feroces, así volátiles, como cuadrúpedos [...], así feroces como apacibles”, e incluso, podían reprender en forma severa a otros *naguales*. De modo similar, otros más encarnaban en cuerpo y alma a las nubes y, por ende, se les asociaba con los ritos de fertilidad. Estos especialistas también podían transfigurarse en “animales racionales e irracionales, a quienes también daban culto y veneración de dioses”. A este respecto, es posible señalar que el rasgo distintivo de estos *naguales* era precisamente la invidencia.⁴⁶

43 Garza (1987: 92); Popol Vuh (1992: 90).

44 López Austin (2004: 23-25); López Austin & Millones (2008: 127-130).

45 López Austin (2004: 20-29); López Austin & Millones (2008: 106-108, 127-130).

46 Existen evidencias que nos permiten constatar el uso de insignias de poder entre los *naguales* o indios ‘sectarios’ de Guatemala durante el siglo XVIII. La vigencia de la intrincada jerarquía entre estos especialistas se aprecia a partir de las divisas de grandeza que poseían los indios principales. Entre ellas se destacan los huesos “de las piernas de león, del tigre y del águila, de calidad que el que tenía hueso de león era el primer, cabeza de todos ellos, el del águila era príncipe, más no de tanta majestad, y el de tigre [era] señor para el común de los indios más sujetos a los primeros” (AGI, Guatemala, 367, Relación del cura don Ignacio de Carranza, clérigo y presbítero del partido de Zapotitlán, septiembre 12 de 1704, ff. 9v-16r; Sáenz de Santa María 1981: 454-457). La prevalencia de dicha estructura social se reafirma de

Por otro lado, es menester señalar que los acontecimientos anteriormente referidos no resultan tan distantes de aquellos que vieron la luz en las décadas ulteriores. Los confesionarios de indios y otras fuentes tales como las visitas pastorales y las relaciones elaboradas por alcaldes mayores, gobernadores y eclesiásticos, permiten esclarecer la ineluctable persistencia de la ‘idolatría’ cotidiana que marcó el devenir de las poblaciones mayas en el transcurso de las centurias. Así, los años que corresponden al ocaso de la dominación hispana develan una inmanente prevalencia de las prácticas de reproducción cultural en la sociedad indígena, cuyo sustrato abre la posibilidad de dilucidar los matices de la respuesta social ante la implantación de los elementos exógenos, así como los aspectos de la cosmovisión y el pensamiento mítico que permanecieron imbricados a la ritualidad de antigua impronta. Debido a ello no es de sorprender que todavía en los albores del siglo XIX, los *naguales* hayan preservado su notable influencia en los asentamientos coloniales, pues así lo indica un informe elaborado en 1813 por el cura de Yaxcabá Bartolomé del Granado Baeza, cuyo texto, a pesar de hablar sobre la ‘aruspicina’ conducta y otros ‘vicios perversos’ de los indios de Yucatán, deja entrever la persistencia de un importante microcosmos en donde los mayas todavía se valían de las prácticas ‘nigrománticas’ para vaticinar el devenir y curar las afecciones de salud. La relación de este religioso indica asimismo que los habitantes de aquel curato empleaban flautas y *tunkules* para evocar las piezas musicales que acompañaban sus ceremonias vedadas.⁴⁷ De igual modo, al expresar su parecer en torno a la ‘brujería’ de aquel lugar aludió lo siguiente:

[...] de magos o brujos nada he sabido: solamente en un pueblo en donde administré [doctrina ...], un viejo, en artículo de muerte me declaró que por arte diabólica tenía sus transformaciones; y en aquella misma jurisdicción una muchacha, como de diez o doce años, me dijo que llevada por algunos brujos la transformaban en pájaro y la llevaban a sus paseos nocturnos, y que una noche hizo asiento con ellos sobre el techo de la casa cural en donde yo vivía, que distaba dos leguas de su habitación. Es verosímil que impresionada de los cuentos de brujos, que suele haber entre ellos, lo hubiese soñado con tal viveza, que le hubiese parecido realidad.⁴⁸

De esta forma es que el cura de Yaxcabá todavía pone en duda, a través de una aversión no tan distante de los primeros amanuenses del siglo XVI, los conceptos indígenas referentes a la transfiguración corpórea y el papel de los especialistas rituales en el ámbito colonial.

igual manera en la organización espacial de los pueblos sujetos y sus respectivas cabeceras, asentamientos a los que les correspondía su respectivo *way*. Así tenemos, por ejemplo, que había “un nagual máximo en Zamayaque, otro en San Gabriel, otro en San Felipe, otro en San Pablo, y que a ellos como a oráculos acudían todos los otros pueblos a consultar sus necesidades, enfermedades y otros cualesquier trabajos” a manera de astrólogos (AGI, Guatemala, 367, Relación del cura don Ignacio de Carranza, clérigo y presbítero del partido de Zapotitlán, septiembre 12 de 1704, ff. 9v-16r; Dupiech-Cavaleri & Ruz (1988: 229-230); Sáenz de Santa María (1981: 454-457).

47 Carrillo González (2012: 128, 129, 132, 133); Carrillo González, Zalaquett & Sotelo (2014: 137-147).

48 AGN, Indios, vol. 100, Relación del cura de Yaxcabá Bartolomé del Granado Baeza, Yaxcabá, 1813.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo fue posible esclarecer la amplitud de la concepción indígena sobre los *naguales*. La reconstrucción histórica del papel de estos especialistas rituales ha permitido discernir que además de su capacidad de transfiguración, encarnaban otros aspectos fundamentales para la organización de la vida corporada en la sociedad indígena, la protección de los pueblos y medios de subsistencia, la defensa de la territorialidad, la reproducción del pensamiento de antigua impronta y el ejercicio ritual. En este mismo tenor, resulta imprescindible señalar que también podían formar parte del núcleo de indios principales que regulaban el cabildo, organizaban el trabajo compulsivo, el pago de contribuciones impositivas y otras funciones destinadas a la asistencia social. En forma adicional es menester señalar que al menos someramente fue posible dilucidar el papel de las mujeres mayas como importantes agentes de la ritualidad y los episodios de insubordinación, cuyo proceder en muy pocas ocasiones aparece reflejado en los registros documentales.

Las evidencias anteriormente presentadas también nos permitieron reconocer la vigencia de un andamiaje social cuya estratificación giraba en torno al resguardo del conocimiento especializado, el parentesco y el vínculo con los antepasados. En este orden de ideas es posible señalar que las figuras del poder tradicional encarnaban una legítima y eficiente autoridad, cuyo reconocimiento por parte de la población común les permitía articular la defensa de los asentamientos ante cualquier eventualidad o peligro. El desempeño de las funciones mágico-religiosas inexorablemente vinculadas al ejercicio político, cuyo sustrato también se vislumbra durante los episodios de subversión, abrió la posibilidad de esclarecer que más allá del control social e incluso el castigo, las tareas de los *naguales* eran considerablemente versátiles. Si bien algunos de ellos podían encarnar atributos unívocos inherentes a sus actos propiamente malignos o benévolos, lo cierto es que más allá de una premisa dicotómica en torno al desempeño de estos especialistas, resulta pertinente señalar que un solo *way* podía mostrar rasgos palpables de ambos comportamientos, cuyos actos, lejos de resultar contradictorios, conforman una clara alusión a la antigua dualidad mesoamericana.



Mapa 1. Ubicación de asentamientos con registro de actividad ritual desempeñada por *naguales* (elaboración del mapa: Chrystian Reyes Castillo; fuentes: Gerhard (1991: 14); AGI, MP-México, 115; AGI, MP-Guatemala, 225).

Referencias bibliográficas

- Barrera Vásquez, Alfredo (coord.)
1980 *Diccionario maya Cordemex*. Mérida: Ediciones Cordemex.
- Bracamonte y Sosa, Pedro
2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
2004 *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
2010 *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*. México, D.F. : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Bracamonte y Sosa, Pedro & Gabriela Solís Robleda
2005 *Rey Canek. Documentos sobre la sublevación maya de 1761*. Mérida/México, D.F.: Instituto de Cultura de Yucatán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Caparros, Juan Julián
1807 *Disciplina eclesiástica, general del oriente y occidente particular de España y última del santo Concilio de Trento*. Madrid: Gómez Fuentenebro y Compañía.
- Carrillo González, Juan
2012 Tunk'ul: Análisis de un instrumento musical maya en contextos rituales durante la Colonia. *Flower World, Music Archaeology of the Americas/Mundo Florido, Arqueomusicología de las Américas 1*: 127-136.
2013 Entre 'idolatrías y extirpaciones'. Ritos mayas en la provincia de Yucatán. En: Peniche Moreno, Paola (coord.): *Con el pasado en la mira. Estudios historiográficos*. Mérida: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Fondo Institucional de Fomento Regional para el Desarrollo Científico, Tecnológico y de Innovación, 79-106.
- Carrillo González, Juan, Francisca Zalaquett & Laura Sotelo
2014 Los sonidos del tunkul. Códigos acústicos mayas de la Península de Yucatán. En: Zalaquett, Francisca, Martha Iliá Nájera & Laura Sotelo (coords.): *Entramados sonoros de tradición mesoamericana*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 111-149.
- Dupiech-Cavaleri, Daniele & Mario Humberto Ruz
1988 La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704. *Estudios de Cultura Maya 17*: 213-267. <<https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/600>> (22.05.2018).
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de
1882 *Historia de Guatemala o Recordación florida* (ilustraciones y notas de Justo Zaragoza), tomo I. Biblioteca de los Americanistas. Madrid: Imprenta de Víctor Saiz.
1883 *Historia de Guatemala o Recordación florida* (ilustraciones y notas de Justo Zaragoza), tomo II. Biblioteca de los Americanistas. Madrid: Imprenta de Víctor Saiz.
2007 *Recordación Florida* (primera parte, libros primero y segundo). Guatemala: Ayer y Hoy.
- Gallegos, fray Francisco
1676 *Memorial que contiene las materias y progresos del Chol y Manché*. Guatemala: Imprenta de José de Pineda Ybarra.

- Garza, Mercedes de la
 1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 1987 Naguales de ayer y hoy. *Revista Española de Antropología Americana* 17: 89-105. <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8787110089A/24805>> (22.05.2018).
- 2013 Hombres de saber y plantas de poder en la cerámica clásica maya. En: Garza, Mercedes de la & María del Carmen Valverde Valdés (coords.): *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 123-144.
- Gerhard, Peter
 1991 *La frontera sureste de la Nueva España*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- González Obregón, Luis
 1912 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. México, D.F.: Publicaciones del Archivo General de la Nación y Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Gosner, Kevin
 1992 *Soldiers of the virgin: The moral economy of a colonial Maya rebellion*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Houston, Stephen & David Stuart
 2001 The Way glyph: Evidence of co-essences among the Classic Maya. En: Houston, Stephen, Oswaldo Chinchilla & David Stuart (eds.): *The decipherment of ancient Maya writing*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 449-462.
- Landa, fray Diego de
 1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. México, D.F.: Porrúa.
- León Cázares, María del Carmen
 1993 La presencia del demonio en las Constituciones Diocesanas de fray Francisco Núñez de la Vega. *Estudios de Historia Novohispana* 13: 41-71. <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3369>> (22.05.2018).
- López Austin, Alfredo
 1973 Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- 2004 La magia y la adivinación en la tradición Mesoamericana. *Arqueología Mexicana* 12(69): 20-29.
- López Austin, Alfredo & Luis Millones
 2008 *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México, D.F.: Era.
- Martínez González, Roberto
 2011 *El nahualismo*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas.
- Máynez, Pilar (introducción y notas)
 2008 *Hechicerías e idolatrías del México antiguo*. Colección Cien de México. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Moreno Zaragoza, Daniel
 2013 *Xi'abaj y wäyob: espíritus del mundo subterráneo. Permanencia y transformación del nahualismo en la tradición oral de Chiapas*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas. <<https://www.academia.edu/9492585>> (22.05.2018).
- Nájera Coronado, Martha Ilia
 1988 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Núñez de la Vega, Francisco
 1988 *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapa* (edición preparada por María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, presentación de Elisa Cecilia Frost). Colección Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Olmos, fray Andrés de
 1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios* (edición de Georges Baudot). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Popol Vuh
 1992 Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché (traducción, introducción y notas de Adrián Recinos). En: Garza Camino, Mercedes de la & Miguel León-Portilla (compilación, cronología y prólogo): *Literatura Maya*. Biblioteca Ayacucho, 57. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1-100.
- Reents-Budet, Dorie
 1994 *Painting the Maya universe: Royal ceramics of the Classic period*. Durham: Duke University Press.
- Restrepo, Luis Fernando
 2002 Estudios subalternos y tiempo insurgente: memorias maya-tzeltal de la rebelión de 1712 en Chiapas. *Revista Iberoamericana* 68(201): 1091-1109. <<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2002.5720>>.
- Rivera Acosta, Gabriela
 2012 Cosmovisión y religiosidad entre los 'soldados de la virgen'. La rebelión maya de 1712. *Estudios Mesoamericanos Nueva época*, Año 7(13): 59-65. <http://www.iifilologicas.unam.mx/estme-soam/uploads/Vol%C3%BAmenes/Volumen%2013/Gabriela_Rivera.pdf> (22.05.2018).
- Sáenz de Santa María, Carmelo
 1981 Una visión entnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Márgil de Jesús. *Revista de Indias* 41: 445-497.
- Sahagún, fray Bernardino de
 1829 *Historia general de las cosas de la Nueva España* (notas y suplementos de Carlos María Bustamante), 3 tomos. México, D.F.: Imprenta de Alejandro Valdés.
- Sánchez de Aguilar, Pedro
 2008 Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán. En: Máynez, Pilar (introducción y notas): *Hechicerías e idolatrías del México Antiguo*. Colección Cien de México. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 41-206.

- Sarmiento, Griselda
 2001 La creación de los primeros centros de poder, *Historia antigua de México* (vol. 1). En: Manzanilla, Linda & Leonardo López Luján (eds.): *El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM): 335-362.
- Urbano, Henrique
 1993 Ídolos, figuras e imágenes. La representación como discurso ideológico. En: Ramos, Gabriela & Henrique Urbano (comps.): *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Villagutierre Sotomayor, Juan de
 1701 *Historia de la conquista de la provincia de El Itzá, reducción y progresos de la de El Lacandón, y otras naciones de indios bárbaros, de la mediación de El Reino de Guatemala, a las provincias de Yucatán, en la América Septentrional, primera parte*. Madrid: Imprenta de Lucas Antonio de Bedmar.
- Villa Rojas, Alfonso
 1963 El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas y México. *Estudios de Cultura Maya* 3: 243-260. <<https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/689>> (22.05.2018).
- Viqueira, Juan Pedro
 1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Weeks, John M.
 1997 Subregional organization of the sixteenth-Century Q'eqchi' Maya, Alta Verapaz, Guatemala. *Revista Española de Antropología Americana* 27: 59-93. <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9797110059A>> (22.05.2018).

Fuentes documentales

- AGN: Archivo General de la Nación (Ciudad de México)
 Fondos: Inquisición; Indios.
- AGI: Archivo General de Indias (Sevilla, España)
 Fondos: Audiencia de México; Audiencia de Guatemala.
- AGCA: Archivo General de Centroamérica (Ciudad de Guatemala)
 Fondo: Colonial.

