



*Payalchi'*: Un llamado para los dioses

T E S I S

Que para obtener el grado de  
Maestra en Antropología Social

Presenta  
Rosely Pat Medina



*Payalchi'*: Un llamado para los dioses

T E S I S

Que para obtener el grado de  
Maestra en Antropología Social

Presenta

Rosely Pat Medina

Director de tesis

Dr. Arturo Humberto Gutiérrez del Ángel



## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas aquellas personas que me acompañaron y guiaron en cada uno de mis pasos hasta llegar a la meta:

A mi director, Dr. Arturo Gutiérrez del Ángel, quien con paciencia dirigió esta tesis, a mis sinodales, la Dra. Neyra Alvarado Solís y el Dr. Marcos Núñez Núñez, por sus comentarios y recomendaciones puntuales que llevaron a buen término este trabajo, los cuales me regresaron al camino cuando me desviaba; les agradezco sus enseñanzas, su apoyo y su tiempo invertido, sin ellos no hubiera sido posible llegar a este punto.

A mi esposo Adrián, agradezco infinitamente sus consejos, su paciencia, su apoyo y sobre todo su amor incondicional e inagotable que en todo momento me ha brindado, gracias por estar siempre presente y por ser parte de mi vida.

A mis padres, abuelos y tíos por ser mis consejeros en mi andar de cada día, gracias por el cariño y por estar conmigo siempre.

A los habitantes de X-Yatil, a don Epifanio, el tesoro viviente de la comunidad, a don Juan y su esposa doña Jacinta, a don Mariano y su esposa Elvira; a todos ellos por haberme acogido en sus hogares y hacerme un miembro más de sus familias.

A mis compañeros de El Colegio de San Luis, por haber compartido esta aventura conmigo.

A la Maestra Beatriz por su amabilidad, apoyo y consejos que me brindó cuando más los necesitaba.

Con todo mi cariño,

Rosely



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN.....	8
METODOLOGÍA.....	17
ÁREA DE ESTUDIO.....	21
CAPÍTULO I.....	24
DEFINICIÓN Y ANTECEDENTES DEL <i>PAYALCHI'</i> .....	24
1.1 CONTRIBUCIONES DE OBRAS CLÁSICAS.....	27
1.2 CONTRIBUCIONES DE OBRAS CONTEMPORÁNEAS.....	32
1.3 RECAPITULACIÓN.....	35
CAPÍTULO II.....	37
CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DEL <i>PAYALCHI'</i> .....	37
2.1 ANÁLISIS ETIMOLÓGICO.....	39
2.2 RECURSOS ORALES: MITOS, CANTOS Y REZOS.....	52
2.2.1 MITOS.....	53
2.2.2 CANTOS Y REZOS.....	57
2.3 RECURSOS MÍMICOS Y CORPORALES.....	62
2.4 RECAPITULACIÓN.....	69
CAPÍTULO III.....	72
ESTRUCTURACIÓN DEL SISTEMA RITUAL MAYA.....	72
3.1 COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD.....	73
3.2 SUBCICLO CÍVICO-RELIGIOSO.....	89
3.3 SUBCICLO AGRÍCOLA.....	93
3.4 RECAPITULACIÓN.....	97
CAPÍTULO IV.....	100
CONTEXTO RITUAL DEL <i>PAYALCHI'</i> .....	100
4.1 RITUAL DEL SUBCICLO AGRÍCOLA.....	101

4.1.1 PREPARATIVOS PREVIOS PARA EL DÍA DEL <i>WAAJIL KOOL</i> .....	102
4.1.2 REALIZACIÓN DEL RITUAL.....	103
4.2 RITUAL DEL SUBCICLO CÍVICO-RELIGIOSO .....	116
4.2.1 PREPARATIVOS PREVIOS AL <i>JANAL PIXAN</i> .....	117
4.2.2 REALIZACIÓN DEL RITUAL.....	118
4.3 CONVERGENCIA RITUAL .....	124
4.3.1 PREPARATIVOS PREVIOS AL <i>CH'A'A CHÁAK</i> .....	125
4.3.2 REALIZACIÓN DEL RITUAL.....	125
4.4 RECAPITULACIÓN.....	135
CONCLUSIONES.....	137
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	140
ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS.....	146
ÍNDICE DE TABLAS .....	146
ÍNDICE DE FIGURAS .....	146

## INTRODUCCIÓN

Durante mis estudios de licenciatura y como parte de mi proyecto de titulación, realicé cuatro periodos de trabajo de campo en la comunidad de Tixcacal Guardia, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, en el estado de Quintana Roo. Allí tuve mi primer contacto con el sistema ritual de los Centros Ceremoniales del denominado corazón de la zona maya de Quintana Roo. Posteriormente, por cuestiones de trabajo llegué al Centro Ceremonial de X-Yatil donde mis labores, como en Tixcacal Guardia, se centraron en el estudio y diagnóstico de elementos culturales para la propuesta y desarrollo de proyectos de índole cultural.

Durante el desarrollo de mis actividades los contextos ceremoniales y religiosos despertaron en mí un interés especial, pues me recordaban la particularidad con la que autores como Nelson Reed *La Guerra de Castas de Yucatán* [1971] (2007) y Alfonso Villa Rojas *Los elegidos de Dios: Etnografía de los Mayas de Quintana Roo* [1978] (1992) describían la estructura y los rituales de las sociedades mayas *Cruzo'ob* –las del culto a la “Cruz Parlante” o de la “Santísima” como hoy en día se le refiere–. Sus trabajos resaltan la importancia y carácter único con el que se desarrollaron los rituales y las diversas expresiones culturales de los mayas de esta región, la peculiaridad del área quedó enfatizada con el reconocimiento realizado por el Gobierno del estado de Quintana Roo a los centros ceremoniales como lugares sagrados mayas en los que se continua con la práctica del culto a la “Santísima” (Buenrostro Alba, 2015).

En uno de mis recorridos, a la distancia me percaté del eco de unas voces que provenían de la iglesia del pueblo, no era una iglesia católica convencional sino una iglesia maya de un centro ceremonial. Aunque podía distinguir que se trataba de algo en lengua maya no estaba segura del significado, pues a pesar de que mi lengua materna es el maya yucateco, no podía entender lo que se decía. Esto despertó mi inquietud por saber de qué se



trataba, así que me acerqué a una de las personas que se encontraban en la entrada del recinto y le pregunté *ba'ax ku yúuchul ichil le iglesiao'* (¿qué está ocurriendo dentro de la iglesia?), a lo que me respondió *táan u beeta'al payalchi'* (están haciendo *payalchi'*). Después de ello, me asomé para poder ver lo que ocurría: personas de rodillas, velas, ofrendas y la recitación de elementos orales en lengua maya fue lo que pude percibir. Lo que presencié me hizo recordar algo que había leído en “Los elegidos de dios” de Villa Rojas [1978] (1992), recordé que mencionaba que los mayas del centro de Quintana Roo contaban con un fuerte apego religioso pues desde la infancia iniciaba su adiestramiento sobre las prácticas religiosas; que desde pequeños debían aprenderse el *payalchi'*, una serie de oraciones en lengua maya, debido a que era de rigor saberlo para su recitación durante los rituales religiosos.

Las descripciones hechas por Reed y Villa Rojas sobre la religiosidad representativa de la sociedad maya del culto a la “Santísima” y sus prácticas, me hicieron concebir al *payalchi'* como una manifestación consistente en una serie de oraciones en esta lengua, la cual era exclusiva de ciertos rituales de los mayas del centro de Quintana Roo; sin embargo, la alusión de la palabra *payalchi'* que escuchaba en diferentes contextos fundó en mí la inquietud de su significado, pues si bien autores como Villa Rojas [1978] (1992) y Montemayor *Arte y Plegaria en las Lenguas Indígenas de México* [1999] (2001) la definen como un conjunto de oraciones en lengua maya y/o la acción de recitarlas, su aplicación lingüística es amplia y hace referencia a aspectos que sugieren que posee un significado de mayor complejidad.

En un principio quería saber de qué se trataban aquellas composiciones que entonaban durante el ritual que presencié en aquella ocasión, pues aunque alcanzaba a escucharlas no podía comprenderlas. Mi interés por el *payalchi'* me motivó a llevar a cabo la presente investigación. De manera similar a otros trabajos contemporáneos, inicié éste a partir de las

consideraciones expuestas por Nelson Reed [1971] (2007), Alfonso Villa Rojas [1978] (1992), entre otros; debido a que sobre sus textos y palabras se erige parte importante del imaginario representativo de los mayas *cruzo'ob*<sup>1</sup> y por ello son común denominador de trabajos recientes y otros no tan recientes, en especial sus planteamientos sobre el sistema religioso *cruzo'ob* y sus concepciones del *payalchi*'; realizar un trabajo sobre temas mayas sin consultar sus obras es considerado un pecado académico. Sin embargo, como maya hablante algunas de las consideraciones de estos autores sobre el *payalchi*' hacían eco en mi mente, no las podía asociar del todo con lo que relacionaba con esta palabra pero tampoco encontraba la manera de explicar mi desasosiego con ello, pues para poder hablar de *payalchi*' en español tenía que recurrir a los términos que se habían establecido para este concepto entre el maya y el español.

Aunque durante mi investigación sobre el *payalchi*' transité por pasajes de diversos textos, éstos me hacían regresar a los trabajos antes mencionados, pues los estudios sobre el *payalchi*' son pocos y los existentes parten de dos perspectivas principales: la primera, extraída de los trabajos de Villa Rojas [1978] (1992) y (1985), en los que considera el *payalchi*' como un sistema de seis rezos u oraciones católicas traducidas al maya; y la segunda, representada por Carlos Montemayor [1999] (2001) y las definiciones tomadas de diccionarios de la lengua maya que lo conciben como el equivalente en lengua maya de una oración, plegaria o el acto de rezar. Es así que el *payalchi*' se entiende, principalmente, como una serie de seis rezos católicos traducidos a esta lengua, y como la práctica de rezar —una diversidad de plegarias—, la cual es representativa de los mayas *masewales* —término acuñado

---

<sup>1</sup> Grupo de mayas rebeldes y adoradores de la Cruz Parlante dirigidos por jerarquías militares, general, comandante, capitán, teniente, sargento y cabo, el objetivo principal de cada uno de éstos era el custodio de la Santa Cruz.

por Reed para referirse a los descendientes de los mayas que participaron en el conflicto social de 1847-1901 denominado por los historiadores como “Guerra de Castas”– y su culto a la Cruz Parlante.

Con estos antecedentes sobre el *payalchi'*, me adentré a la presente investigación en el centro ceremonial maya de X-Yatil, Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Influenciada por las ideas del culto a la Cruz, la resistencia y lo reservado del área *masewal*, centré mi trabajo en el estudio del *payalchi'* desde las principales concepciones que suponen los trabajos existentes; pues así como éstos, consideraba el *payalchi'* como el equivalente maya de rezar. Inicialmente esta investigación tenía por objetivo analizar la oralidad del *payalchi'*, elaborar la transcripción de los rezos en lengua maya y español para el análisis de su estructuración y significado como elemento ritual de las ceremonias mayas.

Sin embargo, los hallazgos de mi primer trabajo de campo<sup>2</sup> me permitieron vislumbrar un panorama distinto desde el cual reflexionar sobre las consideraciones que se tienen de ello; lo que presencié me permitió darme cuenta que las definiciones que se manejan del *payalchi'* no captaban del todo su significado, pues no se trata únicamente de la recitación de una serie de oraciones en lengua maya, sino que involucra una variedad de elementos y procesos rituales, los cuales en conjunto permiten al hombre pedir o agradecer por los favores recibidos. Hasta el momento, los trabajos realizados han pretendido explicar el *payalchi'* trasponiéndolo con las prácticas del cristianismo sin dar espacio a la posibilidad de que posea un fundamento que no necesariamente corresponda al de esta religión.

En este sentido, los trabajos existentes abarcan de manera limitada el estudio del *payalchi'*, pues preconiben su significado, lo que ha impedido una reflexión con mayor

---

<sup>2</sup> Del 28 de octubre de 2014 al 20 de enero de 2015.

profundidad, y restringido su contexto dentro de los distintos fenómenos culturales. Es por ello que al tratarse de un tema poco analizado es importante no dar por hecho que se ha dicho todo al respecto e indagar más sobre el mismo, tampoco permitir que la literatura existente del *payalchi* limite la investigación pues de otra manera se podrían ignorar elementos que permitirían contribuir para un mejor entendimiento del tema. En el caso particular de esta investigación, inicié a partir de la consideración de que el *payalchi* consistía únicamente en una serie de rezos o la acción de rezar en lengua maya, de tal manera que durante los primeros meses de mi trabajo ignoré los distintos elementos que convergían en los rituales en los que se llevaba a cabo, aún cuando podía advertir cierta inconsistencia entre mis consideraciones del tema y todo lo que observaba.

Sin embargo, transcurrido un tiempo, las observaciones y los *tsikbal*<sup>3</sup> que llevé a cabo en la comunidad señalaban que existía una brecha entre mi planteamiento inicial del *payalchi*, lo que observaba y lo que la gente me contaba. Por un lado, los planteamientos académicos señalaban el *payalchi* en términos del acto de recitar oraciones en maya, así como un conjunto específico de oraciones traducidas a esta lengua, las cuales forman parte de los rituales de la iglesia maya; en tanto que para la gente de X-Yatil el *payalchi* representaba un medio a través del cual pedir y/o agradecer por los favores recibidos, para lo cual pueden emplear diversos elementos orales, que no necesariamente tienen que ser en maya y los cuales se aplican en una variedad de contextos rituales, no únicamente en la iglesia maya.

---

<sup>3</sup> Es un espacio de conversación que se establece entre dos o más personas, el cual propicia un flujo de información de dos vías en el que se puede cuestionar pero también se puede ser cuestionado. El *tsikbal* favorece un diálogo en el que lo más importante es el momento mismo, pues en él se puede explorar lo no explorado y hablar de lo que no se habla en español (Cetina Catzín, 2013; p. 33). Su propuesta como alternativa a la entrevista convencional fue hecha por el Dr. Juan Ariel Castillo Cocom.

Lo anterior no pretende descalificar o negar el valor de las aportaciones hechas hasta el momento, sino complementarlas pues las considero explicaciones parciales de una práctica compleja que involucra aspectos abordados por estas perspectivas, pero que no se limita a ellas. La información etnográfica indica que no se podría comprender del todo el *payalchi'* como un elemento aislado consistente en una serie de oraciones o la acción de rezar, sino que se debe entender en conjunto con las relaciones que guarda con los distintos elementos que intervienen en la ejecución del ritual en el que toma lugar. Esto me llevó a preguntarme -¿De qué manera el *payalchi'*, como medio principal de comunicación con las deidades, ha sido abordado por los etnógrafos que han tratado este tema y qué correspondencia posee respecto a las consideraciones presentes entre los habitantes de la comunidad de estudio? En este sentido, la finalidad de la presente investigación consiste en analizar los contextos ceremoniales mayas y sus rituales para comprender el rol que posee el *payalchi'* en ellos, y qué correspondencia existe entre los planteamientos etnográficos y las consideraciones presentes en la comunidad de este concepto.

Entiendo los planteamientos etnográficos sobre *payalchi'* como una explicación parcial, que lo conciben como un elemento ritual independiente, relacionado con la oralidad, el cual forma parte de rituales específicos, principalmente los de la iglesia maya. Sin embargo, la hipótesis de trabajo que sostengo es que el *payalchi'* no debe entenderse como un elemento aislado de otros contextos, sino, por el contrario, debe estudiarse en relación a categorías propias de la cultura de la que forma parte, pues guarda una relación estrecha con otros elementos rituales y extrarrituales, que mediante su interacción permiten establecer comunicación con entidades específicas –dioses, santos, espíritus, entre otros– durante los rituales. De acuerdo con lo anterior, considero que el *payalchi'* constituye un proceso ritual, que pertenece a un orden mayor, el cual se ejecuta en distintos rituales como un proceso

articulatorio necesario para llamar o invocar seres sobrenaturales<sup>4</sup> –también devolverlos– y establecer un canal de comunicación entre los seres humanos y éstos.

De acuerdo con lo anterior, mi planteamiento teórico-metodológico para el estudio del *payalchi*’ considera el análisis de sus significados a partir de la lengua en la que se sustenta, pues gran parte de la problemática ha sido que se ha intentado traspasar su significado de una cosmovisión a otra por medio de un proceso de traducción. Sin embargo, existen elementos de una cosmovisión que no pueden ser “traspasados” a otra debido a que en una cultura pueden existir elementos que no posean un equivalente en otra, y en su caso la búsqueda de un concepto similar o equivalente conlleva una reducción de su significado (Viveiros de Castro, 1998 y Wilson, 2008). Debido a ello, es imprescindible plantear el análisis del *payalchi*’ a partir de la lengua y cultura en la que se sustenta, lo que ofrece una comprensión más objetiva (Wilson, 2008). No se trata de darles nuevos significados, sino de explorar la naturaleza propia de la práctica; el resultado guiará a nuevos paradigmas que inviten a una mayor reflexión sobre el sentido y significado del *payalchi*’, así como de otras prácticas y elementos que como éste han sido minimizados.

La investigación tuvo lugar en la comunidad maya de X-Yatil, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, en el estado de Quintana Roo durante los años 2014, 2015 y 2016; comprende un trabajo de corte cualitativo apoyado en el método etnográfico. En las hojas posteriores presento los resultados obtenidos. Para una mejor comprensión del trabajo estructuré la presentación de la siguiente manera:

---

<sup>4</sup> Algunos rituales mayas pueden estar dirigidos a seres de un orden distinto al del mundo natural sin necesariamente tratarse de una deidad, por ejemplo las almas de los difuntos. En algunos casos utilizo el término sobrenatural acompañado de las palabras entidad(es) o ser(es) para referirme de manera general a todos aquellos seres que son invocados durante los rituales mayas (deidades, santos, espíritus, entre otros).

En el capítulo I realizo una revisión de los principales aportes hechos para la construcción de una definición del *payalchi'* y observar cómo ha sido entendido por los etnógrafos, para lo cual destaco y analizo aspectos relativos al *payalchi'* los cuales a pesar de sus implicaciones se les ha ignorado para construir una base desde la cual repensar la amplitud de su participación en la articulación de los rituales mayas.

En el capítulo II llevo a cabo un análisis del significado del concepto *payalchi'* a partir de su análisis etimológico, distanciado de la práctica de traducción y búsqueda de equivalencias desde los que se le ha definido. Es decir, exploro las distintas connotaciones semánticas que puede adquirir dicha palabra a través del análisis de su origen etimológico a partir de la lengua en la que se sustenta, para de esta manera comprender qué correspondencia de significado existe entre los planteamientos hechos hasta el momento y lo que sugiere su etimología. Lo anterior abre la posibilidad de que su significado no necesariamente pueda ser explicado mediante un sólo concepto del español.

En el capítulo III analizo la conformación del sistema ritual maya, así como su cosmovisión y las características particulares de los subciclos rituales: católico y agrícola que rodean la práctica del *payalchi'* –no se limita a ellos– para comprender cómo estos elementos de los rituales mayas se entrelazan para darle sustento, con un origen y significado más profundo al que se le atribuye actualmente a través de los elementos con los que se le asocia.

Posteriormente, en el capítulo IV hago una reconstrucción etnográfica de tres rituales en los que toma lugar el *payalchi'*: uno doméstico, uno de la iglesia maya y uno agrícola, para vislumbrar de qué manera los elementos rituales y extrarrituales convergen como parte del *payalchi'*, y cómo de manera conjunta posibilitan la articulación de diversos rituales de los contextos ceremoniales mayas.

En un último apartado presento las conclusiones y realizo algunas reflexiones finales sobre el tema.



## METODOLOGÍA

La presente investigación se llevó a cabo siguiendo el enfoque cualitativo y empleando el método etnográfico. El estudio se desarrolló en la comunidad maya de X-Yatil, Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, México, durante el periodo comprendido de octubre de 2014 a mayo de 2016. La recopilación de información se realizó mediante observación, pláticas informales, recorridos en la comunidad y entrevistas semi-estructuradas complementadas con el *tsikbal*, esto último como parte de mi planteamiento metodológico, el cual retoma elementos propios de la cosmovisión maya para el análisis de esta práctica.

### **Preguntas de investigación:**

- ¿De qué manera el *payalchi'*, como medio principal de comunicación con las deidades, ha sido abordado por los etnógrafos que han tratado este tema y qué correspondencia posee respecto a las consideraciones presentes entre los habitantes de la comunidad de estudio?
- ¿Qué relación guarda el *payalchi'* con los rituales mayas de los que forma parte, y cómo se entrelaza, mediante la cosmovisión, con los elementos a los que comúnmente se le asocia?
- ¿Qué papel juega el *payalchi'* en los contextos ceremoniales mayas a los que pertenece, y cómo los articula con otros elementos de la cultura?

### **Objetivo**

Analizar los diversos contextos ceremoniales mayas para comprender cómo el *payalchi'* se articula con diferentes elementos de la cultura, como son los mitos, los cantos, el ámbito culinario, etcétera, y conocer de qué manera la cosmovisión sustenta y vertebra estos ámbitos para lograr su significado.

## **Hipótesis**

Las diferentes explicaciones etnográficas sobre el *payalchi'* resultan, desde nuestra investigación, parciales, pues lo conciben como un elemento ritual independiente relacionado con la oralidad, considerando que forma parte de algunos rituales específicos, principalmente los de la iglesia maya. Sin embargo, la hipótesis de trabajo que sostengo, es que el *payalchi'* no debe entenderse como un elemento aislado de otros contextos, sino, por el contrario, éste guarda una relación estrecha con otros elementos rituales, y extrarituales, que son necesario comprender. Por ello y a diferencia de otros estudios, sostengo que el *payalchi'* debe entenderse en el conjunto de categorías propias de la cultura de la que forma parte. De acuerdo con ello, propongo que el *payalchi'* constituye un proceso ritual, en el sentido extenso de la palabra, que pertenece a un orden mayor, el cual se ejecuta en distintos rituales para llamar o invocar seres sobrenaturales –también devolverlos– y establecer un canal de comunicación entre los seres humanos y éstos.

## **Técnicas e instrumentos de investigación:**

**Recorridos de campo y observación:** por tratarse de una comunidad pequeña, los recorridos de campo y las observaciones realizadas contribuyeron para relacionarme con la gente. La observación requiere que el investigador se adentre en profundidad a situaciones sociales y mantenga un papel activo, así como estar atento a los detalles, sucesos, eventos e interacciones (Hernández Sampieri, 2010).

**Toma de notas (diario de campo):** señalan lo más importante, contienen las impresiones iniciales y las que tenemos durante la estancia en el campo, resguardan la descripción del ambiente, las interacciones y experiencias (Hernández Sampieri, 2010).

**Diálogos y entrevistas semiestructuradas:** ambos fungieron como los instrumentos principales para la recopilación de información, que a grandes rasgos permiten conversar e intercambiar información entre una persona (el entrevistador) y otra (el entrevistado) u otras (entrevistados) (Hernández Sampieri, 2010). Los instrumentos anteriores fueron complementados con el *tsikbal*.

***Tsikbal:*** se plantea como un recurso metodológico así como un elemento complementario de la entrevista y el diálogo convencional, pues para los mayas el *tsikbal* representa un espacio de intercambio de ideas entre dos personas iguales. De acuerdo con Sánchez Chan<sup>5</sup> (2012), es algo más profundo, un diálogo íntimo en el que se intercambian ideas y sentimientos, en un ambiente de confianza y respeto. En este sentido entiendo el *tsikbal* no sólo como el acto convencional de conversar o platicar en lengua maya, sino como un espacio de conversación que se establece entre dos o más personas, el cual propicia un flujo de información de dos vías en la que se puede cuestionar pero también se puede ser cuestionado. El *tsikbal* favorece un diálogo en el que lo más importante es el momento mismo, pues en él se puede explorar lo que aún no es explorado y hablar de lo que no se habla en español.

De esta manera permite explorar y disgregar los elementos ocultos que componen un hecho, pues a diferencia de la entrevista y el diálogo convencional, que en muchas ocasiones cohíben al entrevistado, el *tsikbal* establece un ambiente de igualdad en el que el investigador y participante se convierten en semejantes, participando y desenvolviéndose con mayor libertad; en este sentido, permite apreciar los lugares y no lugares de la acción social del fenómeno. Bajo este entendimiento el *tsikbal* funge como un recurso metodológico complementario y/o alternativo a las técnicas y métodos convencionales.

---

<sup>5</sup> Reconocido escritor, poeta y dramaturgo maya.

**Grabaciones de audio:** se emplearon para registrar los *tsikbales* que se sostuvieron con los interlocutores durante la investigación, las cuales posteriormente se transcribieron y tradujeron para su análisis.

## ÁREA DE ESTUDIO

El presente trabajo es producto de dos estancias de campo en la comunidad de X-Yatil, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, en el Estado de Quintana Roo (Figura 1); se encuentra a 45 km de la cabecera municipal y aproximadamente a 170 km de la capital del estado. Su población está integrada por 1012 habitantes; de los cuales 518 son hombres y 494 son mujeres, el 90% tiene por lengua materna el maya yucateco (SESA, 2016). La economía de la comunidad depende principalmente de la agricultura y en menor medida de la ganadería, apicultura, producción forestal y turismo. En la mayoría de los casos los hombres están dedicados al trabajo de sus milpas, y por su parte las mujeres a las labores domésticas; sin embargo, esto no aplica a la totalidad de la población pues existen algunas personas que trabajan en el ámbito gubernamental o privado.

De manera similar que otras comunidades mayas del centro de Quintana Roo, X-Yatil es una de las que se fundó como parte de la diseminación del culto a la Cruz Parlante durante el periodo final de la Guerra de Castas, debido a ello en la actualidad se le reconoce como un centro ceremonial maya. Se fundó en el año de 1900, en lo que hoy es parte del municipio de Felipe Carrillo Puerto, registró una cantidad de 684 habitantes, de los cuales 547 eran monolingües (maya yucateco) y 137 bilingües (maya yucateco-español). Entre sus primeros pobladores figuraban nativos de los mayas *cruzo'ob* entre los cuales se encontraba el Cabo Anselmo Tamay Chan<sup>6</sup>. Las otras personas fundadoras provinieron de poblaciones cercanas del estado de Yucatán: Peto, Sotuta, Oxkutzkab, Chemax. Registros de la Guerra de Castas,

---

<sup>6</sup> Líder maya que durante los últimos años de la denominada Guerra de Castas dirigió parte del movimiento de resistencia maya junto a otros líderes como Guadalupe Tun, Juan Bautista Vega, entre otros.

confirman su antigüedad como se puede apreciar en mapas de la época (Bartolomé Bistoletti y Barabas Reina, 1981: p. 98).



Figura 1. Área de estudio<sup>7</sup>.

Aunque en un principio la religión predominante en la comunidad fue la religión maya derivada del culto a la Cruz Parlante, hoy en día se practica a la par de otras religiones como la cristiana, presbiteriana, pentecostés y adventista del séptimo día. A pesar de esta diversidad, la religión maya continúa formando parte importante de la estructura y dinámica social de la comunidad, pues el sistema que perpetúa las prácticas de la iglesia maya depende

---

7

Fuente: <http://www.bing.com/images/search?q=comunidades+de+felipe+carrillo+puerto+quintana+roo&view=detailv2&&id=205BE4E3928297DADD5682F9FBAC9A5D33EC0834&selectedIndex=0&ccid=dZS1Stzp&simid=608028260512432237&thid=OIP.M7594b54adce9effb281511cb89e0fe6eH0&ahttp>

de la participación de varias familias de la comunidad, las cuales componen los grupos de guardia que se encargan de la realización de los rituales durante una semana. La compañía o grupo de guardia presenta una estructura jerárquica en la que cada miembro – 10 a 15 o menos – cuenta con un cargo político-religioso<sup>8</sup> para el desempeño de sus funciones, entre las que destaca mantener limpio el recinto, realizar las ceremonias correspondientes y sobre todo el servicio de guardia y la custodia de la Cruz a lo largo de una semana; durante esos días los dignatarios mayas se desprenden de sus tareas cotidianas para dedicarse por completo a las actividades de la iglesia.

En el pasado, el centro ceremonial de X-Yatil como otros centros ceremoniales –X-Pichil, Señor, Tuzik, Yaxley, Hobompich, Filomeno Mata por mencionar algunos– formó parte del sistema de guardias que se llevan a cabo en el centro ceremonial de Tixcacal Guardia, considerado como el santuario principal donde permanece la Cruz verdadera u original, esto de acuerdo con los dignatarios mayas. Sin embargo, debido a desacuerdos y malos tratos que recibieron los miembros de la compañía de X-Yatil, decidieron prescindir su participación en las guardias de dicho centro e incorporarse al de la Cruz Parlante ubicado en la cabecera municipal de Felipe Carrillo Puerto. Sin embargo, situaciones similares a las vividas en Tixcacal hicieron que la compañía de X-Yatil dejara de hacer guardias y redujeran sus visitas a otros centros ceremoniales. En la actualidad, sólo realiza visitas de un día a los centros de Chumpón, Chanchah Veracruz y Tulum para entregar su “ofrenda o promesa”.

---

<sup>8</sup> Títulos otorgados por la esfera gubernamental y se organizan en un sistema de guardias y cargos que es vertical: general, patrón de la cruz: rezador y jmeen, comandante, capitán, sargento, teniente, cabo y soldado (Ek, 2011: 59).

## CAPÍTULO I

### DEFINICIÓN Y ANTECEDENTES DEL *PAYALCHI*'

El *Popol Vuh* narra la historia, según los mayas, de la creación del universo y el hombre. Este último, en un principio, fue dotado de habilidades que equiparaban a las que poseían sus creadores. Al darse cuenta de que el ser que concibieron poseía los mismos conocimientos y capacidades que ellos, decidieron limitar los dones que le habían proporcionado, pues deseaban un ser que los adorara –el cual, a diferencia de los primeros que crearon, pudiera comunicarse con ellos de manera inteligible para rendirles tributo– y no uno con sus mismos atributos. Por ello, desde su creación dotaron al hombre de las herramientas y lenguaje necesarios para que éste se comunicara con ellos y les rindiera tributo, no hacerlo ponía en riesgo el equilibrio de su existencia pues provocaría el enfado de los dioses y subsecuentemente el desentendimiento de éstos con el hombre (Reed, 2007; Barabas Reina, 2000; Knowlton, 2010).

Para mantener el balance de su existencia, los mayas desarrollaron distintos rituales para mantener en equilibrio su relación con los *yuumtsilo'ob* o deidades, y otras entidades sobrenaturales con las que cohabitan el mundo. Música, ofrendas, componentes orales diversos y otros elementos conformaron los principales recursos mediante los cuales los mayas se comunicaban y rendían tributo a los *yuumtsilo'ob*; su desarrollo y ejecución estuvo a cargo de especialistas rituales –*Chilam balam, Aj pulya'aj, Aj meen*– quienes eran los únicos que poseían los conocimientos necesarios para comunicarse con los *yuumtsilo'ob*, llamarlos y devolverlos a sus respectivos lugares (Álvarez, 1997). Durante siglos, estos elementos han interactuado conjuntamente como vehículos de comunicación con las deidades y a pesar de las transformaciones que ha sufrido el sistema ritual maya, su religión y cosmovisión aún puede observarse en los rituales mayas contemporáneos.



Las interrogantes sobre los significados de las prácticas rituales mayas y sus elementos han sido constantes, con el transcurrir de los años han propiciado el planteamiento de diversos trabajos para el estudio de una misma práctica cultural desde enfoques distintos: antropología, etnografía, arqueología, entre otros. Sin embargo, el estudio del sistema ritual maya se remonta a la llegada de los españoles, pues desde fechas tempranas se crearon registros de distintos rituales y sus contenidos –como los registrados por Fray Diego de Landa–. En el campo de la religión maya, los estudios contemporáneos han sesgado su percepción poniendo en segundo plano parte de los elementos que intervienen en los rituales, pues sus significados se consideran triviales para el estudio de prácticas o elementos más complejos, por lo que a pesar de su recurrente invocación éstos han sido poco indagados.

Lo anterior puede apreciarse a través del caso del *payalchi'*, que a pesar de ser un elemento de constante alusión en el análisis de las prácticas rituales asociadas a la religión de los mayas del centro de Quintana Roo se le ha dado muy poca atención a su estudio. Existen pocos trabajos en lo relativo al tema en cuestión y los existentes lo abordan desde una predisposición conceptual sobre su significado pues parten de su consideración como sinónimo de oración, plegaria o rezo. Aunque el *payalchi'* guarda relación con los elementos y prácticas a los que se le ha asociado no considero que se limite a ellos, sino que sus implicaciones pueden ser mayores pues considero que el *payalchi'* constituye un proceso ritual que se ejecuta en distintos rituales como parte de un sistema complejo desarrollado durante siglos para comunicar con las entidades sagradas.

Los trabajos hechos hasta el momento sobre el *payalchi'* se enfocan principalmente en documentar y analizar componentes orales empleados en rituales mayas pues se fundamentan en el juicio *a priori* del significado de esta práctica, el cual considera el *payalchi'* primordialmente como un conjunto de elementos orales que acompañan los rituales

mayas. Para comprender el fundamento de esta predisposición conceptual, en este primer capítulo analizo los principales trabajos hechos hasta el momento sobre el tema, haciendo revisión de las aportaciones conceptuales que hacen sobre el significado del *payalchi'*, así como su evocación y utilización en trabajos contemporáneos.

Las consideraciones existentes sobre el *payalchi'* han dirigido su estudio hacia la documentación de recursos orales, el análisis lingüístico y la reflexión de su rol para la religión de los mayas del centro de Quintana Roo. Los trabajos se han dirigido a este grupo particular debido a las características atribuidas a sus prácticas, las cuales se consideran diferentes a las del resto de la Península de Yucatán por ser el resultado de los cambios sociales y culturales de los distintos eventos que se desarrollaron durante el transcurso de la Guerra de Castas (1847–1901), los cuales condujeron al establecimiento de una nueva sociedad con una nueva religión, su propia iglesia, credo y culto (Bricker, 1989; Reed, 2007; Careaga Viliesid, 1998).

La relación hecha entre el *payalchi'* y la religión maya ha trascendido debido a que se le considera como una de las prácticas más arraigadas del culto de la Cruz Parlante de los mayas rebeldes de la Guerra de Castas, de manera particular esta consideración remite a la asociación del *payalchi'* con la ejecución de diversos recursos orales empleados como parte del núcleo de sus rituales religiosos. En este sentido, el surgimiento del culto a la Cruz no sólo jugó un papel importante en el desarrollo del conflicto social de 1847, sino que también contribuyó a la construcción de un primer acercamiento conceptual al *payalchi'* resistente a los estragos del tiempo y a la corrosión de los recuerdos. Desde los primeros trabajos sobre la Guerra de Castas se ha hecho mención de la importancia que tenía para los mayas el mantener una buena comunicación con los dioses, pues no cumplir sus promesas ponía en riesgo su estado de armonía con ellos (Reed, 2007).

## 1.1 CONTRIBUCIONES DE OBRAS CLÁSICAS

Uno de los principales medios para mantener el equilibrio entre humanos y dioses han sido los rituales de ofrenda, los cuales históricamente han involucrado diversos elementos para su realización: elementos orales, instrumentos rituales, ofrendas, música y más. Con la llegada de la Conquista y evangelización, estos elementos entraron en un estado de transformación que se sintetizó a través de la combinación de elementos mayas y cristianos, que preservan su cosmovisión (Careaga Viliesid, 1998). Esta combinación de elementos ha servido de base angular para el entendimiento del *payalchi*’ como sinónimo en lengua maya yucateca de rezo u oración, pues desde los primeros trabajos sobre la religión maya del culto a la Cruz se ha hecho mención sobre las prácticas orales vinculadas a este culto, las cuales se manejan directamente como rezos, plegarias, oraciones o la acción de llevar a cabo la recitación de alguno de los elementos antes mencionados. Lo anterior puede apreciarse desde obras tempranas como la de Reed, en la cual provee la siguiente descripción sobre las prácticas religiosas mayas resultantes:

El macehual oraba de modo muy parecido al de los demás católicos; contaba las cuentas del rosario; decía el Ave María y el Padre Nuestro, se sabía el Credo de los Apóstoles y los himnos. En su adoración lo dirigía el maestro cantor, lego indígena que se había aprendido de memoria, mecánicamente, un montón de oraciones necesarias en español y en latín y era capaz de recitarlas durante más de una hora sin repasárselas... y a menudo sin entenderlas. (...) El macehual era como los demás cristianos salvo en que cuando sus oraciones no daban resultado, cuando a pesar de la novena prometida las cosechas seguían siendo malas o la enfermedad continuaba, era capaz de ir a buscar auxilio de los *h-men* o los dioses y espíritus de la selva. Primero rezaba a los santos y luego a los *balamob* (Reed, 2007: pp. 49-50).

Esta primera descripción realizada por dicho autor, es una de las primeras fuentes que nutrieron la asociación del *payalchi*’ con la idea de plegarias o rezos, pues aunque el autor no realiza una asociación directa entre conceptos –*payalchi*’ y rezo, plegaria u oración–,

establece un precedente que plantea a los componentes orales de los rituales mayas como elementos equiparables a rezos, plegarias, oraciones o la acción de rezar. De manera particular, la obra de Reed establece el precedente de una nueva sociedad maya, de la cual hizo el aspecto religioso una de sus principales características pues incluso la llamó como *cruzo'ob* o sociedad de los mayas del culto a la Cruz. La importancia que imprime Reed del aspecto religioso en el desarrollo de la Guerra de Castas motivó un interés especial por la nueva religión maya, pues diferenciaba a sus seguidores del resto por su devoción, indocilidad y aislamiento. El matiz que da Reed de las nuevas prácticas mayas constituye un punto de apoyo principal en el estudio de la religión maya, el cual ha conducido al entendimiento del *payalchi'* en función de las prácticas españolas pues sus planteamientos esbozan un entendimiento de las nuevas prácticas mayas como el resultado de la unión de la cultura colonial española y la cultura maya ancestral.

En este sentido, lo expresado por Reed constituye una base que ha contribuido a la asociación directa del *payalchi'* como una trasposición de elementos de las prácticas religiosas católicas, como las oraciones y los rezos, en la religión maya. Esta relación ha quedado expresa en trabajos posteriores al de Reed, los cuales examinan las particularidades de la religión maya y la devoción de sus miembros al culto de la Cruz, lo cual ven cristalizado en los rituales que ejecutan y los elementos que los acompañan, entre los cuales, varios son nombrados indistintamente como *payalchi'*. Entre estas obras destaca la de Alfonso Villa Rojas “The maya of East Central Quintana Roo” de 1945, la cual más tarde se publicaría en español bajo el nombre de “Los Elegidos de Dios: Etnografía de los Mayas de Quintana Roo”, obra en la que analiza los antecedentes y la realidad de la sociedad maya del centro de Quintana Roo en la década de los 30.

Para el tiempo en que Villa Rojas iniciaba sus exploraciones del área, habían transcurrido poco más de tres décadas desde la caída de Chan Santa Cruz (1901), lo que se considera el fin formal de la Guerra de Castas. Sin embargo, el sustrato de la sociedad *cruzo'ob* descrita por Reed continuaba vigente, lo cual hizo a Villa Rojas centrar su atención en el subgrupo *cruzo'ob* del cacicazgo de *x-cacal*, el cual personificaba a la sociedad maya descrita por Reed, aquella caracterizada por su aislamiento y fuerte arraigo religioso. A lo largo de su obra Villa Rojas ofrece un panorama amplio sobre diversos aspectos que distinguen a este grupo, tal es el caso de su situación social, económica, política y cultural (León Portilla, 1992); en este último rubro sobresale su descripción sobre sus prácticas rituales pues en ella proporciona una de las definiciones más evocadas de la palabra *payalchi'*.

En su obra Villa Rojas atribuye a dicho término distintas connotaciones; sin embargo, éstas no se alejan de su consideración principal que entiende este concepto como el conjunto de oraciones empleadas en los rituales, pues para este autor el *payalchi'* consiste en una serie de oraciones: “(...) Padrenuestro, Avemaría, la Salve, el Credo, Yo Pecador y Señor mío Jesucristo; este conjunto de oraciones es conocido con el nombre de *payalchi'* o rezo (...)” (Villa Rojas, 1992: p. 315). Esta definición establece dos bases respecto al tratamiento que da dicho autor a este término a lo largo de su trabajo, primero lo relaciona con una serie específica de oraciones católicas y posteriormente establece una relación equivalente entre los conceptos de *payalchi'* y rezo.

Al tomar como punto de partida esta consideración de Villa Rojas sobre el *payalchi'*, el manejo que hace de este término plantea una serie de desconciertos, pues los conceptos que asocia en su definición son utilizados de manera indistinta para referirse a los elementos orales empleados en ceremonias mayas. Por una parte se refiere a ello como las oraciones

cristianas que se recitan en rituales católicos y por la otra habla de la correspondencia de oraciones paganas que se emplean en los de origen prehispánico: “los actos del ritual católico están siempre a cargo del maestro cantor o de alguien entrenado en recitar las oraciones cristianas, en tanto que los del ritual maya corresponden al *H-Men* que es el único que sabe las oraciones paganas correspondientes” (1902: p. 304). Si bien Villa Rojas considera primordialmente al *payalchi*’ como un conjunto de oraciones católicas, entonces su consideración de la equivalencia de oraciones paganas y cristianas supone que en ambos rituales toma lugar el *payalchi*’, y que éste no consiste únicamente en los elementos orales que se recitan, sino que más bien se trata de la función que cumplen en la ejecución de las ceremonias.

El paralelismo del planteamiento de Villa Rojas se reproduce nuevamente en su obra de 1985 “Estudios Etnológicos: Los mayas” y se complementa con los trabajos de documentación lingüística del maya yucateco, los cuales a través del escudriño de registros escritos de la época colonial dejados por frailes y evangelizadores posibilitaron el surgimiento de diccionarios del maya yucateco en los que oración y rezo se convirtieron en el equivalente formal del *payalchi*’. Las obras resultantes de esta labor, en su mayoría, ofrecen un compendio de vocabularios del maya yucateco junto con su significado equivalente en español y viceversa; aunque existen algunos diccionarios –tal es el caso del Diccionario Maya Cordemex de Barrera Vázquez (1980), el Diccionario Maya de Barrera Vázquez (2001) y el Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial de Álvarez (1997)– que ofrecen un mayor análisis del significado de las palabras, la interpretación final que se hace de ellos supone un traspaso de significado basado en la búsqueda de equivalencias.

Los aportes de estas obras han establecido una conexión entre los conceptos *payalchi'*, oración, plegaria y rezo, este vínculo considera al primer elemento como el equivalente en lengua maya de los tres restantes; sin embargo, aunque estos elementos forman parte importante de las prácticas culturales de la comunidad, no las representan en su totalidad sino que se encuentran inmersas con otras prácticas de la vida cotidiana, los cuales no han sido considerados para el análisis del *payalchi'*. Este panorama se ha fundamentado en el uso de diccionarios como uno de los recursos principales para la definición de conceptos del maya yucateco en los estudios de la cultura; las definiciones que ofrecen éstos del *payalchi'* han puesto en segundo plano la necesidad de su estudio y análisis; lo que subsecuentemente ha propiciado un manejo despreocupado de los conceptos involucrados. Lo anterior puede apreciarse en trabajos contemporáneos sobre prácticas y rituales en los que el concepto *payalchi'* representa un término trivial sustituible por conceptos del español con los cuales se le ha homologado.

A pesar de que la indagación en torno al tema del *payalchi'* ha sido escasa, los principios establecidos por Reed sobre la sociedad maya *cruzo'ob*, así como las referencias conceptuales del término provistas por Villa Rojas y los diccionarios de la lengua maya han orientado la práctica investigativa a tareas como la documentación y descripción de las prácticas rituales, también han posibilitado la generación de conocimientos sobre el *payalchi'* que son pieza clave para su mejor entendimiento. En este sentido, aunque la inquietud y reflexión sobre el *payalchi'* se aparta del cuestionamiento de su significado estas obras concentran valiosos aportes que desde un perfilamiento teórico distinto permiten la exploración de una nueva dimensión de su alcance, la cual se puede entrever a través de los estudios contemporáneos que han motivado.

## 1.2 CONTRIBUCIONES DE OBRAS CONTEMPORÁNEAS

Las obras contemporáneas relativas al tema de *payalchi* son pocas, algunas se centran en su estudio y otras lo abordan de manera complementaria como parte del análisis de algunos rituales mayas. Una de las obras que destaca entre los trabajos centrados en el tema de *payalchi* es la de Carlos Montemayor “Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México” de 1999, en la que el autor lo entiende como plegaria o rezo y a partir de esta concepción realiza un análisis de la parte poética, la musicalidad, los ritmos de los componentes orales empleados en la ceremonia del *waajil kool* (comida de la milpa o primicia). Montemayor entiende el *payalchi* como algo relacionado con el lenguaje, lo considera como textos en sí mismos cuya formulación y recitación se fundamenta en la memorización, los cuales son enfatizados por las expresiones y emociones transmitidas por los rezadores en los rituales mayas.

Aunque Montemayor no profundiza en el significado de dicha palabra, su obra contiene varias menciones que resultan importantes para comprender el significado de esta práctica, pues a pesar de emplear los conceptos de rezo y plegaria para definirlo, él considera que esta práctica forma parte del lenguaje para comunicar con entidades espirituales. Asimismo, a pesar de asociar la práctica con los componentes orales empleados en los rituales, también considera que éstos se encuentran íntimamente relacionados a otros aspectos como las emociones, expresiones corporales y sabiduría de los oficiantes. Asimismo considera que los elementos orales empleados en el *payalchi* “son tan abundantes y tan variados como el número de oficiantes” (Montemayor, 2001: p. 91). De acuerdo con ello, el *payalchi* no estaría limitado a una serie específica de oraciones como las que considera Villa Rojas.



A pesar de su consideración inicial sobre ello, el trabajo de Montemayor esboza una dimensión más profunda del alcance de dicha práctica y si bien difiere de él en algunos puntos de su trabajo –por ejemplo que limite la práctica a los rituales agrícolas y considere que ésta es ejecutada únicamente por oficiantes reconocidos– las referencias que proporciona su obra permiten reflexionar sobre el alcance y significado del *payalchi'*. Las características que señala Montemayor no son del todo desconocidas; sin embargo, tampoco han sido motivo de mayor análisis. Poco a poco estos aspectos relativos a ello han sido reiterados y acercados a la superficie, esto se puede apreciar en el trabajo de Ramos Valencia (2011) “Payalchi'ob: Las oraciones en los ritos de curación en Xocén, Yucatán”, en el que el autor retoma varios de los planteamientos de Montemayor para el análisis de la formulación y recitación de los elementos orales empleados como parte de rituales de curación con el objetivo de conocer la forma en la que la cosmovisión se refleja en el contexto de estos rituales.

De manera similar que Montemayor, Ramos Valencia considera en primera instancia al *payalchi'* como el equivalente maya de una oración, a partir de ello realiza un análisis de las oraciones empleadas en algunos rituales de curación. Su análisis ofrece un mayor acercamiento a los aspectos relativos de la cosmovisión a la cual se encuentran vinculados como elementos necesarios para la invocación de los *yuumsilo'ob*, pues de manera complementaria a la definición inicial añade en una nota que esta palabra tiene su origen en la raíz verbal *pay* que significa invocar y que no necesariamente se trata de un elemento oral sino que también puede ser mental. De hecho, Ramos Valencia considera que la función principal del *payalchi'* es la de invocar a los númenes para que éstos escuchen y tomen en cuenta la petición que se les desea hacer, pues reúne los caracteres constitutivos y particulares de la cosmovisión maya que posibilitan la "comunicación con las divinidades" (Ramos Valencia, 2011).

De manera similar al trabajo de Ramos Valencia existen obras que aunque abordan el *payalchi* de manera complementaria como parte del estudio de rituales mayas, también permiten apreciar nociones vinculadas a ello que hablan de la diversidad de contextos rituales en los que se emplea, así como de la variedad de recursos orales empleados para la comunicación con los *yuumtsilo'ob*. En este sentido, los rituales en los que se emplea son diversos, tal es el caso de los rituales curativos, agrícolas y cívicos-religiosos; ejemplo de lo anterior se encuentra en la obra de Alicia Peón Arceo (2000): “Rituales del ciclo de vida en Tuzik, Quintana Roo”, en la que la autora analiza los diversos rituales que marcan distintas etapas en el ciclo de vida de las personas, por una parte entiende éstos como ritos de paso, y por la otra como parte de un extenso proceso de socialización fortalecida mediante el *payalchi*.

Durante su análisis Peón Arceo destaca la dinámica social que producen estos rituales y cómo su celebración fortalece los lazos familiares, los cuales son validados a través del *payalchi*, ejemplo de ello lo expone por medio del matrimonio, éste sirve de medio para formalizar la unión de los novios y sus familias, pues permite interceder ante los númenes para realizar una petición como puede ser la bendición de la unión de dos personas. A pesar de los objetivos centrales de cada una de estas obras, los aportes de todas resultan indispensables para su entendimiento, desde los planteamientos iniciales respecto al tema hasta cada uno de los aspectos que abordan las obras posteriores que motivaron. La suma de estos aportes permiten reflexionar sobre la manera en la que hasta ahora se le ha concebido pues debido a que resultan aspectos hasta cierto punto familiares no se les ha dado mayor importancia por lo que no han sido motivo de mayor estudio. Sin embargo, cada una de estas menciones sobre su ejecución, función, ámbitos de acción e importancia como parte del

sistema ritual representan explicaciones parciales que al reunir las darán como resultado un mejor entendimiento del *payalchi*'.

### 1.3 RECAPITULACIÓN

Hasta el momento, las indagaciones relativas al *payalchi*' parten de los aportes plasmados en obras de décadas atrás, los cuales se han convertido en hechos incuestionables que hacen voltear la mirada hacia otros aspectos más especulativos de la práctica o que al menos así se les considera, pues la idea de los mayas rebeldes y su devoción a la Cruz ha rodeado a las prácticas mayas de un misticismo exhaustivo fuertemente influenciado por las ideas iniciales de autores como Reed y Villa Rojas, las cuales junto a otras aportaciones académicas constituyen gran parte del significado de la identidad maya, pues sobre ellas se ha construido su imaginario mediante la apropiación e interpretación académica de su historia (Careaga Viliesid, 1998; 2000). De esta manera, aunque los trabajos sobre *payalchi*' concentran referentes que apuntan a una dimensión mayor, éstos no han sido analizados con mayor detenimiento.

El panorama que se ha levantado en su estudio sintetiza gran parte de las aportaciones iniciales realizadas por Reed y Villa Rojas sobre la sociedad maya *cruso'ob*, las cuales en conjunto con el estudio de los registros escritos provenientes de la época colonial y la aparición de diccionarios de la lengua maya han entendido al *payalchi*' a través de un proceso de traducción. Thomaß (2011) explica que esta práctica se funda en la necesidad de una interpretación para el entendimiento antropológico del concepto; sin embargo, no se ha considerado la contingencia del mismo, es decir, la posibilidad de otra interpretación. Lo anterior resulta de vital importancia en un panorama de investigación limitada del tema, de

la cual los trabajos realizados en materia dan señas de aspectos relativos que abren la posibilidad de un repensar de la manera en que se ha concebido hasta el momento.

En este sentido, las diferentes perspectivas teóricas desde las que se ha abordado el tema plantean un panorama para la reflexión más profunda sobre su alcance y significado, tal es el caso de las contribuciones de Montemayor, Ramos Valencia y Peón Arceo, que más allá de los objetivos centrales de sus respectivas investigaciones señalan una dimensión y alcance distinto de ello. Sus implicaciones permiten concebirlo como una práctica que no se reduce a la recitación de elementos orales, sino que se encuentra relacionado a otros aspectos del ritual, los cuales en conjunto permiten la invocación de entidades específicas a las que se les llama para agradecerles y/o hacerles alguna petición; mucho de lo cual puede deducirse desde obras clásicas como la de Villa Rojas la cual a pesar de su concepción de *payalchi* el manejo que hace del mismo plantea cierto grado de contradicción respecto a su consideración inicial.

En este sentido, no se trata sólo de elementos orales o la recitación de los mismos, representa un acto sagrado cuyo objetivo es establecer una conexión entre el oficiante, el espíritu al que invoca y por lo general la persona que desea ser beneficiada por dicha entidad (Hanks 1990; Tuz Chi, 2009; Love, 2012). Para explorar los alcances de esta propuesta vale la pena cuestionar el significado mismo de la palabra, por ello en el siguiente capítulo realizo un análisis de la construcción semántica del *payalchi* distanciada de las definiciones convencionales que presentan los diccionarios de la lengua maya, las cuales restringen la reflexión sobre el mismo.

## CAPÍTULO II

### CONSTRUCCIÓN SEMÁNTICA DEL *PAYALCHI'*

El *payalchi'* comprende una práctica ritual más compleja de lo que hasta ahora se le ha considerado. Hasta el momento, las definiciones y explicaciones que se han dado giran en torno a las siguientes ideas. La primera la entiende como el acto de rezar en lengua maya o el equivalente de un rezo o plegaria en maya y la segunda la define como una serie de rezos traducidos del español al maya, la cual identifica un conjunto de seis oraciones católicas traducidas y reinterpretadas en maya yucateco. A pesar de sus diferencias, estas perspectivas<sup>9</sup> del *payalchi'* comparten algo en común: son el resultado de un proceso de búsqueda equivalente de conceptos en el que se ha tratado de traspasar el significado de un concepto de una cosmovisión a otra.

Si bien estos planteamientos han conducido a considerar al *payalchi'* como un componente oral independiente, el cual se recita durante una ceremonia y que es el resultado de la traducción de unos rezos del español al maya yucateco, sus aportes representan una explicación parcial del significado del *payalchi'* indispensable para el planteamiento de una práctica reflexiva que permita un repensar de la manera en cómo se le ha entendido. Por una parte se ha considerado este término como el homólogo de rezo o plegaria; sin embargo, los trabajos que abordan su estudio han manejado de manera indistinta los términos rezo, plegaria o rezar –según el contexto– como el significado de la palabra *payalchi'* en español. Lo anterior ha originado una vestidura de conceptos occidentales que envuelve y dificulta el entendimiento de ello, pues éstos no son suficientes para explicar todo lo que involucra.

---

<sup>9</sup> No profundizaré en ellas, en el capítulo anterior realcé un análisis sobre las principales consideraciones que existen sobre el *payalchi'*.

Lemonnier (2004) considera que para entender el sentido y significado de una práctica no se puede desasociar ninguno de sus elementos por pequeño que sea, pues forma parte integral de ella; aislar o individualizar los elementos que intervienen en el desarrollo de una técnica o práctica quita sentido a la misma, las prácticas no se componen de elementos individuales, a menudo la ejecución de una práctica involucra una gran diversidad de elementos: herramientas, movimientos corporales, elementos orales, elementos cosmogónicos, comidas, danzas, mitos y leyendas, entre otros (Lemonnier, 2004 y Bril, 2010). Por lo que el tratamiento individual de los elementos que intervienen en la realización de una práctica puede ocasionar, en gran medida, la pérdida de significado de los mismos.

Lemonnier (2004) da muestra de lo anterior al analizar las ceremonias en las que los Ankave-Anga de Papúa, Nueva Guinea tocan unos tambores en forma de relojes de arena, su análisis permite apreciar las implicaciones de individualizar los elementos de una práctica, su trabajo presenta dos puntos de vista. El primero es el tecnológico, que separa al tambor del resto de los elementos de la práctica, lo considera como un simple componente para la producción de sonido y el segundo es el mitológico, que considera al tambor en conjunto a los demás elementos que intervienen en la práctica, los cuales señalan el origen del tambor y lo entienden no sólo como un instrumento musical sino también como una herramienta que funge como un umbral hacia la eternidad –esta función la posee en específico la piel de serpiente que se toca para producir el sonido–.

De manera similar a los planteamientos de Lemonnier (2004) y Bril (2010), en este capítulo me dispongo a analizar el *payalchi'* desde una óptica holística que parta del análisis etimológico de la palabra para explorar los elementos integradores que forman el concepto. No intento aislar dicho concepto para comprender la dimensión de su significado, sino partir de una posible explicación de los elementos lingüísticos sin limitarlos. Asimismo, exploro

los vínculos que guarda con otros elementos como parte integral de las ceremonias en las que toma lugar para vislumbrarlo desde una configuración distinta hasta la ahora sustentada. Primeramente analizo su etimología para apreciar las distintas connotaciones que puede tener la palabra, después la analizo como un proceso ritual el cual se ejecuta en distintos rituales – pues pertenece a un orden mayor– para llamar o invocar seres sobrenaturales y guarda estrecha relación con los distintos recursos que se emplean durante los rituales para cumplir con este objetivo, y finalmente concluyo con una recapitulación de los puntos más importantes.

## 2.1 ANÁLISIS ETIMOLÓGICO

Trabajar con la etimología de la palabra *payalchi'* revivió algunos recuerdos de mi infancia, que como maya hablante me hicieron apreciar la importancia que tiene conocer el significado de las palabras desde la lengua misma y no a partir del español, pues de niña no me interesaba por el significado de las palabras, y sólo me hacían visualizar imágenes de los objetos y/o actividades que para mí eran la única explicación que necesitaba para comprenderlas y comprender el mundo en el que vivía. A medida que fui aprendiendo español, estas imágenes se desvanecieron y fueron reemplazadas por conceptos del español, por lo que realizar el análisis etimológico de esta palabra me llevó a reencontrarme conmigo misma.

De manera particular en lo relativo al tema en cuestión, mis recuerdos me condujeron a la primera vez que mi abuela me permitió estar con ella en la cocina para preparar el *k'óol*, una especie de atole que se prepara con caldo de gallinas, masa de maíz, achiote, entre otros, y como parte de la comida que se ofrendó durante el *cha'a'a cháak*<sup>10</sup> que mi abuelo había organizado para pedir por lluvias abundantes para una buena cosecha. Las advertencias de

---

<sup>10</sup> Ceremonia agrícola que los mayas realizan para pedir lluvias.

mi abuela me mantuvieron alejada de aquel área en el que se manifestaban los *cháako'ob*<sup>11</sup>, de aquel altar en el que mi abuelo se comunicaba con ellos para que bajaran a disfrutar del banquete que entre todos habíamos preparado y pedirles que nos favorecieran con lluvias abundantes. La advertencia de mi abuela no se debía únicamente a que en el altar se desarrollaba el *payalchi'* sino también a que las entidades con las que mi abuelo se comunicaba venían acompañadas de fuerzas que para nosotras las mujeres podían ser peligrosas.

A medida que me cuestionaba sobre el significado de dicha palabra, los conceptos y mis memorias vinculados a este término creaban un conflicto en mi mente, el cual me exigía indagar sobre la raíces de la palabra para disipar este sentimiento de desasosiego que habían creado en mí. Aunque lograr articular el origen de las palabras fue una labor ardua y difícil de hacer, era imprescindible realizarla pues ha sido omitida en los trabajos que hablan del *payalchi'*. Estos trabajos hacen un manejo de términos idiomáticos equivalentes –sin intentar explorar y explicar su origen etimológico–, a partir de las definiciones de diccionarios y otras obras clásicas, alternándolos sin mayor reflexión. Como hablante nativa de maya yucateco intento poner atención a la importancia de este aspecto para tener una idea de las partículas que integran su estructura y los significados que éstas le pueden proporcionar al *payalchi'*.

Debido a que este concepto puede adquirir significados diferentes según la estructura desde la que se intente explicar su articulación, existen diversas configuraciones que podrían explicar su significado. También cabe mencionar que su escritura actual puede variar, pues no existe una gramática establecida que regule la escritura del maya yucateco y debido a ello

---

<sup>11</sup> Deidades mayas que se invocan durante el *ch'a'a cháak*.



una misma palabra puede ser escrita de diversas maneras. Empero, existen varios alfabetos<sup>12</sup> desarrollados para facilitar su escritura, los cuales se basan en la reproducción de los fonemas; a pesar de la ayuda que brindan cabe la posibilidad de que el significado de la palabra encuentre su articulación en otras palabras o raíces verbales. A continuación presento una serie de combinaciones desde las cuales se puede comprender su etimología:

Configuración	Partículas gramaticales	Explicación
<i>Pay-a'al-chi'</i>	<p><i>Pay</i>: esquivar Verbo intransitivo</p> <p><i>A'al</i>: decir, expresar o comunicar. Verbo-Sustantivo</p> <p><i>Chi'</i>: boca, morder. Verbo-sustantivo</p>	<p>En este sentido, el primer verbo está en su forma activa transitiva, se entiende como esquivar, o comúnmente en maya es torear. La segunda palabra se refiere a lo expresado. Conjugado con la última palabra podemos entender como “lo expresado que esquiva o desvía cosas”.</p>
<i>P'aay-al-chi'</i>	<p><i>P'aay</i>: cortar en piezas pequeñas. Verbo intransitivo</p> <p><i>Al</i>: marcador imperfectivo.</p> <p><i>Chi'</i>: boca, morder. Verbo-sustantivo</p>	<p>En esta configuración, el primer verbo es acompañado del marcador imperfectivo, lo cual señala una forma en la que el objeto directo podría estar. En este caso, el objeto directo es boca y se puede inferir que, 1) la boca está dividida en muchas partes, 2) se habla de muchas partes de voces o sonidos que vienen de la boca o 3) que algo que comúnmente se expresa con la boca está conformada por diferentes partes.</p>

<sup>12</sup> Para fines de este trabajo haré uso del alfabeto de 1984, el cual consta de 20 consonantes (b, ch, ch', j, k, k', l, m, n, p, p', r, s, t, t', ts, ts', w, x, y) y 5 vocales (a, e, i, o, u); las cuales a su vez se clasifican en: vocal corta (a, e, i, o, u), vocal larga de tono bajo (aa, ee, ii, oo, uu), vocal larga de tono alto (áa, ée, íi, óo, úu), vocal rearticulada (a'a, e'e, i'i, o'o, u'u) y vocal glotalizada (a', e', i', o', u').

<p><i>P'a'ay-a'al-chi'</i></p>	<p><i>P'a'ay</i>: cortado o dividido en piezas pequeñas. Verbo pasivo</p> <p><i>A'al</i>: decir, comunicar o expresar. Verbo-sustantivo</p> <p><i>Chi'</i>: boca, morder. Sustantivo</p>	<p>Es importante decir que los verbos en un modo verbal diferente al infinitivo tienden a modificar el significado de las palabras. Entonces nos indica que algo ha sido hecho pedazos por alguien, ha sido “picado” (como la cebolla en un sentido más común) o dividido en muchos pedazos. La segunda palabra hace juego como el objeto que ha sido alterado en su forma por el verbo. Si se conjugan estas tres palabras tenemos como resultado el que 1) alguien ha dividido en muchas partes lo que se ha dicho; 2) alguien ha dividido en muchas partes lo que se dice con la boca; o 3) alguien ha dividido en diferentes partes lo que comúnmente se dice con la boca.</p>
<p><i>Páay-aal-chi'</i></p>	<p><i>Páay</i>: pedir, invitar o llamar. Verbo</p> <p><i>Aal</i>: pesado, fuerte. Adjetivo</p> <p><i>Chi'</i>: boca, morder. Verbo-sustantivo</p>	<p>El primer verbo es transitivo, marcando el sentido descriptivo del evento que representa la palabra a formarse. El adjetivo da sentido al objeto directo que son subordinados por el verbo. En este sentido, se puede inferir 1) pedir-invocar-llamar con algo pesado que exprese la boca; o 2) que se invoca de manera exhortante a través de la boca.</p>
<p><i>Páay-a'al-chi'</i></p>	<p><i>Páay</i>: pedir, invitar o llamar.</p> <p><i>A'al</i>: decir, expresar o comunicar. Verbo-Sustantivo</p> <p><i>Chi'</i>: boca, morder. Verbo-sustantivo.</p>	<p>El primer verbo es transitivo, marcando el sentido descriptivo del evento que representa la palabra a formarse. Pero en este caso, los que son subordinados son un verbo y un sustantivo. El resultado de esto sería 1) invocar algo con lo que dice la boca o 2) invitar o llamar con lo que dice la boca para que algo se presente.</p>

<p><i>p'ay-a'al-chi'</i></p>	<p><i>P'ay</i>: cortar en piezas pequeñas. Verbo transitivo</p> <p><i>A'al</i>: decir, expresar o comunicar. Verbo-sustantivo</p> <p><i>Chi'</i>: boca, morder. Verbo-sustantivo</p>	<p>Llegando a una de las últimas opciones, podemos entender que el primer verbo está en su forma transitiva marcando al segundo verbo como objeto que completa la metáfora descriptiva de lo que la boca realiza. Entonces, podemos entender que 1) se recita lo que se ha dividido a través de la boca; 2) se recitan palabras que parece que son pedazos de ella sin hilarse entre sí, como “apariencia” es fácil imaginar, como cuando alguien no habla bien o presenta algún problema con la habilidad oral. Pero en este caso, la habilidad oral está muy desarrollada que cuando el practicante realiza el <i>payalchi'</i> no se le entiende la mayor parte de lo que dice.</p>
------------------------------	--	--

Tabla 1. Configuraciones etimológicas de la palabra *payalchi'*.

Las combinaciones anteriores son posibles debido a la naturaleza misma de la lengua, la cual es considerada como una lengua aglutinante, polisintética y flexible que puede reunir pensamientos enteros en una sola palabra (Suárez Molina, 1996: p. 39). Yoshida (2013) explica que algunos términos del maya yucateco pueden estar conformadas, a su vez, por otras o ser una combinación de palabras y partículas, las cuales yacen ocultas en ella –como resultado del uso frecuente de contracciones, así como al cambio lingüístico que ha experimentado la lengua maya–. En este sentido, las combinaciones anteriores representan un repertorio de las palabras a las cuales podría deber su origen el término *payalchi'*; sobre este último, aunque muchos diccionarios la manejen segmentándola en dos partes: *payal* y *chi'*<sup>13</sup>, en este trabajo la manejo como una sola porque separarla implicaría hablar de dos conceptos con significado propio.

Las configuraciones presentadas hablan de una diversificación del primer elemento (*payal*) y de un elemento común (*chi'*) al cual se encuentra asociado, se trata de una actividad

<sup>13</sup> Aparece como *payal chi'*, por ejemplo en el Calepino de Motul.

o acción [*payal*] asociada a la boca [*chi*']. Las ideas ligadas al primer elemento, considerando contracciones de palabras, expone un amplio campo de significado al cual está vinculado la acción que se hace con la boca. El campo de acción de *payal* hace referencia a actividades de llamar, invocar, pedir, persuadir, decir e incluso realizar algo cerca de la playa o costa de mar. Por lo anterior, cuando se hace referencia a ello, se puede estar aludiendo a todo lo anterior y no únicamente a la recitación de elementos orales. De hecho las implicaciones que sugieren estas propuestas no distan de lo que la gente relaciona con el *payalchi*'.

Aunque al inicio de mi trabajo etnográfico las personas me respondían en español que el *payalchi*' era “rezar” o “*junp'éel rezal*”, pues creían que no hablaba ni entendía maya, sin embargo, al saber que también era maya hablante comenzamos a llevar a cabo *tsikbalo'ob* en los que sus respuestas se distanciaban de las que me daban en español, reforzando los contenidos que sugiere el análisis etimológico de la palabra *payalchi*'. En los *tsikbalo'ob* la gente me hablaba de ello como la realización de una petición que se le hace a Dios, a las deidades de los montes, a los santos, a los espíritus, entre otros seres sobrenaturales; esto se puede apreciar en los siguientes fragmentos de los *tsikbalo'ob* que sostuve con don Juan Witzil<sup>14</sup> y don Pastor Cimá<sup>15</sup>:

*U tsikbal don Juan Witzil Cimá:*  
*Pues payalchi'e' junp'éel k'áat óolal, tu'ux ku k'áat óoltik máak u tojil u yóol, u k'áatik ka béeychajak u kanáanta'al, ma' u yúuchul loob ti', u k'áatik xan ka béeychajak u síibil xan tuláakal ba'alo'ob ku pak'ik utia'al ka yanak utia'al u chan kuxtal. Ku beeta'al payalchi' utia'al u k'ajbesa'al kimeno'ob, utia'al u k'iimbese'al u k'iin u k'aba' le santo'obo' yéetel utia'al u k'áat óolta'al ti' yuumtsilo'ob k'áax, ja' yéetel u jeelo'ob, ku yúuchul xan payalchi' utia'al k'oja'ano'ob.*

---

<sup>14</sup> Sacerdote maya, Juez tradicional y encargado de la iglesia maya de X-Yatil.

<sup>15</sup> Dignatario maya con cargo de rezador.

Del *tsikbal* con don Juan Bautista Witzil Cimá:

Pues el *payalchi'* es una petición, en la cual uno ruega por la salud y bienestar, que Dios cuide de uno, asimismo que le provea todos los alimentos que obtiene de la milpa para su sobrevivencia. Se hace *payalchi'* para recordar a los santos difuntos, para conmemorar a algún santo, para hacerle peticiones a los dueños del monte y otras deidades, de igual manera se hace para pedir por la salud de los enfermos. (Witzil Cimá, J. B., Comunicación personal, noviembre, 2014).

U *tsikbal* don Pastor Cimá Balam:

*Le payalchi' ku ya'ala'alo' junp'éel k'áat óolal ku beeta'al ti' ki'ichkelem jaajal yuum, tu'ux ku k'áatal ti' u ya'abil u kuxtal máak, ma' u lúubul ti' k'oja'anil, ku k'áata'al xan u tojil u yóol u láak' máako'ob te'e táanxel lu'umilo'ob wey yóok'ol kaabe'. Le payalchi'o' ti' ku k'a'ana'ankúunta'alo' te'e iglesias' yéetel te'e koolo'. Le payalchi'o' u defensa máak, tumeen le kéen a beet le k'áat óolal ti' jaajal yuum yéetel le kéen a beet le k'uub beyo' ka séentirkaba seguro tumeen táan a kanáanta'al.*

Del *tsikbal* con don Pastor Cimá Balam:

El *payalchi'* que se dice, es una petición que se le hace a Dios, en la cual se ruega o suplica más vida para uno mismo y que no caiga en enfermedad, asimismo se ruega por el bienestar de las demás personas de otras partes del mundo. El *payalchi'* se hace en la iglesia y en la milpa. El *payalchi'* es la defensa del humano, porque cuando se realiza una petición a Dios y se le hace una ofrenda, uno se siente seguro y protegido (Cimá Balam, P., Comunicación personal, noviembre, 2014).

Asimismo lo asocian con otros aspectos como la voluntad del que ejecuta el *payalchi'* y reconocen su presencia en distintos rituales como parte del proceso de comunicación que se establece para llamar o invocar deidades a las cuales les desean realizar una petición o a las que les tienen hecho alguna promesa. También distinguen distintos grados de responsabilidad en el *payalchi'* dependiendo el ritual del que forme parte o del ser sobrenatural al que se quiere llamar, siendo así que en algunos casos los habitantes buscan la ayuda de un especialista ritual y en otros, como los dedicados a los difuntos, los lleven a cabo

sin la intervención de éstos. Lo anterior se puede apreciar en los siguientes fragmentos de los *tsikbal* 'ob que sostuve con don Félix Witzil<sup>16</sup> y don Guillermo Chuc<sup>17</sup>:

*U tsikbal don Félix Witzil Cimá:*

*Le payalchi'o' junp'éel comunicación yéetel máax ka t'aan beyo', junp'éel tsikbal ka beetik yéetel je'el máakamáak santo wa le kun a'albil ti' teech tumeen máax a'alnil teech ken a't'ano'. Le payalchi'ob ku beeta'al tumeen jmeeno'ob utia'al iik'o'ob, le ku beetik le rezadoreso' utia'al santo'ob. Le kéen in beet payalchi' beyo' teene' in woojel tu'ux yaan le máax kin t'anik u k'aaba'o', junp'éel k'áat sa'asaj si'ipil yéetel xan kin k'áatik ba'ax k'a'abéet to'on.*

Del *tsikbal* con don Félix Witzil Cimá:

El *payalchi'* es una comunicación que se mantiene con quien se conversa o platica, es una conversación que se mantiene con cualquier santo o con el que a uno le indiquen por la persona que hace su promesa. El *payalchi'* que se hace por los *jmeeno'ob* es dedicado a los “vientos” y el que hacen los rezadores es para los santos. Cuando hago *payalchi'* yo sé dónde está ese ser al que estoy invocando, es un ruego por el perdón y todo lo que necesitamos (Witzil Cimá, F., Comunicación personal, noviembre, 2014).

*U tsikbal don Guillermo Chuc Tuk:*

*Le payalchi'o' junp'éel t'aan yéetel Dios, junp'éel k'áat óolal ku beeta'al ti' leti', teene' le payalchi' kin máan in beeto' letie ku k'áatik teen in wéet óotsililo'obo' letie kin bin in beet ti'obo', tak te'e iglesia yaan te'e k'liiwiko' kin bin xan payalchi'i', le kéen júuntarta'ak le “gracia” beyo' kin payalchi'itik. Ku beeta'al payalchi' utia'al u k'áatik wíinik ka utsil yanak wey yóok'ol kaabe'. Le payalchi'o' junp'éel k'áat óolal ku beeta'al ti' dios. U diferenciaail u payalchi' juntúul rezador yéetel juntúul jmeene', le jmeeno' puru k'aak'as iik' ku t'anik yéetel ku lu'sik tu wiinkilal máak, pero juntúul rezadore' chéen k'áat óolal ku beetik ti' dios k tia'al to'on.*

Del *tsikbal* con don Guillermo Chuc Tuk:

El *payalchi'* es una plática con Dios, es una petición que le hacemos a él con toda nuestra voluntad, el *payalchi'* que hago es lo que me solicita la gente humilde como yo para mediante ello interceder, en la iglesia ubicada en el centro también voy a hacer *payalchi'*, por ejemplo, cuando juntan la “gracia” le hago *payalchi'*. También se hace *payalchi'* para rogar a Dios que interceda por nosotros para nuestro buen vivir en esta tierra. La

---

<sup>16</sup> Habitante de X-Yatil.

<sup>17</sup> Dignatario maya con cargo de rezador.

diferencia del *payalchi'* que hace un rezador y el que hace un *jmeen*, el *jmeen* puede invocar “malos vientos” así como retirarlos del cuerpo humano, pero un rezador sólo realiza las peticiones a Dios para que interceda por nosotros (Chuc Tuk, G., Comunicación personal, noviembre, 2014).

Si bien parte importante del *payalchi'* es realizar una petición ante los seres que se invoca, su realización no se fundamenta únicamente en ello pues también representa un vehículo mediante el cual pedir perdón, para pagar por algún mal que se ha hecho, y medio de protección para evitar sufrir un castigo o mal mayor. Esto se puede apreciar en los siguientes fragmentos de los *tsikbal'ob* que sostuve con don Pastor, don Efrén Herrera<sup>18</sup>, doña Petrona Chuc<sup>19</sup> y don Mariano Chuc<sup>20</sup>:

*U tsikbal don Pastor Cimá Balam:*

*Le payalchi'o' u defensa máak, tumeen le kéen a beet le k'áat óolal ti' jaajal yuum yéetel le kéen a beet le k'uub beyo' ka séentirkaba seguro tumeen táan a kanáanta'al.*

Del *tsikbal* con don Pastor Cimá Balam:

El *payalchi'* es la defensa del humano, porque cuando se realiza una petición a Dios y se le hace una ofrenda, uno se siente seguro y protegido (Cimá Balam, P., Comunicación personal, noviembre, 2014).

*U tsikbal don Efrén Marcos Herrera Pech:*

*Le payalchi'o' junp'éel ch'a'a chi' ti' ki'ichkelem jaajal yuum utia'al u k'áatal junp'éel toj óolal, utia'al ka béeyak u yantal junp'éel ma'alob cosecha, utia'al u k'áata'al junp'éel perdón yéetel ma' u lúubul máak ti' junp'éel santo enfermedad wáa castigo.*

Del *tsikbal* con don Efrén Marcos Herrera Pech:

El *payalchi'* es una invocación que se le hace a Dios para implorar por una buena salud, para la obtención de una cosecha en abundancia, para pedir perdón e implorar que uno no caiga en una santa enfermedad o castigo (Herrera Pech, E. M., Comunicación personal, noviembre, 2014).

---

<sup>18</sup> Dignatario maya con cargo de rezador.

<sup>19</sup> Habitante de X-Yatil.

<sup>20</sup> Habitante de X-Yatil

*U tsikbal doña Petrona Chuc Villanueva:*

*Le payalchi'o' junp'éeel k'áat óolal ku beeta'al ti' jaajal yuum, junp'éeel tsikbal tu'ux ka k'áatik u tojil a wóol wáa yaanal máak, ka k'áatik xan ti' ka xi'iktech utsil ichil u meyajil a kool, junp'éeel kanan ti' k'aak'as iik'o'ob, utia'al xan a k'áatik junp'éeel santo péerdón.*

*Del tsikbal con doña Petrona Chuc Villanueva:*

El *payalchi'* es una petición que se hace a Dios, una plática para implorar tu salud y bienestar o el de otra persona, también ruegas que tu milpa sea productiva, es una protección contra los “malos aires”, o también para pedir un santo perdón (Chuc Villanueva, P., Comunicación personal, noviembre, 2014).

*U tsikbal don Mariano Chuc:*

*E payalchi' k meeko'ono' chéen junp'éeel k'áat óolal ti' ki'ichkelem yuum, k meentik utia'al k k'áatik ti' leti' ka u kanáanto'on, ka xan béeyak kaxtik k kuxtal ichil k kool, yéetel xan ka u kanáanto'on ichil k kool táan k meyaj, junp'éeel k'áat óoltaj utia'al ma' k lúubul ti' junp'éeel santo k'oja'anil wáa junp'éeel santo castigo.*

*Del tsikbal con don Mariano Chuc:*

El *payalchi'* es una petición que hacemos con toda nuestra voluntad a Dios, para pedir que nos cuide, que nos provea los alimentos que obtenemos de nuestra milpa, de igual manera que nos cuide en todos los trabajos que hacemos en ella, es un ruego que se hace para que no caigamos en una santa enfermedad o un santo castigo (Chuc Chí, M., Comunicación personal, noviembre, 2014).

La amenaza de los males y castigos son parte de la vida de la gente, el temor a recibir algún tipo de castigo conduce a la gente a realizar ofrendas y promesas para evitar ser sus receptores. Esta relación entre el dar y recibir también se ve reflejada en el *payalchi'*, pues no sólo permite pedir sino también homenajear a las deidades específicas que motivan cada ritual para poder mantener el equilibrio entre los hombres y los distintos seres que habitan los espacios del mundo en que viven, tal y como comenta don Julián Ek<sup>21</sup> en un *tsikbal* que sostuve con él:

---

<sup>21</sup> Sacerdote maya a cargo de la iglesia maya de Chumpón.



*U tsikbal don Julián Ek Dzul (+):*

*Le payalchi' ku ya'ala'alo' aparte ti' junp'éeel k'áat óolal ku beeta'al ti' ki'ichkelem yuume' layli' xan junp'éeel alimento utia'al u pixan wiinike', le kéen k beet payalchi'e' k áantikbáa xan utia'al k utsil antal yéetel tuláakal sijnáalil.*

Del *tsikbal* con don Julián Ek Dzul (+):

El *payalchi'* aparte de que es una petición que se le hace a Dios, es también un alimento para el alma, cuando hacemos *payalchi'* nos ayudamos a nosotros mismos y a estar en armonía con la naturaleza (Ek Dzul, J., Comunicación personal, julio, 2015).

Los *tsikbales* anteriores muestran cómo aún entre la gente el significado del *payalchi'* es algo más complejo que una serie de oraciones o la simple acción de rezar, pues en ellos hace referencia a significados que no distan de lo que el análisis etimológico de la palabra proporciona. Por ejemplo, entre estas referencias se abordan nociones relativas a la invocación o llamado de deidades, a ser un medio de comunicación para solicitar protección contra males, entre otras. A continuación presento una categorización de las referencias del *payalchi'* y los significados a los que aluden.

<i>Tsikbal</i>	Referencia al significado de <i>payalchi'</i>	Traducción en español	Interpretación
Witzil Cimá, J. B., 2014.	<i>(...) junp'éeel k'áat óolal, tu'ux ku k'áat óoltik máak u tojil u yóol, u k'áatik ka béeychajak u kanáanta'al, ma' u yúuchul loob ti' (...).</i>	(...) es una petición por la salud y bienestar (...).	Entre las referencias más aludidas se encuentra la idea del <i>payalchi'</i> como un medio a través del cual realizar peticiones a las deidades, en su mayoría peticiones relacionadas a la salud y bienestar de las personas. En estas referencias destaca la presencia del término maya <i>óol</i> , que funciona como un indicador del estado de ánimo en el que se
Cimá Balam, P., 2014.	<i>(...) junp'éeel k'áat óolal ku beeta'al ti' ki'ichkelem jaaajal yuum (...).</i>	(...) es una petición que se le hace a Dios (...).	

Chuc Villanueva, P., (2014).	(...) <i>junp'éeel k'áat óolal ku beeta'al ti' jaajal yuum</i> (...).	(...) es una petición que se hace a Dios, una plática para implorar tu salud y bienestar (...).	encuentra una persona o cierto nivel de espiritualidad que se consigue durante la realización de una actividad determinada.
Chuc Chí, M., (2014).	(...) <i>junp'éeel k'áat óolal ti' ki'ichkelem yuum</i> (...).	(...) es una petición que hacemos con toda nuestra voluntad a Dios (...).	En este caso la referencia presente del <i>payalchi'</i> como un <i>k'áat óolal</i> habla de dos dimensiones principales: 1) lo que se pide, y 2) el estado de ánimo y/o espiritualidad que envuelve dicha petición.
Ek Dzul, J., (2015).	(...) <i>junp'éeel k'áat óolal ku beeta'al ti' ki'ichkelem yuum láayli' xan junp'éeel alimento utia'al u pixan wiinike'</i> (...).	(...) es una petición que se le hace a Dios, es también un alimento para el alma (...).	
Witzil Cimá, F., (2014).	(...) <i>junp'éeel k'áat sa'asaj si'ipil</i> (...).	(...) es un ruego por el perdón (...).	
Witzil Cimá, F., (2014).	(...) <i>junp'éeel comunicación</i> (...).	(...) es una comunicación (...).	La siguiente referencia con mayor alusión fue la del <i>payalchi'</i> como algo que tiene que ver con la comunicación que se hace con las deidades. Estas referencias concentran ideas que van desde una palabra sagrada hasta una conversación o plática que se sostiene con las deidades.  Estas referencias reflejan la idea del <i>payalchi'</i> como un medio a través del cual se entabla comunicación con las deidades.
Witzil Cimá, F., (2014).	(...) <i>junp'éeel tsikbal ka beetik yéetel je'el máakamáak santo</i> (...).	(...) es una conversación que se mantiene con cualquier santo (...).	
Chuc Tuk, G., (2014).	(...) <i>junp'éeel t'aan yéetel Dios, junp'éeel k'áat óolal ku beeta'al ti' leti'</i> (...).	(...) es una plática y una petición a Dios (...).	
Witzil Cimá, J. B., (2014).	(...) <i>jaajil t'aan</i> (...).	(...) palabra sagrada (...).	

Cimá Balam, P., (2014).	(...) <i>u defensa máak</i> (...).	(...) es la defensa del humano (...).	Otra referencia del <i>payalchi'</i> es la de su función como un medio de protección contra males y enfermedades. Cabe recordar que estos males son los que se manifiestan cuando el equilibrio de la relación entre el hombre y sus deidades se ha perdido. En este sentido, el <i>payalchi'</i> es un medio a través del cual se logra recuperar y mantener ese equilibrio, para con ello alejar las amenazas de dichos males y enfermedades.
Chuc Villanueva P., (2014).	(...) <i>junp'éeel kanan ti' k'aak'as iik'o'ob</i> (...).	(...) una protección contra los “malos aires” (...).	
Chuc Chí, M., (2014).	(...) <i>junp'éeel k'áat óoltaj xan utia'al ma' k lúubul ti' junp'éeel santo k'oja'anil wáa junp'éeel santo castigo.</i>	(...) es un ruego que se hace para que no caigamos en una santa enfermedad o un santo castigo.	
Herrera Pech, E. M., (2014).	(...) <i>junp'éeel ch'a'a chi' ti' ki'ichkelem jaajal yuum</i> (...).	(...) es una invocación que se le hace a Dios (...).	Por último, también se hace referencia del <i>payalchi'</i> como un medio a través del cual se puede llamar o invocar a las deidades.

Tabla 2. Concentrado de referencias del significado de *payalchi'* en los *tsikbales*.

Teniendo esto en cuenta y extrapolándolo al contexto ritual, se puede considerar de manera general al *payalchi'* como un proceso ritual común en distintas ceremonias para llamar o invocar seres sobrenaturales –primordialmente a través de elementos orales– para comunicarse con ellos, pedirles favores, agradecerles y/o mantener en equilibrio la relación entre éstos y los hombres. De la misma manera en que no se puede separar *payal* de *chi'*, el *payalchi'* no puede ser tratado como un elemento ajeno a su contexto ritual. A pesar de las

variaciones rituales que se distinguen en los contextos, el *payalchi'* está relacionado a nociones de la cosmovisión y otros elementos rituales; por ejemplo, la relación dualista del *k'áat* (pedir o solicitar) y el *k'ubik* (entregar u ofrendar), cuando estos términos son mencionados, también aluden al *payalchi'*.

En este sentido, el término anterior representa un proceso ritual que forma parte de un orden ritual mayor, el cual tiene por finalidad invocar a las entidades sobrenaturales (*yuumtsilo'ob*, *aj kanulo'ob* o espíritus guardianes, santos, entre otros) –principalmente a partir de la boca– para pedir o agradecer algún favor. Sin embargo, invocarlos o llamarlos no se logra únicamente por medio de la parte oral, sino que también intervienen otros elementos: técnicas corporales, elementos materiales (ofrendas, instrumentos rituales, entre otros), sin los cuales no se podría interceder para hacer la petición o agradecimiento que se desea. A continuación reviso los principales elementos que acompañan su ejecución como parte de diversos rituales.

## 2.2 RECURSOS ORALES: MITOS, CANTOS Y REZOS

La etimología misma de la palabra *payalchi'* da indicios de que esta práctica guarda relación con la oralidad; sin embargo, no se trata únicamente de elementos orales que son recitados, pues éstos guardan relación con aspectos relativos a la cosmovisión, además de manifestarse de diversa manera, no necesariamente de manera oral. Tal vez resulte confusa la idea de recursos orales que no se manifiestan necesariamente a través de la oralidad; no obstante, la función de este tipo de recursos consiste en establecer una vía de comunicación, lo cual se puede lograr incluso de manera mental. En este apartado me centraré en analizar los elementos orales (rezos y cantos) con los cuales se vincula el *payalchi'* y los mitos –aspectos

relativos a la cosmovisión–, y de esta manera se proveerá más información sobre el significado y alcance de esta práctica.

Tradicionalmente, el *payalchi*’ ha fungido como un medio de comunicación mediante el cual los especialistas rituales se encargan de abrir la puerta al mundo sobrenatural de las deidades mayas –prehispánicas y no prehispanicas– para realizar una petición y/o agradecer por algún favor. En este proceso ritual, la parte oral tiene como finalidad comunicar con lo sagrado, representa un medio para la invocación de entidades invisibles proveedoras y protectoras de la vida que habitan al interior de su cosmovisión (Montemayor, 1999). Los recursos orales tienen íntima relación con la cosmovisión debido a que condensan fórmulas de comportamiento y percepción que buscan garantizar un orden frente a un universo amenazante y cambiante (Galindo Cáceres, 2001); en este sentido, representan el reflejo concreto de una mitología arraigada en el pensamiento popular, constituyen un lenguaje que define y delimita el espacio de comunicación entre los hombres y los seres sobrenaturales. Como primer punto bosquejaré los principales aspectos cosmogónicos que aún se manifiestan durante la realización del *payalchi*’, partiré de la revisión del relato del *Popol Vuh*<sup>22</sup>, en el cual se vislumbra gran parte de la cosmovisión de la cultura maya. Posteriormente abordaré la temática de los recursos orales, rezos y cantos que se emplean para rituales específicos.

### 2.2.1 MITOS

Aunque no hay mitos presentes de manera directa en el *payalchi*’, existen varios aspectos de la cosmovisión maya relacionados con esta práctica que pueden vincularse con el mito más conocido de la cultura maya: el *Popol Vuh*. Este relato narra los intentos de los gobernantes

---

<sup>22</sup> Es un relato de la civilización maya que habla sobre la creación del mundo y el hombre.

del mundo por crear a una raza que los adorara. Primero crearon a la Tierra y a los animales, después se dispusieron a crear al hombre, probaron con distintos materiales hasta encontrar el adecuado. En su primer intento crearon un hombre con barro, pero este fue incapaz de sostenerse y terminó deshaciéndose. Ante el fracaso se reunieron más dioses y decidieron intentar crear un hombre a partir de la madera, aunque este fue capaz de sostenerse se dieron cuenta de que no poseía alma. Por último, crearon un hombre a partir del maíz el cual concentraba todas las características que buscaban. El *Popol Vuh* no sólo narra cómo se creó al hombre, el mundo y los animales, también da cuenta de varios aspectos de la cosmovisión maya como el nahualismo<sup>23</sup>, el poder de la palabra y la relación entre hombres y seres sobrenaturales, los cuales aún pueden percibirse en las creencias y prácticas de la gente.

Las características del nahualismo que deja entrever el *Popol Vuh* están asociadas a las transformaciones en animales como el jaguar, la serpiente y algunas aves como el águila, las habilidades que otorgan a un nahual le permiten ascender al cielo, descender al inframundo y unificar a los hombres con los dioses a través del sacrificio –pues algunos nahuales incluso podían transformarse en sangre– (De La Garza, 1987). Estas habilidades eran conferidas a algunos hombres, semidioses<sup>24</sup>, para servir de vehículos de comunicación entre hombres y dioses. Entre los mayas de Yucatán el nahualismo se ha manifestado en tres tipos de personas: los *Chilam balam* (nahuales de la adivinación), los *Aj-pul-yaj* o *wáayo'ob*

---

<sup>23</sup> Conjunto de creencias y prácticas que hace referencia a las relaciones existentes entre la naturaleza y la cultura (Erige, 1981).

<sup>24</sup> El *Popol Vuh* habla de Hunahpú e Ixbalanqué quienes son hijos de un Dios, engendrados en una mujer después de que éste escupiera en la mano de ella; estos personajes contaban con habilidades de transformación e incluso podían llegar hasta el inframundo, algo que no cualquier individuo lograría.

(nahuales provocadores de males) y el *Jmeen*<sup>25</sup> (nahual que comunica con los dioses y cura males, tanto naturales como sobrenaturales).

De los *Chilam balam* quedan varios libros de la época colonial en los que concentran sus predicciones, de los *aj-pul-yaj* aún circulan historias de *wáayo 'ob* (especie de brujos que se transforman en animales y se dedican a hacer maldades) fundando sentimientos de inseguridad, desconfianza e incluso miedo hacia las personas que se sospecha tienen la habilidad para cambiar de forma. En cuanto a los *jmeeno 'ob* son los oficiantes contemporáneos encargados de dirigir varios rituales mayas, principalmente agrícolas, de igual forma atienden muchos de los males –naturales y sobrenaturales– que aquejan a la gente, como por ejemplo, el que un sujeto haya cargado un *k'aak'as iik'* o “mal viento”.

El nahualismo convierte a los poseedores de esta habilidad en los intermediarios entre humanos y los *yuumtsilo 'ob*, ya sea para predecir el futuro, causar males o curarlos. Esta función se aprecia más en los rituales de corte agrícola en los que se busca comunicar primordialmente con deidades prehispánicas. Estos últimos no pueden ser invocados por cualquier persona pues no sólo hay que saber llamarlos, también hay que saber cómo devolverlos. Esta labor también se relaciona a aspectos de feminidad y masculinidad: entre los mayas de la península de Yucatán sólo los hombres poseen un cuerpo lo suficientemente resistente para invocar y regresar a los *yuumtsilo 'ob* –los oficiantes *jmeeno 'ob* son hombres–, pues a las mujeres se les considera susceptibles a las entidades sagradas y a los “aires” que

---

<sup>25</sup> (...) la figura del *jmen*, también llamado *h-men*, o especialista en la manipulación de lo sagrado, cuyas características lo asimilarían a la figura de lo que la literatura antropológica ha conceptualizado como chamán. Este es un individuo que desde pequeño puede manifestar señales de su futura condición, pero que debe sufrir un periodo de prueba o rapto por parte de las entidades poderosas, los *yunsil'ob*, los Dueños, quienes lo llevan a su mundo alterno, cuyas “puertas” están en los lugares menos conocidos del monte, y del cual regresa portador del “don” que definirá su vida desde ese momento en adelante. Sin embargo, ese don debe ser complementado por el aprendizaje, bajo la tutela de un reconocido especialista que puede o no ser un pariente cercano del niño, pero que en todo caso se desempeñará como un maestro en el oficio (Bartolomé Bistoletti y Barabas Reina, 2013: pp. 53-54).

traen consigo cuando se les invoca durante los rituales<sup>26</sup>, por lo que son incapaces de realizar dicha tarea e incluso de estar cerca del área donde se les invoca.

Llamar a los *yuumtsilo'ob*, hacerlos bajar y devolverlos no es algo que se relacione sólo con las habilidades que poseen los intermediarios, el *Popol Vuh* menciona que éstos promovían el sacrificio para unificar a humanos y dioses, para no disgustarlos y no ser castigados (De La Garza, 1987). La noción del sacrificio para no ser castigado por los *yuumtsilo'ob* –pues ellos crearon al hombre para que éste los venerara, no hacerlo podría significar un castigo como lo hicieran en su momento con los animales<sup>27</sup> antes de la creación del hombre de barro– sigue presente entre los mayas de Yucatán. Existe una relación dualista asociada con el *payalchi'* que se aprecia en los rituales mayas: el *k'áat* (pedir o solicitar) y el *k'ubik* (entregar u ofrendar), es decir, si se va a pedir se ofrenda y si se ofrenda se pide o agradece por algo ya recibido. Ambas nociones se encuentran relacionadas con la práctica del *payalchi'* como partes integrales de un orden ritual mayor para invocar a los *yuumtsilo'ob* para pedirles o agradecerles favores, pues cuando se hace referencia a pedir algo (*k'áat*) se sabe que se ofrendará o entregará algo (*k'ubik*) y viceversa, cuando se va a ofrendar algo es porque se quiere pedir o agradecer algo que ya se recibió.

La relación dualista *k'áat* y *k'ubik* contribuye a mantener en equilibrio la relación existente entre los hombres y los *yuumtsilo'ob*, no hacerlo puede significar el acercamiento de algún mal o poner en peligro su *tamen* o estado de armonía con los dioses (Reed, 2007), tal y como sucedió al principio cuando los progenitores crearon a los animales, los castigaron condenándolos a comerse unos a otros, o con los cuatro primeros hombres de maíz a quienes

---

<sup>26</sup> Véase capítulo III.

<sup>27</sup> Antes de la creación del primer hombre los progenitores crearon la tierra y los animales, pidieron a los animales que los veneraran; sin embargo, los animales no pudieron cumplir dicha petición porque su lenguaje les resultaba ininteligible a los progenitores, así que como castigo los condenaron a comerse unos a otros.



decidieron limitar sus habilidades: sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos, fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres sobre el origen y principio. A pesar de ello muchos de los aspectos de la cosmovisión aún prevalecen en sus prácticas y en los elementos relacionados con el *payalchi*'.

### 2.2.2 CANTOS Y REZOS

Aunque los progenitores limitaron muchas de las cualidades y conocimientos que les dieron a los primeros hombres, éstos conservaron el lenguaje para comunicarse con ellos y en él parte del conocimiento que poseían originalmente sobre el origen y la vida. Para Montemayor (1999) los elementos orales contienen una explicación de la vida natural y comunitaria que en última instancia tiene su origen en tiempos prehispánicos, los cuales, debido a la naturaleza de su entonación y la naturaleza de las palabras mismas, es difícil distinguir si se trata de un rezo o un canto. Sin embargo, tanto los cantos como los rezos forman parte del uso ritual de la lengua o arte de la lengua, pues ambos suponen cierta habilidad de composición. Tienen varias funciones precisas y entre las culturas indígenas de México la lengua desempeña una función importante en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa (Sidorova, 2000).

Sobre lo anterior, en parte coincido con Montemayor pues como él considero que los elementos orales contienen parte de la cosmovisión maya y que cuando se trata de elementos orales mayas es difícil distinguir un rezo de un canto. Asimismo reconozco que la tonalidad de la lengua aunada al ritmo y entonación específica que se les imprime a los elementos orales dificulta hacer la distinción; sin embargo, no coincido con él en el aspecto de considerar al *payalchi*' como simples rezos recitados en lengua maya yucateca, ni tampoco

en que el contexto de acción de esta práctica se reduzca a los rituales agrícolas. A pesar de que se distinguen dos tipos principales de rituales, los que están relacionados con dioses prehispánicos y los que están dirigidos a santos católicos<sup>28</sup>, los subciclos rituales no se encuentran separados. Existen elementos orales en lengua maya que se aprecian tanto en rituales religiosos como en los agrícolas, y elementos orales del español que se aprecian en el subciclo agrícola.

En este sentido, el *payalchi'* tiene un campo de acción más amplio y hay que recordar que su finalidad es invocar a entidades sobrenaturales –dioses prehispánicos, guardianes, santos católicos, entre otros– para pedirles o agradecerles favores. Así, los cantos y rezos que se emplean varían según sea la finalidad del ritual que se celebra. En el ámbito religioso, los cantos y rezos empleados provienen en su mayoría del español y en algunos casos se recitan elementos en latín, tomados de novenarios católicos correspondientes al santo al que se dedique la ceremonia. En el ámbito agrícola se cuenta con cantos y rezos en lengua maya, algunos tienen su origen en el catolicismo y otros pueden remitirse a la época prehispánica. A pesar de que algunos rezos son resultado de la traducción de rezos del español a la lengua maya esto no significa que se trate únicamente de ello, Fagetti (2002) considera que aunque existan ciertos elementos de determinada religión en un ritual esto no significa que sea a ellos a los que se les invoca. En este sentido aunque ciertos elementos pueden considerarse de origen católico, esto no quiere decir que continúe cumpliendo su misma función, Montemayor (1999) y Frishchmann (2004) señalan que dichos elementos han sido reinterpretados.

---

<sup>28</sup> Se distinguen los rituales de la iglesia maya oficial y los rituales que se llevan a cabo en los adoratorios familiares, pero todos guardan relación con algún santo católico.

Con base en mis observaciones de los rituales de ambos subciclos, he observado que en ambos contextos se aprecia la presencia de rezos en lengua maya, sobre cantos no he tenido la oportunidad de presenciarlos en alguna ceremonia, no obstante sé que hay en lengua maya como los documentados por Yoshida (1995). Sobre los rezos, estos consisten en un conjunto de seis oraciones, que corresponden a lo que Villa Rojas (1992) y Peón Arceo (2000) comprenden como *payalchi'*, en algunos casos se recitan en cualquiera de las dos lenguas sin importar el subciclo al que pertenezca el ritual que se esté llevando a cabo. Posterior al término de estos rezos se realiza el *k'áat óolal* (acto de petición o agradecimiento) que motiva la ceremonia. Las oraciones son las siguientes:

Maya	Español
<p><i>K Yuum</i></p> <p><i>K Yuum yanech te'e ka'analo', kili'ichkúunsa'ak a k'aaba', taalak a Ajawil, beeta'ak tuláakal ba'ax wey lu'uma', je'ex u beeta'al te'e ka'analo', ts'áa to'on le waj k'a'abéet to'on sáasamal, sa'as to'on le k'aas k beetiko', je'el bix to'on sa'asik le máaxo'ob ku beetik to'on k'aas, ma' a cha'ik k lúubul ti' túuntaj óolal, ba'ale' toko'on ti' k'aas. Amén.</i></p>	<p>Padre Nuestro</p> <p>Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra, como en el cielo. danos hoy nuestro pan de cada día, perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, no nos dejes caer en tentación, y líbranos del mal. Amén.</p>
<p><i>Ki'i ki' óolnen</i></p> <p><i>Ki'i ki' óolnen kili'ich María, chuupech ti' gracia, yuumbil ti' yaan ta wiknal; páaybe'en a ki'i ki' t'anbil Ajawil ti' Jesús páaybe'en a ki'i ki' t'anbil Ichil ch'uplal stijil Kili'ich María aj Dios Payalchi'inen tak o'lal, jk'ebano'on, je'ele' ti' u k'iinil stijik k'iine'. Amén, Jesús.</i></p>	<p>Ave María</p> <p>Dios te salve María, llena eres de gracia el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la ahora de nuestra muerte. Amén</p>

<p><i>Oka'an tiin wóol Dios yuumbil</i></p> <p><i>Oka'an tiin wóol Dios yuumbil, úuchuk tumeen tu siijsaj ka'an yéetel lu'um.</i></p> <p><i>Oka'anech tin wóol sik'a' K Yuumech ti' Jesucristo lajún p'éelech ti' mejenbil láaj jiich'nak'tej tu mak'tsil Dios Espíritu Santo su'ujuy ti' kili'ich María a taalbal, tu chi' Poncio Pilato núundi' yaj siin ti' kili'ich cruz kiimij tu'ux ka'ach ka'a mu'ukij éem tu k'áasat metnáal, limbo tu k'aaba'taj tu yóox k'iin ka píut kuxlajij ka na'ak ti' ka'an tu'ux kula'an ti' líik'uli'i'. Ti' kéen taalak u xook u k'iin kuxa'ano'ob yéetel kimeno'ob. Dios Espíritu Santo, santa iglesia católica ba'ax muulet baj, santo sa'atsaj le k'ebano'ob, ka'a píut kuxlaje' ti' k'a' bak'el ich xuul luk'ul kuxtalo'ob.</i> Amén, Jesús.</p>	<p>Credo</p> <p>Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra.</p> <p>Creo en Jesucristo su único Hijo Nuestro Señor, que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo. Nació de Santa María Virgen, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre, todopoderoso. Desde allí va a venir a juzgar a vivos y muertos. Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia católica la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. Amén</p>
<p><i>Te'eskum tech</i></p> <p><i>Te'eskum tech aj ko'olel ch'ujkilen alabóolalen te'eskum tech tech ka wáatpaytik condujuvi coña Eva tech ka píut ik'tik táambuki áakan táambuki óok'ot bey ti' jo'oka'an.</i></p> <p><i>Aj ko'olel biil, yóok'ol ba'al xuul bej u toj la'abal. ka we'es a ki'i ki' t'anbil ti' Jesús ka na'ajintej si'ik'a' ti' kaayumech ti' Jesucristo.</i> Amén.</p>	<p>Salve Regina</p> <p>Dios te salve, Reina y Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra; Dios te salve. A ti clamamos los desterrados hijos de Eva, a ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lágrimas. Ea pues, Señora, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos; y después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre. ¡Oh clemente! ¡Oh piadosa! Oh dulce siempre Virgen María, ruega por nosotros Santa madre de Dios para que seamos dignos de alcanzar las promesas de nuestro Señor Jesucristo. Amén</p>
<p><i>Teen kana si'ipil</i></p> <p><i>Teen kana si'ipil kin tóojk'a'atik in k'eeban tu táan kili'ich su'ujuy Santa Maria, k yuum San Miguel Arcángel, San Juan Bautista, k yuum San José ti' apóstol, k yuum San Pedro, San Pablo yéetel k yuum saanto'ob, tuláakal teech yanech padre chan si'ipen ti' in Dios tin táan, tin tuukul, tumeen in chan si'ipil tumeen in noj si'ipil láaxk'at ólal.</i> <i>Ook'ol ba'al in ka'aj ti' kili'ich noj Dios ka sa'as in si'ipil.</i> Amén Jesús.</p>	<p>Yo pecador</p> <p>Yo confieso ante Dios todopoderoso, y ante ustedes hermanos, que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión.</p> <p>Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa. Por eso ruego a Santa María siempre Virgen, a los ángeles, a los santos y a ustedes hermanos que intercedan por mí ante Dios, Nuestro Señor.</p>

<p><i>Yuumile Jesucristo</i></p> <p><i>Yuumile Jesucristo jaajal Dios jaajal wínikij xan kin xook túun ti' k'iin wáa siisijul, in wáajlojilil xan, kin chi'tsik'in wóol kin tuukul tikin k'eeban tu táan padre aj misa, beelil yuumile' ka'aj in najmajtik kuxtal láaj ka'ach in jach máano'ob ti' u jaajil in wóol, úuch in poch'ik a ki'ichkelem alma. Táan túun in bin in ch'a'a u si'ipilil in puksi'ik'al, si'ik'ab túun bin u yaal in wich kin wóoltik u loobilo'ob beelo'ob si'ipen tech yuumen, si'ipen táan ki'ichkelem alma táanilo'ob. Amén, Jesús.</i></p>	<p>Acto de contrición</p> <p>Señor mío Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, me pesa de todo corazón haber pecado, porque he merecido el infierno y he perdido el cielo, sobre todo porque te ofendí a Ti, que eres bondad infinita, a quien amo por sobre todas las cosas.</p> <p>Propongo firmemente, con tu gracia, enmendarme y evitar las ocasiones de pecado, confesarme y cumplir la penitencia.</p> <p>Confío me perdonarás por tu infinita misericordia.</p> <p>Amén.</p>
<p><i>K'áat óolal</i></p>	<p>Parte final de la ceremonia en la que el especialista realiza una comunicación directa con los dioses y/o santos para agradecer o pedir algún favor en nombre de los organizadores del ritual.</p>

Tabla 3. Principales recursos orales empleados en los rituales cívico-religiosos.

De esta manera, los recursos orales empleados en el *payalchi'* constan principalmente de rezos y cantos; sin embargo, existe referencia implícita de aspectos de la cosmovisión contenidos en mitos como el *Popol Vuh*. A pesar de su origen, constituyen elementos rituales que tienen como finalidad comunicar con lo sagrado, son el medio para la invocación de entidades invisibles proveedoras y protectoras de la vida que habitan al interior de las propias comunidades indígenas (Montemayor, 1999). Estos elementos son sólo una parte de lo que involucra el *payalchi'* como parte del proceso para invocar a las entidades sobrenaturales que se desee. De esta manera, las estructuras lingüísticas del componente oral sirven de vehículos de información que transportan contenidos culturales sobre el conocimiento de la naturaleza y de la vida en la comunidad de muchas generaciones. No obstante, éstas se acompañan de otros recursos para lograr su objetivo, tal es el caso de ofrendas, recursos mímicos y corporales.

## 2.3 RECURSOS MÍMICOS Y CORPORALES

Traer a los dioses y a los santos entre los seres vivos es toda una obra de arte, en la que las palabras son el medio fundamental para la comunión maya entre “Este y el Otro Mundo” (Freidel, D., Schele, L. y Parker, J., 1999). No obstante, lograr el vínculo entre el mundo natural y sobrenatural no se consigue únicamente por medio de los elementos orales ya que éstos se entrelazan con recursos corporales, incluso con elementos materiales, que de igual forma expresan y comunican, y en muchos casos contribuyen a enfatizar a los elementos orales. Los recursos corporales constituyen un tipo de expresión y/o comunicación no verbal basada en gesticulaciones y movimientos corporales para la transmisión de ideas, su ejecución permite enfatizar los sentimientos y emociones, es decir, representa un lenguaje por medio del cual el individuo puede manifestarse, además de sentir, percibir y conocer (Ruano Arriaga, 2004).

Por sí solos los elementos orales pueden carecer de significado y ser sólo palabras como cualquier otra; sin embargo, los recursos corporales que los acompañan enfatizan las emociones y sentimientos que los distinguen, la entonación y el ritmo, que en conjunto permiten establecer este vínculo entre humanos, deidades y/o santos durante los rituales mayas. Los recursos corporales comprenden toda la variedad de formas de usar el cuerpo – ejecutar algún movimiento o técnica en específico– con fines rituales o comunes, los cuales se fundamentan en dos sistemas operatorios básicos: las actividades preparatorias –postura que toma el cuerpo–, y los medios de operación y manipulación –actividad producida como resultado de la utilización de algún segmento corporal–. Asimismo, los elementos corporales pueden alcanzar una dimensión material cuando éstos son ejecutados mediante la utilización de algún instrumento o herramienta (Bril, 2010, Lemonnier, 2004 y Mauss, 2004).

En este sentido, los recursos corporales del *payalchi'* comprenden un conjunto de técnicas y movimientos específicos vinculados con los rituales en los que toma lugar esta práctica. Mauss (2004) considera a estos elementos como técnicas corporales, las cuales son resultado del trinomio “habitus”, “exis” y “facultad” (la costumbre, lo adquirido y la memoria), muchas de ellas no pueden ser ejecutadas por cualquier individuo pues requieren de una especialización y formación continua, la cual sólo ha sido lograda por los especialistas rituales. En este sentido, las técnicas corporales comprenden las acciones y movimientos corporales que se entrelazan con los recursos orales para –de manera conjunta– abrir la puerta al mundo sobrenatural de las deidades mayas –prehispánicas y no prehispanicas– para realizar una petición y/o agradecer por algún favor. Es decir, forman parte del lenguaje que establece el espacio de comunicación entre los hombres y los seres sobrenaturales.

De manera similar como sucede con los recursos orales, su ejecución refleja elementos de la cosmovisión maya y responde a un orden específico. Así se establece una serie de vínculos entre las técnicas corporales, los elementos de la cosmovisión e incluso las herramientas o materiales que se emplean para su ejecución, pues cada una conlleva una postura y movimiento específico, así como conocimientos previos para realizarla. Es necesario saber cómo instalar el altar, colocar las ofrendas, invitar a los dioses, santos o deidades para que vengan a disfrutar lo que se les ofrece y regresarlos a sus respectivos lugares.

En la ejecución de las técnicas corporales de los rituales mayas –principalmente en los del ámbito agrícola–, la orientación juega un papel muy importante. Esto se aprecia desde la instalación del altar hasta los movimientos específicos que son ejecutados en direcciones específicas para llamar y/o devolver a los *yuumtsilo'ob* y a los *iik'o'ob* (espíritus guardianes) al lugar que les corresponde. Todo se articula conforme a las cuatro direcciones sagradas en

las que se encuentran los cuatro *báalamo'ob* (jaguares) o cuatro *cháako'ob* (deidades de la lluvia) que sostienen el cielo, pues las orientaciones o rumbos cardinales constituyen regiones estelares que han regido la vida de los mayas desde la antigüedad (López Hirose, 2003). De este modo, el altar se construye de tal manera que quede orientado hacia el oeste para que los oficiantes y asistentes queden posicionados en dirección al este donde sale el sol; asimismo, se ejecutan técnicas corporales en dirección a los cuatro *cháako'ob* (sostenes) para llamarlos para que acepten lo que se les ofrenda y acudan al llamado que se les hace. La ejecución de las técnicas corporales se relaciona con la orientación, pero también con el orden, pues los recursos corporales se ejecutan en momentos específicos de los rituales.

Cada recurso corporal del que se hace uso durante un ritual cumple un papel específico, por lo cual su ejecución debe realizarse en el momento adecuado. Lemonnier (2004) considera que dichos recursos están vinculados y que su interacción conjunta da lugar a una práctica: se trata de una ejecución encadenada de recursos o secuencias operatorias que integran en conjunto el contexto de los rituales mayas, los cuales se pueden agrupar conforme a la secuencia o fases de desarrollo de los rituales. De acuerdo con Turner (1998), los rituales se desarrollan en tres fases o etapas (secuencia operatoria): fase preliminar, fase liminar y fase postliminar. La primera consiste en una fase de preparación previa al clímax del ritual, separación de la vida ordinaria; la segunda comprende un estado de transición de indeterminación en el que los actores rituales son alejados parcialmente del sistema clasificatorio del espacio cultural y son despojados de sus atributos preliminares (vida ordinaria), y la tercera hace referencia al momento del reingreso del individuo a la vida ordinaria como un ser renovado.

Extrapolar la clasificación hecha por Turner de manera específica al ámbito de los recursos corporales relacionados al *payalchi'* permite apreciar tres tipos de técnicas



corporales<sup>29</sup>: recursos corporales de la fase preliminar o técnicas de preparación; recursos corporales de la fase liminar o técnicas de transición, y recursos corporales de la fase postliminar o técnicas de culminación. De acuerdo con lo anterior se pueden distinguir los siguientes recursos corporales vinculados al *payalchi*<sup>30</sup>:

Integración de las cadenas operatorias en los rituales mayas	
Fase ritual	Descripción
1. Preliminar	Los recursos corporales son empleados principalmente para la preparación del altar, las ofrendas y colocación de las mismas. Previo al inicio del ritual del <i>ch'a'a cháak</i> o rogativas, se puede apreciar que los hombres desde su espacio de trabajo elaboran los panes rituales y las mujeres participan en la preparación de la comida. En ambos espacios de trabajo, -masculino y femenino- se pueden observar a los participantes sentados, agachados, parados e inclusive hincados realizando alguna actividad sin dejar de platicar o hacerse bromas entre ellos como parte de la dinámica. Cuando las ofrendas están listas, el <i>jmeen</i> o especialista ritual dirige a la persona que organiza el ritual para preparar el altar y colocar la ofrenda para los <i>yuumtsilo'ob</i> ; asimismo, cuentan el número de recipientes para la ofrenda y los distribuyen sobre el altar.

---

<sup>29</sup> Me refiero a todos los movimientos empleados durante el ritual para la realización de tareas específicas, no necesariamente a procesos complejos.

<sup>30</sup> Conforme a las observaciones realizadas en el ritual del *ch'a'a cháak* o petición de lluvias. Las descripciones presentadas en el cuadro 3 son generales, en el capítulo IV ahondaré en los contextos rituales y los elementos presentes en ellos.

2. Liminar	Una vez colocada la ofrenda en el altar, el <i>jmeen</i> sahuma ese espacio y después se persigna tres veces seguidas dirigiéndose al frente y a sus costados. Posteriormente, toma unos ramilletes de albahaca y con ello arroja el <i>báalche'</i> -bebida ritual hecha a base de corteza del árbol con el mismo nombre- hacia los cuatro puntos cardinales. Después de lo anterior se hinca y se vuelve a persignar tres veces. En el momento en que la ceremonia está en su clímax, se puede notar el cambio en el rostro del <i>jmeen</i> , con la mirada fija y la respiración entrecortada, mientras toma lugar el ritual y canta. Durante la ceremonia se puede observar al especialista ritual tomar distintas posturas: estar de pie, hincado, persignándose, levantando las manos, hacer reverencias hacia los cuatro puntos cardinales comenzando en sentido contrario a las manecillas del reloj y a la mitad del ritual se dirige en dirección a las manecillas del reloj, todo para llamar –y posteriormente devolver– a las entidades invisibles para recibir la comida y bebida ritual.
3. Postliminar	Una vez devueltas las entidades invisibles a sus respectivos lugares, el <i>jmeen</i> retira las ofrendas del altar y las comienza a regalar entre los presentes. En este momento las mujeres ya pueden acercarse al altar. En esta etapa de culminación del ritual, los participantes y principalmente los organizadores con el simple hecho de haber prometido y realizado la ofrenda los temores desaparecen, sus ánimos son renovados, puesto que de esa manera mantienen una armonía con las entidades que le proveen y ayudan a obtener sus alimentos de la tierra.

Tabla 4. Recursos corporales del *payalchi'*, según las fases rituales.

La propuesta de turner resulta útil para comprender la manera en cómo se desarrollan algunos rituales, cabe recordar que la propuesta de Turner se centra en rituales de paso y aunque el *payalchi'* también forma parte de este tipo de rituales –como los estudiados por Peón Arceo– no se restringe a ellos. Por ello este planteamiento resulta incompleto para entender las relaciones que guardan con otros elementos e incluso con otros rituales, pues considero que a pesar de que se ha entendido el sistema ritual maya como compuesto por contextos rituales independientes más bien se trata de un sólo sistema en el que se desarrollan

diversos subciclos rituales –tal es el caso de los subciclos cívico-religioso y agrícola– los cuales se encuentran relacionados entre sí; tal como lo demuestra la convergencia de rituales cívico-religiosos y agrícolas documentada por Villa Rojas, la cual he tenido la oportunidad de constatar.

Por lo anterior considero necesario complementar la propuesta de Turner con las consideraciones de Leach [1989] quien propone que en los rituales no existen los significados aislados sino que éstos son resultado de la relación que guardan entre sí como parte de un contexto más amplio. De manera similar a Turner, Leach considera la existencia de secuencias de acción las cuales trata de ubicar dentro de lo que llama el contexto total del rito pues reconoce las relaciones que guardan las dimensiones visuales, verbales, espaciales y temporales; así como, el ruido, el olfato, el gusto, el tacto, como parte integral para la comprensión de los rituales. Todas estas dimensiones se integran en un sólo contexto en el que los rituales se desarrollan como un puente o canal de comunicación a través del cual el poder de los dioses pueda estar a disposición de los hombres, pues se trata de un medio de transición entre dos mundos interconectados (Figura 2): el primero lo representa “Este mundo”, el cual está habitado por hombres mortales, impotentes, que pasan su vida en el tiempo normal en el que los acontecimientos se suceden en forma de secuencias, uno tras otro; y el “Otro mundo”, el cual está habitado por dioses inmortales, omnipotentes, que existen perpetuamente en un tiempo anormal en el que el pasado, el presente y el futuro coexisten «simultáneamente».



Figura 2. Cruce de fronteras y umbrales en los rituales. Fuente: Leach, 1989: p. 113.

En este sentido, el *payalchi'* no se trata sólo de un elemento común en diversos rituales sino que constituye un proceso que articula el sistema ritual maya como pieza fundamental para posibilitar el tránsito entre lo que Leach llama “este mundo” y el “otro mundo”, los cuales si bien considera como distintos se encuentran relacionados. En lo que respecta a los rituales, éstos representan un umbral que posibilita la unión entre ambos espacios y su ejecución responde a fases rituales en las que no sólo se desarrollan cadenas operatorias sino también se presenta una transición en el estatus de los participantes. Para Leach [1989], las fases rituales comprenden los períodos de transición que experimentan los participantes durante los rituales, es así que considera que su desarrollo parte de una condición “normal” inicial, después de la cual se desprende de su estatus social y asciende – mediante un rito de separación– a una condición anormal, y finalmente se reincorpora – mediante un rito de incorporación– a su nueva condición “normal” (figura 3).

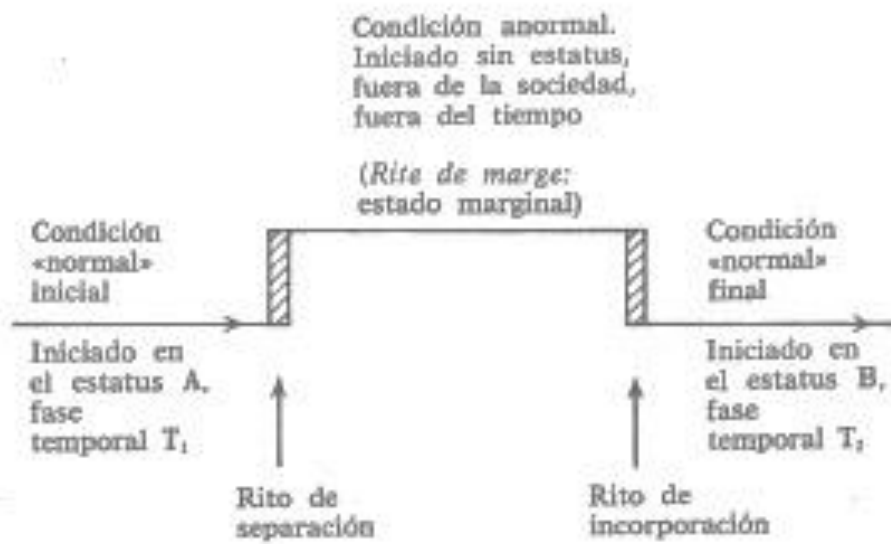


Figura 3. Fases de desarrollo del ritual. Fuente: Leach, 1989: p.109.

Sobre este último esquema se puede apreciar que el planteamiento de Leach es similar al de Turner y más que considerarlos como contradictorios, cada uno permite comprender aspectos relevantes del ritual que son indispensables para un mejor entendimiento del *payalchi*'. Si bien en los rituales se puede apreciar el desarrollo de cadenas operatorias, éstas se encuentran inmersas en un conjunto de relaciones como parte de un contexto ritual total en el que cada dimensión y elemento es indispensable para el establecimiento de umbrales que conecten “este mundo” con el “otro mundo”.

#### 2.4 RECAPITULACIÓN

Las definiciones que se manejan hasta el momento sobre el *payalchi*' restringen los alcances que tiene esta práctica, ya que se ha definido su significado por medio de la traducción literal, o búsqueda equivalente, del término del maya al español. Esto ha dado lugar a que el término sea considerado como el homólogo en lengua maya de conceptos del español como rezo, oración, plegaria, rezar; así se le ha considerado como un elemento individual que consiste

únicamente en los recursos orales que se emplean durante los rituales. Sin embargo, no se debe individualizar ningún elemento que pertenezca a un orden mayor, de lo contrario se contará con una explicación incompleta del mismo (Lemonnier, 2004).

En este sentido, el tratamiento individual del *payalchi* ha provisto hasta el momento de una explicación parcial de su significado. No obstante, desde el punto de vista de su articulación etimológica y las referencias etnográficas obtenidas por medio del *tsikbal* se puede apreciar que el *payalchi* no comprende únicamente una serie de elementos orales que son recitados, sino que este concepto contiene distintas connotaciones que hacen referencia desde algo que comúnmente se expresa con la boca hasta la acción de invocar o llamar a algo o a alguien. Contrastando lo anterior con lo que se aprecia en distintos rituales mayas, se puede decir que es un proceso que articula el contexto ritual maya, a través de los rituales de los distintos subciclos que lo integran, para poder establecer un canal de comunicación entre humanos y seres sobrenaturales con el fin de llamarlos o invocarlos –también devolverlos– para pedirles o agradecerles favores.

En consecuencia, el *payalchi* comprende un proceso ritual que forma parte de un contexto más amplio, su significado condensa la vinculación de elementos de la comunicación verbal, técnicas corporales y elementos materiales, los cuales a pesar de formar parte de rituales de subciclos específicos se encuentran relacionados pues todos forman parte de un sólo sistema ritual maya. Los rituales que se desarrollan como parte de este sistema posibilitan la unión entre lo que Leach llama “este mundo” y el “otro mundo”, su ejecución responde a fases rituales en las que no sólo se desarrollan cadenas operatorias sino también se presenta una transición en el estatus de los participantes a través de las cuales se puede invocar o llamar a entidades específicas, según sea el ritual, para expresarles gratitud, devoción o pedirles por la salud y bienestar; por ello todos los elementos con los que se

vincula el *payalchi*' son parte integral y significativa de todo su concepto y no se le puede desasociar de ellos.

Si bien se ha descrito a los rituales mayas como pertenecientes a contextos independientes vale la pena reflexionar sobre cómo se encuentra articulado pues existen referencias de la convergencia de rituales considerados como pertenecientes a distintos contextos y los cuales he tenido la oportunidad de presenciar. Por ello, en el siguiente capítulo me dispongo a abordar esta interrogante para replantear las consideraciones respecto a su conformación.

### CAPÍTULO III

#### ESTRUCTURACIÓN DEL SISTEMA RITUAL MAYA

Los sistemas rituales de las culturas nativas de Mesoamérica se han visto inmersos en un largo proceso de transformación –aún continúa–, el cual ha dado como resultado la diversidad de prácticas culturales que hoy en día se aprecian. De manera particular, el sistema ritual maya de la península de Yucatán fue fuertemente amedrentado por los españoles durante la Conquista, sus intentos por erradicar las prácticas nativas propiciaron su transformación. Como resultado de lo anterior, los rituales mayas contemporáneos concentran elementos del catolicismo europeo y elementos prehispánicos, aunque esta interacción de elementos puede apreciarse de manera similar en distintos rituales, su celebración denota distinto grado de formalidad y miramiento.

Las disimilitudes de los rituales mayas han dado lugar a la distinción de contextos rituales –esto desde el ámbito académico, pues entre la gente de las comunidades no están presentes– que agrupan a los rituales de diversa manera. Por ejemplo, en esferas de lo pagano y cristiano (Villa Rojas, 1992), o en rituales de la iglesia maya oficial y rituales de la religión popular (Careaga, 1998). A pesar de las distintas perspectivas desde las cuales se interpreta la composición del sistema ritual maya, se considera que éste se encuentra dividido en esferas rituales independientes; sin embargo, considero que más bien se trata de un sólo sistema ritual compuesto por diferentes subciclos rituales, los cuales no son necesariamente independientes unos de otros, sino que se encuentran relacionados como parte de un contexto ritual total (Leach, 1989).

La propuesta anterior encuentra su fundamento no sólo en los elementos comunes que comparten los rituales de distintos subciclos, sino también en que se ha registrado su convergencia durante la celebración simultánea de rituales considerados de ámbitos



diferentes, tal es el caso de lo documentado por Villa Rojas en Tusik, Quintana Roo durante la celebración del *okotbatam* en la que describe cómo rituales paganos y cristianos se desarrollan simultáneamente durante ésta. De manera similar a lo observado por Villa Rojas, durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de presenciar la convergencia de rituales considerados de contextos distintos, por una parte el *ch'a'a ch'áak* y por la otra un ritual de la iglesia maya dedicado a un santo, como parte de una misma celebración en la que no sólo compartieron el mismo espacio ritual sino que se realizaron con un mismo objetivo, pedir lluvias abundantes para las cosechas.

Estas celebraciones sugieren que los rituales no son necesariamente independientes entre sí, sino más bien que se encuentran relacionados como parte de un sólo sistema ritual. Siguiendo este planteamiento, en el presente capítulo analizo la conformación del sistema ritual maya contemporáneo, así como su cosmovisión y las características particulares de los subciclos rituales en las que se desarrolla el *payalchi'*. De esta manera busco comprender de cómo el *payalchi'* articula el sistema ritual maya y los rituales que se celebran como parte de las distintas subesferas que lo integran. Primero analizo los aspectos relativos a las principales teorías sobre la configuración del sistema ritual maya, después abordo aspectos relativos a su cosmovisión y su manifestación en los rituales de tipo cívico-religioso y en los agrícolas.

### 3.1 COSMOVISIÓN Y RITUALIDAD

A continuación reviso los principales trabajos realizados sobre el sistema ritual maya y sus aportes para la comprensión de los aspectos relativos a la configuración del mismo y su cosmovisión, para posteriormente brindar una mirada más actual de este sistema y su estructuración. Reconozco que hablar de lo que el *payalchi'* representa en términos de

cosmovisión puede ser un tanto complejo en vista de que el sólo hecho de hablar de este concepto supone cierto desafío pues ha sido motivo de debate continuo. Más aún cuando se habla de cosmovisión en culturas mesoamericanas, tal y como lo demuestra Medina Hernández (2000), por una parte se le define como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en recursos de larga duración (López Austin, 1996); y por otra se le considera como la manera específica en que el hombre, en una sociedad específica, se ve a sí mismo en relación con el todo, es decir, la idea que tiene del universo, de acuerdo con ello cada cosmovisión, implica una concepción específica de la naturaleza humana (Redfield, 2000: pp. 115).

Aunque el debate respecto al tema es interesante y amplio, mi intención no es cuestionar dichos planteamientos. Por ello, para fines de este trabajo entiendo el término cosmovisión como la “forma específica de percibir y concebir el mundo natural, social y espiritual” (Campo, 2008; p. 47). Esta consideración resulta particularmente útil para el análisis del *payalchi*, pues su estudio incluye concepciones acerca de las fuerzas anímicas del hombre, el cuerpo humano como imagen del cosmos, y está relacionada con el ámbito religioso y las creencias, es decir, con las explicaciones del mundo” (Buenrostro Alba, 2015).

El estudio de los rituales indígenas en México, y su cosmovisión, se ha llevado a cabo desde distintas perspectivas que han ido cambiando con el tiempo. De manera particular, el estudio de los rituales mayas se ha apoyado en una variedad de enfoques teóricos desde los que se han intentado describir y explicar su significado, entre ellos destacan los enfoques: comparativista, instrumentalista y semiótico (Oseguera, 2008). Alineados con el primer enfoque se encuentran los trabajos de Nelson Reed (2000) y Alfonso Villa Rojas (1992), cuyas obras aportan descripciones de la sociedad maya y sus rituales concibiendo su configuración en términos del *folk* tradicional que se preocupaba por el tránsito de las

sociedades tradicionales (*folk*) a las urbanas –cambio cultural de lo pagano a lo cristiano– (Oseguera, 2008).

Reed (2000) realiza anotaciones sobre la sociedad maya considerando que ésta se integraba por dos mundos distintos: el de los ladinos y el de los *macehuales*. En el primero, concibe lo cristiano a través de la figura institucionalizada de la iglesia católica y en el segundo lo pagano a través de los rituales prehispánicos destinados a los espíritus poseedores y protectores de la tierra. Aunque dicho autor no realiza una distinción directa entre lo cristiano y lo pagano, su concepción de la sociedad representa un contraste de estas nociones. Por su parte, Villa Rojas (1992) clasifica los rituales mayas de manera formal en términos de lo pagano y lo cristiano, para él lo pagano correspondía a los rituales dirigidos a los dioses prehispánicos en tanto que lo cristiano a los actos de carácter católico.

Posterior al interés por la transición de lo pagano a lo cristiano, se originaron trabajos desde una perspectiva instrumentalista con miras a desentrañar el papel que cumplen los rituales en la conformación de las identidades colectivas a través del estudio de las jerarquías civiles y religiosas. Bajo esta perspectiva, Careaga Viliesid (1998) realiza un análisis sobre la construcción de la identidad del pueblo maya rebelde y el desarrollo del culto a la Cruz, así como la importancia política y estratégica que tuvo este culto como parte del conflicto social, pero también como fenómeno de readaptación y resistencia. Careaga Viliesid analiza el orden social, político y religioso de la sociedad maya rebelde apoyada en las contribuciones de Reed y Villa Rojas, a partir de las cuales distingue entre el contexto ritual de la iglesia maya oficial y el contexto ritual de la religión popular. Esta autora plantea –en contraste a la clasificación hecha por Villa Rojas– que lo popular corresponde a prácticas fuera del ámbito institucionalizado de la iglesia maya, es decir, se trata más bien de prácticas rituales institucionalizadas y domésticas.

Estos primeros trabajos realizados desde los enfoques comparativista e instrumentalista dieron pie al debate sobre el sincretismo religioso desde el cual ahora se intentaba comprender los rituales, que subsecuentemente condujo a la aparición de estudios semióticos que reconocían la existencia de significados preexistentes y ocultos en los rituales (Oseguera, 2008). Estos trabajos planteaban que los actos rituales son portadores de significados en tanto que forman parte de un sistema de signos que requieren de interpretación. Entre los trabajos afines a este enfoque se encuentra la obra de Alicia Peón Arceo (2000) sobre los rituales del ciclo de vida en Tuzik, Quintana Roo; esta autora se centra en analizar los rituales y los significados que perpetúan, particularmente cómo el individuo se introduce en una serie de rituales que definen los momentos de transición entre etapas reconocidas y significativas de la vida social de los mayas. Peón Arceo entiende los rituales como elementos que poseen características semejantes y que forman parte de un mismo ciclo, aunque no realiza una distinción formal de la integración del sistema ritual su trabajo permite entrever nociones afines a un sistema integrado por diversas esferas rituales.

A pesar de las diferencias existentes entre los planteamientos de los trabajos anteriores no considero que únicamente sean resultado del cambio de las corrientes teóricas que las nutren, sino también de que la sociedad maya ha ido cambiando a la par de ellas, como resultado de los cambios continuos que experimenta la cultura. En este sentido, considero que estos modelos describen una etapa distinta de la sociedad maya y por ende de su sistema ritual, con esto no pretendo desestimar los aportes que brindan sino complementarlos para ofrecer una mirada actual de su conformación. Los primeros planteamientos hechos por Reed, Villa Rojas y Careaga configuran un sistema compuesto por dos contextos rituales, dentro de los cuales se desarrollan prácticas independientes. Por su parte, Peón Arceo habla de ciclos dentro de los cuales reúne un conjunto de rituales de

acuerdo a las relaciones y características que comparten –para su caso los rituales relacionados al ciclo de vida–, pero perpetuando la noción de independencia entre estos ciclos rituales.

En contraste a los planteamientos de estos modelos, y como sugiere Gutiérrez del Ángel (2010), considero que los rituales mayas se llevan a cabo como parte de un sólo sistema o ciclo ritual el cual se encuentra integrado a su vez por subciclos. Éstos se establecen de acuerdo con las características y naturalezas de los rituales que se desarrollan, y aunque poseen características particulares que los identifican no son independientes, pues el sistema ritual al que pertenecen representa un ciclo más amplio articulado por las relaciones que guardan dichos subciclos entre sí; no se trata de contextos rituales paralelos en los que se desarrollan prácticas aisladas que pueden ser examinadas de manera autónoma e independiente (Millán, 2008). Para bosquejar mejor este planteamiento retomaré algunos de los aportes de Leach revisados en el capítulo anterior, pues su consideración de la actividad ritual sirve de base para comprender la estructuración del sistema ritual maya.

Leach habla de la existencia de un contexto total en el que se integran diversas dimensiones y elementos de los rituales, los cuales por intrascendentes que pudieran parecer forman parte importante de la actividad ritual que se desarrolla al interior del contexto total; forman parte del proceso para comunicar “este mundo” –habitado por hombres mortales, impotentes, que pasan su vida en el tiempo normal– con el “otro mundo” –habitado por dioses inmortales, seres sobrenaturales, que existen perpetuamente en un tiempo anormal– mediante una zona liminal que participa de las cualidades de ambos. De acuerdo con lo anterior, el sistema ritual maya constituye un sólo contexto, al interior del cual se desarrollan los rituales de varios subciclos como parte del proceso para comunicar el mundo del hombre con el de

las deidades, sean católicas o prehispánicas (Figura 4); como parte de este proceso el *payalchi* se desarrolla en la zona liminal para permitir el vínculo entre ambos mundos.

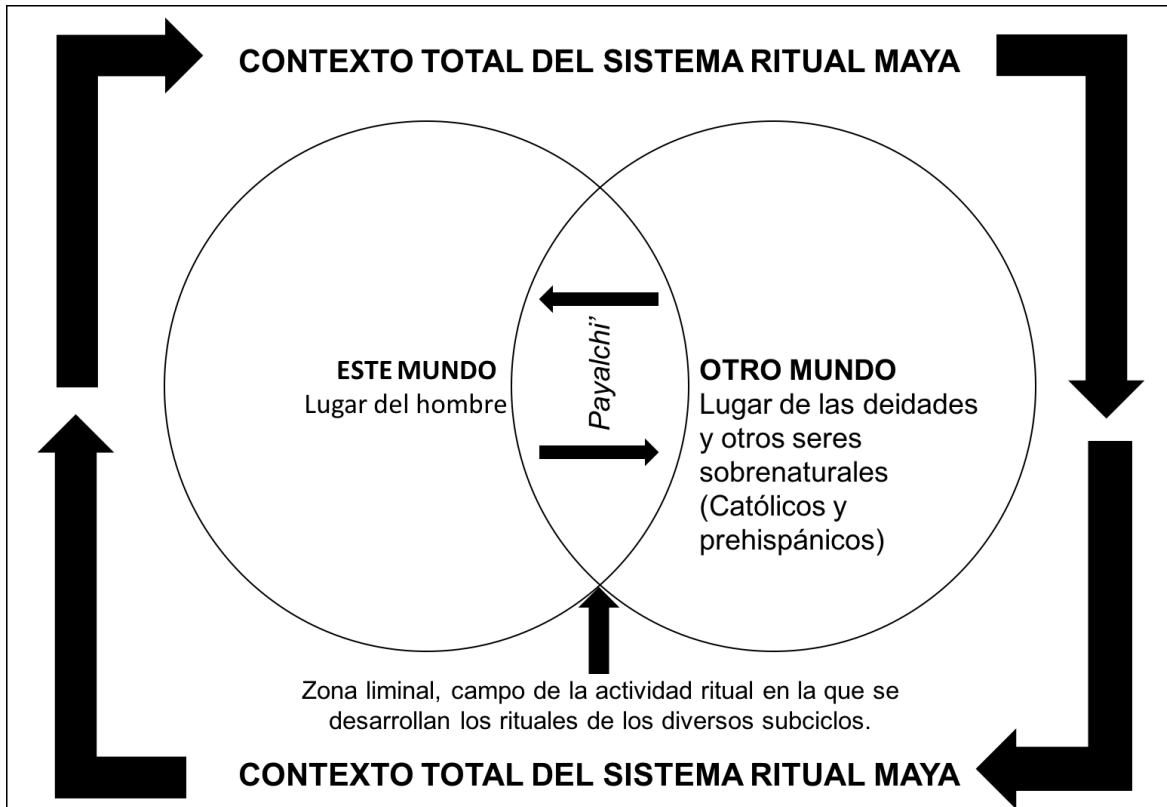


Figura 4. Sistema Ritual Maya. Elaboró: Rosely Pat Medina.

A pesar de las particularidades de los subciclos rituales y las deidades a las que se dirigen sus rituales, todos se encuentran integrados como parte del proceso para enlazar ambos mundos, sea para comunicar con deidades prehispánicas o católicas. En lo que respecta al *payalchi*, éste se desarrolla como un proceso universal que permite a los rituales de los distintos subciclos llamar o invocar a las deidades específicas, traerlos del “otro mundo” para que dispongan de las ofrendas que se les hace y devolverlos a él una vez que las han disfrutado. Aunque el *payalchi* constituye un proceso ritual de los distintos subciclos, éste no los determina pues más bien responden a aspectos como: la periodicidad con la que se llevan a cabo, la cual puede realizarse conforme al calendario gregoriano o el proceso de

siembra de los cultivos o la naturaleza ritual, existen rituales que suelen llevarse a cabo de manera esporádica a lo largo de la vida del individuo o de manera circunstancial cuando son requeridos, pero que a pesar de no contar con una periodicidad específica los rituales comparten una misma naturaleza.

Aunque se pueden distinguir diversos subciclos rituales dentro del sistema ritual maya, para motivos de este trabajo me centro en los subciclos cívico-religioso y agrícola. En el primero se encuentran los rituales de la iglesia maya oficial<sup>31</sup> y aquellos domésticos que se llevan al interior de los adoratorios familiares que están dedicados a algún santo católico, estos rituales son oficiados por sacerdotes de la iglesia maya y/o rezadores mayas. En tanto que en el segundo se encuentran los rituales principalmente dirigidos por un *jmeen*, los cuales giran en torno a la milpa, su preparación, cultivo y cosecha, y –aunque se presencian elementos del catolicismo– están dirigidos primordialmente a los *yuumtsilo'ob*<sup>32</sup> y otras entidades importantes para el proceso de siembra. Cabe recalcar que éstos no son los únicos que toman lugar pues también se encuentran los rituales de curación y otros como los rituales de paso analizados por Peón Arceo.

Los rituales de ambos subciclos obedecen a temporalidades distintas y en la mayoría de los casos demandan la intervención de un especialista ritual, su presencia es muestra de la importancia y seriedad del mismo, en algunos casos cuando no se cuenta con los elementos necesarios para realizar un ritual de este grado, se opta por realizar algo más simple que no involucre la intervención del especialista; por ejemplo, cuando no se puede realizar un *ch'a'a cháak* o un *waajil kool*, el agricultor realiza una pequeña ofrenda, la cual lleva a su milpa

---

<sup>31</sup> Es la que deriva del culto a la Cruz Parlante y sustituyó al catolicismo como religión oficial.

<sup>32</sup> Entidades invisibles con distintos atributos.

para expresar su agradecimiento por las cosechas que obtuvo. A pesar de las características particulares que distinguen a cada subciclo y el orden temporal al que responden, también poseen elementos y características en común que a pesar de que pueden o no cumplir una misma función son muestra del vínculo existente, no se trata de algo que se remita únicamente a elementos rituales específicos sino también a los espacios rituales, pues ahora se puede observar la realización simultánea de ceremonias agrícolas y cívico-religiosas en un mismo espacio como parte de una misma celebración.

Aunque autores como Fagetti (2002) consideran que a pesar de que rituales de naturalezas distintas poseen elementos y simbolismos en común, no quiere decir que el elemento simbólico de la invocación sean los mismos, difiere de ello, pues a decir de Millán (2008) éstos planteamientos generan una propensión a considerar los rituales indígenas como prácticas aisladas, carentes de una relación sistemática con otros eventos del ciclo ceremonial. En este sentido, considero que los elementos que comparten los rituales de ambos subciclos sumado a la convergencia de espacios rituales son muestra de que se encuentran relacionados; si bien los elementos que comparten no necesariamente poseen el mismo sentido simbólico, éstos aún pueden cumplir una misma función. En lo referente al *payalchi'*, esto se puede constatar mediante la información etnográfica de acuerdo a la cual la gente identifica al *payalchi'* como parte de rituales diversos para poder hacer un *k'áat ólal* a alguna deidad, sin hacer distinción de rituales o contextos específicos como refieren algunos autores.

No obstante que la incorporación de elementos procedentes del catolicismo a los rituales mayas alteró el sistema ritual, no implica que dichos elementos conserven su mismo significado y función, pues desde un principio la cosmovisión y el ritual han formado parte de sistemas autónomos (Broda, 2001). De acuerdo con lo anterior, la relación entre rituales



de subciclos distintos no se limita al conjunto de los elementos compartidos, sino también al conjunto de ideas y creencias que se les confieren en los rituales como elementos simbólicos sin importar su procedencia. En este sentido, sin importar cuál sea en última instancia el origen de un elemento ritual, éste posee una forma y coherencia que se entrelaza con los demás elementos y la cosmovisión del sistema ritual, por lo cual para poder entender el sentido simbólico y función que posee el *payalchi* es necesario analizar los elementos de la cosmovisión de dicho sistema en el cual se encuentra inmerso y las formas particulares en las que éstos se manifiestan en cada subciclo ritual.

En efecto, el sistema ritual maya integra elementos procedentes del catolicismo que se aprecian en diversos rituales y aunque en algunos predominen los de esta procedencia, en ellos también se aprecian otros de origen prehispánicos. Es decir, los rituales mayas contemporáneos no se componen únicamente de elementos de un mismo tipo sino que integran una diversidad de ellos, los cuales se condensan con la cosmovisión y dan lugar al afianzamiento de las características específicas y sincrónicas de los subciclos rituales. Aunque ambos subciclos integran elementos que se encuentran vinculados a mismos aspectos de la cosmovisión, estas relaciones han sido pasadas por alto, en parte por las diferencias estéticas de los rituales pero también porque muy poca gente puede dar detalle sobre el significado y función de dichos elementos rituales.

Aunque las explicaciones formales sobre el significado de los aspectos de la cosmovisión a los que están vinculados los elementos rituales son pocas, aún está presente en la manera de construir y orientar los altares, la secuencia ritual que se ejecuta para llamar y devolver a las distintas entidades que se invocan, y en algunos casos en la intervención de especialistas rituales como mediadores ante entidades de atributos especiales que pueden afectar de manera positiva o negativa la salud de las personas, por lo cual se les debe tratar

con más cuidado. A pesar de la procedencia de los elementos que concentran los rituales de los distintos subciclos, éstos están vinculados a la misma cosmovisión pues aunque ciertos elementos poseen un determinado origen esto no quiere decir que continúen cumpliendo su misma función sino que se les pudo resignificar para sustituir a los elementos originales que cumplían esas funciones (Careaga Viliesid, 1998; 2000).

Uno de los primeros aspectos relativos a la cosmovisión maya que se puede apreciar en los rituales es la concepción del universo, la cual se matiza en la elaboración del altar, su orientación e incluso la colocación de las ofrendas, pues su concepción integra las nociones de orden, equilibrio y armonía, por lo que cada elemento posee un lugar preciso y cumple una función específica (Álvarez, 1997). Además del lugar que le corresponde a cada elemento en el universo, también se encuentra su ubicación específica en las distintas capas de las que se compone el mundo; pues además de los cuatro cuadrantes en los que se divide el universo, igualmente se compone por tres niveles: el inframundo, el mundo y el supramundo. Estos niveles se encuentran en distintos espacios de una superficie plana y cuadrada, delimitada por las cuatro esquinas del universo en las que se hallan los soportes que lo sostienen, y en las cuales se encuentran los cuatro *cháako'ob*<sup>33</sup> (Hanks, 1990; López Hirose, 2003; Tuz Chí, 2009).

La importancia de esta distribución está presente en la vida de las personas y en sus rituales, se aprecia en las *mejen iglesias* o pequeñas iglesias que se ubican en las salidas del pueblo –que a pesar del número de vías de acceso con que cuente la localidad se considera que existen cuatro vías principales–, las cuales se encuentran orientadas en las direcciones

---

<sup>33</sup> Deidades prehispánicas que habitan en las cuatro esquinas donde se ubican los pilares que sostienen el universo.

de los cuatro *cháako'ob* y cumplen la función de proteger a la comunidad de malos aires y otras amenazas invisibles a los ojos humanos (Hanks, 1990; Villa Rojas, 1992). De igual manera, los altares que se elaboran para los rituales se orientan en esta dirección e incluso en algunos rituales se llama de manera verbal a los *cháako'ob* –principalmente en los rituales agrícolas–, también se representan por medio de las ramas del *ja'abiin* que adornan el altar, las cuales parten de las esquinas del mismo –en representación de los pilares que sostienen el universo– y se enlazan formando un arco sobre el mismo, ya sea de manera horizontal o diagonal, representando con ello el supramundo en el que residen las entidades con las que buscan comunicarse.

Aunque los altares de los rituales agrícolas suelen ser más rústicos y los de la iglesia más ornamentados, ambos matizan en sus rituales aspectos de la cosmovisión maya de diversa manera; puede que los materiales y símbolos sean otros; sin embargo, estos están asociados a la misma cosmovisión. No se trata únicamente de la estructura de los altares sino también del proceso ritual, pues en ambos subciclos está presente la noción del orden y la armonía, por lo que las ofrendas se consideran de vital importancia. De esta manera, cada vez que se quiere pedir o agradecer algún favor no puede faltar la comida y bebida ritual –por más sencillo que sea y sin importar la entidad que se invoque–, trátase sólo de café y galletas, *chokoj sakam*<sup>34</sup> o algo más elaborado, pero es necesario presentar una ofrenda durante los rituales debido a que no sólo se comunica con entidades invisibles, sino que se les invita para que disfruten de la ofrenda que se les hace, posterior a lo cual se les hace regresar a sus respectivos lugares.

---

<sup>34</sup> Bebida hecha con masa de maíz hervida.

Sin importar cual sea el origen de la deidad o deidades que se llaman durante los rituales, su ejecución busca contribuir a mantener en equilibrio la relación entre seres humanos y deidades, para de esta manera estar protegidos contra las amenazas del mundo invisible –malos aires, espíritus, entre otras– y los “santos castigos<sup>35</sup>”. Estos males o castigos pueden ser provocados tanto por deidades prehispánicas como católicas, pues para la gente estos pesares son recordatorio de la ruptura del equilibrio de esta relación, pues tal vez se recibió algo que no se ha agradecido o se prometió algo que no se ha hecho. A lo largo de su vida, las personas de la comunidad han aprendido a identificar los *chiikulo’ob* o señales que les mandan sus deidades, que van desde olores hasta la aparición de animales específicos, para recordarles que el equilibrio entre ellos se está perdiendo y de no recuperarlo pueden ser víctimas de algún tipo de mal o castigo; ejemplo de lo anterior se puede apreciar en el siguiente fragmento de un *tsikbal* que tuve con don Armando Hoil:

*Junp’éeel k’iine’ táan in meyajtik in kool, chéen ka tin wu’uyaj u jaats junp’éeel k’a’an iik’, chéen ba’ale’ ma’ je’el ba’axak iik’ile’, le je’elo’ tin wu’uyaj yaan u book saka’ ti’, le ba’ax túun úuch ti’ teeno’ junp’éeel k’a’ajsaj iik’ beeta’ab ti’ teen tumeen u nukuch ts’uulilo’ob le k’áaxo’ utia’al in beetik u waajil in kool tumeen jach yanchaj u yich in jochej.*

Me encontraba trabajando en la milpa cuando de repente se dejó sentir un aire muy fuerte, pero no era uno cualquiera, este tenía olor a *saka’*, lo que me había sucedido era un recordatorio que me hacían los señores del monte de que ya era tiempo de que hiciera mi *waajil kool* puesto que había recibido de ellos una muy buena y abundante cosecha (Hoil, A., Comunicación personal, noviembre, 2014).

Saber distinguir e interpretar las señales que envían los *yuumtsilo’ob* ha sido parte indispensable de la vida de la gente, pues de ello depende no ser acreedores de un “santo castigo”, como recordatorio de la fragilidad del hombre. La importancia de lo anterior se ha

---

<sup>35</sup> Representan un mensaje enviado por algún santo católico o deidad prehispánica para recordarles que es necesario agradecerles por los favores que han recibido de éstos, la gente los considera como “santos” porque no los catalogan como malos, sino que son sólo un pequeño recordatorio de su vulnerabilidad y que de no restaurar su relación con sus deidades pueden recibir males aún peores.

plasmado en la mitología local y la importancia de hacer *payalchi'*, que si bien hemos revisado parte de ello en el capítulo anterior mediante el mito del *popol vuh*, también se presentan otras narraciones específicas de la región que recuerdan este mismo mito y sus principios. Una de éstas me fue contada por don Juan Witzil, la narración es la siguiente:

*U tsikbalil bix káajik le payalchi' te'e yóok'ol kaaba'*

*Ku tsikbalta'al tumeen le úuchben ch'i'ibalo'obo', j Ki'ichkelem Taata k Yuum San José beet le yáax payalchi'o', utia'al u k'áat óoltik ka yanak junp'éel ma'alob kuxtal yóok'ol kaab, ka yanak che'ob janabe'en u yicho'ob, yéetel u jeel ba'alo'ob beyo', bey bin úuchik túuno'.*

*Chéen junp'éel k'iin bine' ka jo'op' u tukultik Ki'ichkelem Jaajal Yuum k'a'abéet u ka'ansik ti' wiinik u beet le k'áat óolalo', ku ya'alik bin ti' le Enoko', juntúul santo ts'aba'an u poder tumeen jaajal yuum: yaan in túuxtik junp'éel k'uben t'aan ti' le máaxo'ob kin wilik jach u k'ubmaj u kuxtalo'ob ti' teeno', yaan a wa'alik ti'ob táan u taal junp'éel "santo castigo-justicia", chéen ba'ale' utia'al ma' u yúuchul mix ba'al k'aas ti'obe' yaan a wa'alik ti'obe' tin túuxtajech utia'al a ka'ansiko'ob bix ken u beeto'ob payalchi' ka u k'áat óolto'ob ma' u k'amiko'ob le santo castigo ku taal u k'iino', yaan a wa'alik ti'obe' ba'ax k'iin ken u beeto'ob, ba'ax ken u ya'alo'ob, bey tu tsolaj Jaajal Yuum ti' le Enoko'.*

*Bey bin túun úuchik te'e lu'umo', chéen le kéen u'uya'ak tumeen le máaxo'ob ts'a'ab u páajtalil ti'obo' junp'éel t'aan ku taal ti' junp'éel múuyal, ti' u yóol iik', wáa tu'ux ku máan máak te'e ich k'áaxo', ba'ale' le kéen u'uya'ak bin le t'aan beya': in waal yaan a beetik payalchi', bey ken a beetila', bey u k'iinila', tumeen táan u taal junp'éel "santo castigo", ma' xan uts bine' ka pakta'ak le máax ku t'aano', chéen ka'abéet u ch'enixikinta'al ba'ax ku ya'ala'al ti' wiinik.*

*Je'elo', bey káajik u ka'ansa'al u wiinikilo'ob yóok'ol kaab yéetel le jaajil t'aano', le payalchi'o'; je'el bix u t'aan máake' bey u ka'ansa'al. Beyo', yanchaj u k'a'ana'anil u ka'ansa'al wiinik, tumeen ma' chéen wáa máax tukult bey u beeta'al payalchi'o', Ki'ichkelem Jaajal Yuum a'al bey unaj ka kana'ako', ka yaabilta'ak, tumeen le k'iin bñin p'áatak mina'ane', ya'abach ba'alob k'aastak kun taal tu kuxtal máak, le beetik túune' túuxta'ab le Enok utia'al u ka'ans le payalchi'o', u tsol ti' wiinik bix ken u k'áatil u tojil u yóol, bix ken u kanáant le síjnalil tu'ux kuxukbalo' yéetel xan tsola'ab ti'ob ba'ax k'iinilo'ob kun beetbil le k'áat óolalo'. Bey túuno' miércoles yéetel juevese' u k'iinil u k'ajbesa'al Ki'ichkelem Jaajal Yuum Santo Gloria, martes yéetel vierneses' u k'iinil u k'ajbesa'al ts'íits'ik yuumtsilo'ob, iik'o'obo', cháako'ob, k'áak'o'ob yéetel u jeelo'ob, sábado túune' u ts'ook k'iin, domingoes' u k'iinil u je'elel Jaajal Yuum, u ts'ook túune' lunes le k'iin je'elo' ku k'ajbesa'al tuláakal pixano'ob.*

*Je'elo', bey bin úuchik ti' k ch'i'ibalo'obo'.*

### Relato de cómo inició el *payalchi* en la tierra

Contaban nuestros antepasados que San José fue el primer santo en hacer el *payalchi* con la finalidad de implorar una vida de paz para toda la tierra, asimismo rogó porque siempre hubiera alimento, entre otras cosas. Así fue como sucedió.

Llegó un día en el que San José pensó seriamente en que debía enseñar a los hombres a hacer el *payalchi*; entonces le dijo al Enok, un santo que él mismo le había otorgado poderes: enviaré junto contigo un mensaje y se la entregarás especialmente a algunas personas que han dedicado su vida para adorarme y les dirás de mi parte que se avecina un “santo castigo-justicia” y para que eso no suceda, les enseñarás cómo deberán hacer *payalchi* para que puedan rogar porque ese “castigo” no llegue a sus vidas, les dirás cómo, cuándo lo harán y qué dirán, así le indicó San José al Enok.

Y así sucedió en la tierra, de la nada, los elegidos escuchaban una voz que provenía de una nube, del aire o de algún otro lugar entre la selva que les decía: hijo, aprenderás a hacer *payalchi* y así lo harás en tal tiempo porque se avecina un “santo castigo”, de igual manera se dice que cuando uno escucha esas palabras, no debe voltear a ver quién le habla; sin embargo, se deberá escuchar con mucha atención.

Entonces, así fue que comenzó la enseñanza de la palabra sagrada a los hombres de la tierra, importaba poco el idioma que uno hablaba, así se le enseñaba. De esa manera surgió la necesidad de transmitirlo porque Dios así lo dijo y no el hombre, porque el día en que nadie más haga *payalchi*, catástrofes llegarán a su vida, es por ello que enviaron al Enok para enseñarlo y explicarle a los elegidos la manera en la que lo harán para rogar por su bienestar, para cuidar de la naturaleza en la que vive. Asimismo, se le explicó los días en los que lo hará. Entonces, se le dijo que el día miércoles y jueves venerará a Dios Padre Todopoderoso Santo Gloria, el martes y viernes rendirá tributo a las deidades, a los señores del viento, a los señores del fuego, entre otros; el sábado será el último día y el domingo, día en que el Padre Todopoderoso descansaría; ahora, el lunes será el día en que se recuerden a todos los santos difuntos.

Y entonces, así sucedió en la tierra con nuestros ancestros (Witzil Cimá, J. B., Comunicación personal, abril, 2015).

Este relato transmite un mensaje bastante similar al del *Popol Vuh*, recuerda al hombre su vulnerabilidad ante las deidades y los “castigos” que pueden enviarles por no ser agradecidos con las bendiciones que les otorgan. Si bien el relato concentra menciones de elementos relacionados al catolicismo, sus fundamentos no necesariamente corresponden a él, pues así como refiere a santos y un Dios Padre también habla de los *iik'o'obo*, los *cháako'ob*, y los *k'áak'o'ob*, reiterando la importancia de estar bien con ellos y rendirles tributo para lograr su bienestar, y evitar ser castigados; en este sentido, los rituales buscan congraciarse al hombre con sus deidades, pues sin importar su origen todas cuentan con la facultad de otorgarles un “santo castigo”. Dentro de este delicado sistema, el *payalchi* se

desarrolla como un proceso de los rituales para obtener la generosidad de las deidades respectivas hacia los hombres, pues cuando el equilibrio de esta relación se rompe o se olvida los males se presentan, sequías, malas cosechas, enfermedades, son sólo alguno de los ejemplos de los eventos que se les atribuyen. Estos castigos se presentan sin falta cuando el hombre transgrede la delgada línea del equilibrio con sus deidades, como lo sucedido a don Justino Escobedo quien relata lo siguiente:

*K'ucha'an u k'iinil bey u meyajta'al le koolo', ka bino'on yéetel óoxtuul in paalal k kool junp'éel k'áax meyajta'an úuchil tumeen ánima in papajil beyo'. Chéen ba'ale' to'one' ma' tak jo'saj u sakabil utia'al k k'áatik ti' u nukuch ts'uulilo'obo' u páajtalil k meyajtik le k'áaxo', mix xan tak p'isaj je'el bix u beetik leti' ka'achil nuka'aj u káajs u koolo'. To'one' chéen k'ucho'one' ka tak kaxtaj u kan ti'itsile' je'elo' ka jo'op' k kool; le k'iin túun je'elo' táan k ch'akik le bek'ech che'obo' chéen ka t ile' ku káachal le máaskabo'obo', k'aja'antene' le k'iin je'elo' t kachaj maas ti' cuatro junp'éelal máaskabo'ob, láayli' xan k'aja'antene' chéen le kéen k u'uy beyo' u taal junp'éel iik', chéen ba'ale' ma' je'el ba'axak iik'ile' tumeen le je'ela' chéen ichilo'on ku máan.*

*Ka k'a'ajten ba'ax u ya'almaj teen ánima in papajil beyo', nika'ajech a káajs u meyajil a koole', yaan a jo'sik u sakabil utia'al le nukuch ts'uulo'obo' tumeen yaan a k'áatik ka u ts'áaob ti teech u páajtalil a meyajtik le k'áaxo'. Le ka úuch ti' to'on beyo' tin tukultaje' le iik' t u'uyaj u máano' u pixan in papá taal u k'a'ajs k iik'.*

*Je'elo', tu jeel ja'abe' tin jo'saj u yuk'ulil le koolo', mix ba'al xan úuch ti' to'on, kin wa'alik túune' wa ma' úuchik in wilik le ba'ax bey ku yúuchulo' mi bejla'a ts'o'ok k k'oja'antale' wáa k kiimile'.*

Ya había llegado el tiempo de hacer la milpa, entonces fui con mis tres hijos a tumar un terreno que anteriormente trabajaba mi difunto papá. Pero esa vez ni siquiera nos tomamos la molestia de ofrendar *saka'* para pedir permiso a los dueños de ese monte, ni tampoco en medir el terreno como él lo acostumbraba hacer cada vez que iba a comenzar a trabajarlo. Nosotros sólo llegamos y buscamos las mojoneras y comenzamos a cortar los árboles; entonces ese día sucedió que cuando cortábamos los de tronco delgado, increíblemente los machetes se partían a la mitad, recuerdo que ese día se echaron a perder más de cuatro machetes, también recuerdo que mientras trabajábamos, por ratos sentíamos venir un aire, pero no era un aire que cuando viene mueve todos los árboles, este se sentía que pasaba entre nosotros.

Entonces recordé lo que me dijo una vez mi difunto papá, que cada vez que uno vaya a comenzar los trabajos de su milpa debe pedirle permiso a los dueños del lugar y ofrendarles *saka'*. Cuando viví ese momento, pasó por mi mente que a lo mejor ese aire que sentíamos pasar era el espíritu de mi difunto papá, el cual nos estaba recordando que habíamos olvidado hacer nuestra ofrenda.

Entonces, al año siguiente de trabajo hice mi ofrenda y pudimos trabajar a gusto, si yo no hubiera captado esas señales, seguramente no nos íbamos a salvar de alguna enfermedad o muerte (Escobedo, J., Comunicación personal, abril, 2015).

Aunque en el subciclo cívico-religioso se advierten entidades más generosas y en el agrícola entidades de naturaleza voluble, todas se encuentran al servicio del *Jaajal Dios* o

“Dios verdadero” quien gobierna el universo, el cual a decir de Barabas Reina (2000) representa tanto el alto Dios del cristianismo como a *Junab-K’uuj*, el alto Dios maya. La manera en cómo afectan a la gente las entidades que se invocan en los rituales se debe en parte a su naturaleza, pues existe una gran variedad de ellas, cada una con atributos diferentes que pueden afectar positiva o negativamente a las personas. De la misma manera en la que pueden favorecer mejoras de salud, también pueden ocasionar deterioros de la misma, incluso la muerte; estos resultados no se deben sólo a la naturaleza de las entidades que se invocan sino también es producto de la naturaleza biológica del ser humano, pues algunas deidades bajan acompañadas de fuerzas que pueden ocasionar malestares si no se tiene un cuerpo capaz de resistirlas.

Lo anterior se ve reflejado principalmente en las ceremonias del subciclo agrícola donde la naturaleza biológica de la mujer la excluye de ciertos espacios rituales, porque se le considera susceptible a las entidades sagradas y a los “aires” que traen consigo cuando se les invoca. Los *nukuch máako’ob* o gente de la tercera edad consideran que, por un lado, si la mujer se llegara a acercar al altar podría poner en peligro su *tamen* o estado de armonía con los dioses, pues los aires o fuerzas invisibles con los que bajan las entidades invocadas, dañarían su salud y si no llegara a tratarse con un especialista ritual, enfermaría gravemente al grado de poder morir y por el otro le restringen su participación debido a su menstruación<sup>36</sup>, pues su presencia en los rituales agrícolas podría contaminar dicho espacio.

---

<sup>36</sup> (...) la sangre menstrual ha poseído valores ambivalentes. Si bien la aptitud para procrear de las mujeres es indicada por ella y el fluido catamenial es considerado como una sustancia que posee una influencia poderosa sobre la vida; de igual manera, a la menstruación se le ha relacionado estrechamente con la muerte debido al desperdicio que mensualmente se lleva a cabo cuando no hay concepción. Asimismo, se piensa que la mujer perturba el cosmos cada mes, pues durante su periodo ella posee una peligrosa fuerza sobrenatural que contamina y daña tanto a lo animado como a lo inanimado (Rodríguez-Shadow, López Hernández, 2011: p. 209).



Aunque los rituales cívico-religiosos llevados a cabo en la iglesia maya son oficiados por hombres, principalmente los *nukuch máako'ob*, la naturaleza de las entidades de este subciclo permite que las mujeres puedan estar cerca del altar e incluso llevar ofrendas hasta él. En adición, cabe recalcar que los rituales cívico-religiosos del ámbito doméstico pueden ser oficiados por hombres y mujeres, pues en este subciclo, las deidades son menos dañinas para las mujeres por lo que pueden participar de manera más equitativa.

Aunque los rituales de cada subciclo están ligados a seres sobrenaturales específicos y concentran elementos diversos, la ritualidad presente en ellos se encuentra fundamentada en una misma cosmovisión como parte integral de un sólo sistema ritual. Las ceremonias que se desarrollan en cada subciclo, independientemente de la deidad o ser sobrenatural que se invoca, representan un medio a través del cual comunicarse para mantener en equilibrio la relación entre seres sobrenaturales y hombres, rendirles tributo para con ello evitar recibir algún tipo de mal o castigo. En esta diversidad de rituales, el *payalchi'* se desenvuelve como un proceso articulador de éstos pues es a través de él que se logra comunicar a los habitantes del mundo normal con los seres del mundo sobrenatural, hacer que éstos desciendan y se alimenten de la gracia de las ofrendas que se les hace, y a cambio de ello le otorgue al hombre su generosidad. En los subciclos cívico-religioso y agrícola la negociación del equilibrio goza de una temporalidad más regular, la cual articula sus rituales de la siguiente manera.

### 3.2 SUBCICLO CÍVICO-RELIGIOSO

En este subciclo se encuentran los rituales oficiados por los sacerdotes de la iglesia maya o rezadores mayas, y tiene como figura representativa a la iglesia maya oficial. Sin embargo, no todas las ceremonias toman lugar en ella, algunos se llevan a cabo en el interior de los hogares, los cuales son organizados por las familias en motivo de: el aniversario luctuoso de

un difunto, la bendición de alimentos, alguna promesa y/o agradecimiento a algún santo, entre otras razones; por ejemplo, las novenas del Divino Niño y los cabos de años<sup>37</sup>.

Los rituales de este subciclo se fundan en el marco del proceso mediante el cual surge el culto a la Cruz Parlante y la iglesia maya como sustituto del catolicismo, pues esta última es una de las principales instituciones sociales que influyen en el modo de vida de las personas y que, finalmente, inciden en la cohesión social y unidad comunitaria de varias localidades mayas. A pesar de que guarda relación con el catolicismo, el dinamismo que se observa en este subciclo es distinto al presente en una iglesia católica, pues durante sus rituales es común que después de cumplir con sus respectivas responsabilidades en el ritual la gente se disponga a conversar aún cuando éste no ha finalizado. Esto último ha sido mal visto por sacerdotes católicos y misioneros que visitan la comunidad, dando lugar a regaños hacia la gente y discusiones entre miembros de la iglesia maya y los representantes de la iglesia católica.

Las características de las prácticas rituales cívico-religiosos y su diseminación se desarrollaron de la mano con el florecimiento del culto a la Cruz, el cual se segmentó después de una serie de disputas internas, por lo que sus seguidores tomaron diferentes rumbos y fundaron varias locaciones en las que continuaron profesándolo, las cuales fueron denominadas como centros ceremoniales. Entre los principales centros construidos para continuar con el culto a la Santísima: X-Hazil, Chancah Veracruz, Dzúlá, Tuzik, X-Yatil, Yaxley, Señor, Tixcacal Guardia (X-Cacal), Tulum, Chumpón y X-Pichil; por mencionar algunos. La mayoría de ellos se encuentran ubicados en el centro de Quintana Roo.

---

<sup>37</sup> Aniversarios luctuosos.

Los rituales de este subciclo se organizan conforme al calendario gregoriano, aunque algunos se realizan durante las mismas fechas en varias comunidades, otros se celebran sólo en algunas de ellas, pues varían según las afinidades de las localidades con sus santos benefactores. Los principales rituales de este subciclo que se llevan a cabo en X-Yatil son los siguientes<sup>38</sup>:

**Del 31 de octubre a finales de noviembre:** a diferencia de otras comunidades del resto de la península yucateca en el que los días establecidos para celebrar a sus difuntos son del 31 de octubre al 8 de noviembre, X-Yatil se caracteriza por iniciar su celebración el día 31 de octubre y finalizarla los últimos días de noviembre. Para los practicantes de este lugar cualquier día de ese mes es adecuado para homenajear a sus muertos. La ofrenda que se prepara para dichas almas es conforme a lo que en vida comían y bebían. Posteriormente, se espera el *biix* u octavario, en el cual, la gente que lo celebra prepara tamales y los hornea en *píib*<sup>39</sup> que después ofrendará a sus muertos. Asimismo, por la noche se colocarán por las vías más transitadas de los terrenos o entradas de las casas los cabos de velas que se habrán consumido durante los rosarios que fueron celebrados por los rezadores mayas para recordar a los santos difuntos. Lo anterior se hace para despedir a todos aquellos que vinieron desde el más allá para convivir y disfrutar de los alimentos que les ofrendaron sus familiares. Esta celebración es realizada en los domicilios particulares.

**Del 1 al 12 de diciembre:** durante estas fechas toma lugar la celebración de las novenas de la Virgen de Guadalupe y aunque en la comunidad de X-Yatil pueden variar las fechas de inicio, éstas culminan el día 12. Se organizan anualmente en los domicilios de los devotos y en la iglesia maya; en algunos

---

<sup>38</sup> Con base en la información proporcionada por los interlocutores.

<sup>39</sup> Palabra que en maya yucateco alude a la acción de cocer algún alimento bajo tierra. Se escarba una zanja poco profunda –el tamaño varía según lo que se vaya a cocer– en ella se colocan leños y sobre éstos piedras, las cuales una vez iniciado el fuego se calentarán hasta que los leños se consuman y las piedras caigan al interior de la zanja. Una vez que caen las piedras se extienden a lo largo de la misma, a manera de una cama, y se coloca lo que se vaya a cocer en ella; posteriormente, se cubre con hojas de palma de huano, las cuales a su vez se cubren con tierra para evitar que el vapor se escape y que los alimentos se puedan cocer.

casos se realizan para cumplir promesas o simplemente por devoción. Durante este periodo, cada patrocinadora de la novena se encarga de la elaboración de los alimentos que va a ofrendar, así como de su distribución entre los asistentes una vez que ésta finaliza. Aunque la celebración se da en el mes de diciembre, su organización inicia desde semanas o incluso meses atrás.

**Del 16 al 24 de diciembre:** se celebran las novenas y posadas dedicadas al Divino Niño Jesús, las cuales son organizadas por nueve familias de la comunidad de X-Yatil y se llevan a cabo en sus respectivos domicilios; los responsables de cada novena se encargan de realizar las ofrendas las noches que les corresponde. Para el día 24, las familias se reúnen para la última novena; al término de la cual, permanecen hasta pasada la media noche para “cuidar y adorar el nacimiento” del Niño Dios, esperando junto a ello la llegada de la navidad para celebrarla en conjunto.

**Del 28 de diciembre al 6 de enero:** en este periodo son llevadas a cabo las novenas de los Santos Reyes Magos, pese a que también varían las fechas en las que da inicio esta celebración, finaliza el 6 de enero; día en el cual se hace la novena principal y se ofrenda una comida especial que consta de chimole<sup>40</sup> de pollo o puerco. En algunos casos, los participantes suelen hacer promesas a estos santos, por lo que además de su participación en las novenas, es común que realicen un baile popular para la comunidad en general u ofrezcan piñatas para los niños.

**Diversas fechas a lo largo del año:** es importante mencionar que aparte de las celebraciones anteriores existen otras que corresponden a los santos benefactores, como es el caso de San Bernardino de Siena, el Santo Patrón de la comunidad, las cuales se celebran la fecha de su conmemoración según el calendario. Entre estos santos se encuentran:

- San Bernardino de Siena.
- Nuestra Señora de la Candelaria.

---

<sup>40</sup> También conocido como chilmole. Es una comida hecha a base de chiles secos rojos quemados, es uno de los platillos más representativos de la península yucateca. Tiene una consistencia aguada que a diferencia del relleno negro, se le agrega harina o masa de maíz diluida para que el caldo espese. Ambos platillos forman parte de la rica gastronomía entre los mayas peninsulares.

- San Marcos.
- San Antonio de Padua.
- San Pedro y San Pablo.

Aunque el nivel de organización que supone cada una de estas celebraciones puede variar, como en el caso de la fiesta a San Bernardino de Siena todas involucran el *payalchi'* como parte central de su organización, por complejas o sencillas que sean. En adición a las demás celebraciones cívico-religiosas, estas fiestas complementan la agenda anual del *payalchi'* en este subciclo.

### 3.3 SUBCICLO AGRÍCOLA

En este subciclo ritual se encuentran los que fueron desplazados a la informalidad por la iglesia maya y el culto a la Cruz. La mayoría giran en torno a la milpa, su cultivo y su cosecha, así como la medicina tradicional para la curación de los males. Por lo general, los rituales de este subciclo son oficiados por un *jmeen* y aunque se presencian elementos del catolicismo están dirigidos primordialmente a deidades prehispánicas, pues este contexto mantiene en gran medida sus creencias y rituales como eran antes de la aparición del culto a la Santísima.

La realización de los rituales mayas de este subciclo guardan relación con las distintas etapas que conlleva su sistema tradicional de siembra: roza, tumba y quema<sup>41</sup>. Los ritos inician desde el momento en que el agricultor o campesino elige el terreno que utilizará para hacer su milpa, posteriormente continúa con la quema, siembra y cosecha del terreno. Sin embargo, estas etapas no representan todas las ceremonias de este subciclo, también se llevan a cabo rituales como el *looj* semilla o bendición de la semilla y el *ch'a'a ch'áak* o rogativas. El primero toma lugar antes de la siembra y tiene por finalidad bendecir las semillas para que

---

<sup>41</sup> Es un sistema rudimentario de aprovechamiento agrícola que consiste en abrir el monte. Primero cortando toda la vegetación leñosa delgada (roza) y posteriormente los árboles (tumba), dejando remanentes parte de sus troncos. Todas las ramas se cortan y pican para que se sequen mejor, se abre una guarda raya en los lados del terreno a quemar para que el fuego no se extienda y se procede a la quema. Una vez listo, el terreno se siembra.

sean fructíferas. El segundo se lleva a cabo para pedir a *Yuum cháak* (deidad de la lluvia) que provea a la milpa de abundantes lluvias y dé como resultado una buena cosecha. Las fechas en las que se realizan estos rituales agrícolas pueden variar. Sin embargo, por lo general inicia de septiembre a octubre cuando se cosecha la milpa anterior y se procede a medir otro terreno para sembrar.

De acuerdo al sistema de agricultura tradicional maya, las actividades y rituales que se llevan a cabo como parte del subciclo ritual agrícola son las siguientes<sup>42</sup>:

**De septiembre a octubre:** el agricultor selecciona el terreno en el que hará su milpa. Antes de proceder a sembrar, deberá ofrecer a *Yuum k'áax* (deidad del monte) una bebida fresca hecha a base de maíz cocido llamada *saka'* o *uk'ul*. A este evento se le denomina *jo'saj uk'ul* u holocausto y se realiza con el objetivo de pedir permiso a los guardianes del monte para poder tumbar y quemar los árboles del terreno en el que se desea sembrar. La bebida se ofrenda en cuatro jícaras, cada una representa una de las cuatro esquinas donde se encuentran los *cháako'ob*, dentro de la última jícara se deposita una quinta, mucho más pequeña que las demás, a ésta se le llama *sulub* y sirve de medio para que la entidad invocada, el *Nojoch ts'uul* (deidad del monte) pueda disfrutar de la ofrenda. Estos presentes se colocan en un altar o *ka'anche*<sup>43</sup> rudimentario hecho con varas de madera y una cruz hecha con varas de palma de huano. Hanks (1990) considera el altar como el lugar donde se pone al “santo” (la Cruz) y menciona que su posicionamiento se hace en dirección al este o sureste. Respecto a lo último, en X-Yatil los altares de los rituales agrícolas se posicionaban de manera que éstos quedaran de frente al este, para que el oficiante y los asistentes del ritual queden viendo hacia donde sale el sol.

---

<sup>42</sup> Con base en la información proporcionada por los interlocutores.

<sup>43</sup> De acuerdo con Bartolomé Bistoletti y Barabas Reina (2013) el término *ka'anche'* proviene de las palabras *ka'an* (cielo) y *che'* (madera), el cual se emplea para designar la mesa o altar en el que se ponen las ofrendas. Sin embargo, en la comunidad este término se emplea para designar una especie de batea elevada llena con tierra, en la que se plantan diversos cultivos, pues para referirse al altar emplean la palabra *áaltar*.

**De noviembre a enero:** durante estos meses se realiza la roza y tumba del monte llamado *ju' che'* o huamil. Denominado así por la edad de los árboles, los cuales oscilan entre los cinco y diez años.

**De febrero a marzo:** previo a realizar la quema, el agricultor hace los preparativos del terreno, el cual consiste básicamente en hacer una guardarraya de cuatro metros de ancho que rodee todo el perímetro del terreno, para con ello evitar que cuando se realice la quema, el fuego no se extienda fuera de dicho perímetro y ocasione un incendio forestal.

**De abril a la primera quincena de mayo:** el agricultor procede a quemar su milpa tomando en cuenta la fase lunar –las fases lunares tienen fuerte influencia sobre las actividades que giran en torno a la agricultura–. El campesino deberá realizar la quema antes o después de luna llena; nunca durante esa fase y por lo general deberá llevarla a cabo a partir de las 2 o 3 de la tarde considerando que la intensidad del aire no sea fuerte, de no ser así, deberá esperar otro momento para realizarla.

Llegado el día de la quema, el campesino primeramente ofrendará el *saka'* a *Yuum k'áax*; en esta ocasión, colocará las jícaras en el suelo y en el momento de ofrendarlo deberá hincarse en frente de éstas con una vela pidiéndole a los *Yuum iik'o'ob* (Deidades del viento) que cuiden el fuego y que éste no se extienda más allá de las guardarrayas, para que de esta manera no ocasione daños a los terrenos cercanos. Posterior a ello, antes de realizar la quema, el campesino deberá avisar mediante gritos o chiflidos a los animales que pudieran habitar el área que va a proceder a quemar el terreno, para que éstos lo abandonen, pues si no lo hiciera morirán quemados.

**Del 20 de mayo a 13 de junio:** llegados estos meses se esperan las primeras lluvias del temporal y con ello se inicia el periodo de siembras. En esta etapa, el campesino realiza una nueva ofrenda a *Yuum k'áax*, tal como lo hizo cuando seleccionó el terreno de su milpa. Su ofrenda la lleva a cabo en un altar improvisado que construye en su milpa, con la diferencia de que esta vez elabora el altar con varas de madera ya quemadas que encuentre en la orilla

de su milpa, procurando no utilizar las varas del árbol del *xu'ul*<sup>44</sup>, pues los *nukuch máako'ob* creen de que si alguna persona lo llegara a utilizar, se estaría condenando a abandonar y dejar de hacer su milpa en los años subsecuentes.

Después de este ritual, el campesino lleva a cabo la siembra de la semilla del *xmejen nal* y posteriormente la del *xnuk nal*. Ambos son tipos de elotes, los cuales son denominados así por el tiempo aproximado de vida en que cada uno da sus frutos (el primero en un promedio de dos meses y medio y el segundo en cuatro).

**Última quincena de junio a agosto:** llegados estos meses -se presenten o no las lluvias- el campesino realiza el ritual del *ch'a'a cháak*, que tiene por finalidad pedirle a *Cháak*, que provea lluvias en abundancia para beneficio de la milpa y sus cultivos.

**De septiembre a octubre:** durante estos meses deben colgar los primeros frutos del elote, primero el *xmejen nal* y posteriormente el *xnuk nal*. Llegado este momento, el campesino lleva a cabo la primicia de la primera cosecha. Para este ritual, se seleccionan las mejores mazorcas de maíz de entre todos los *xmejen nal* para ofrendarlo a los guardianes que cuidaron de su milpa. Con una parte se prepara atole y la otra se sancocha. Una vez hecha esta primicia, se podrá tomar los elotes cuantas veces se necesite, ya que las mejores piezas ya se habrán ofrendado como símbolo de agradecimiento por la cosecha que se obtuvo. Durante la cosecha del *xnuk nal* se hace el mismo ritual, algunas personas esperan a que los elotes estén duros para cocerlos en *píib*. Una vez colocados los elotes en él, se entierran y se sacan hasta al tercer día y posteriormente se hace la ofrenda en la milpa junto con atole.

**Noviembre:** en este mes, durante la luna llena el agricultor procede a realizar el *waats'*, que consiste en doblar las plantas de elote por la mitad para evitar que a las mazorcas les entre gorgojo<sup>45</sup>. Después de hacer esto, el campesino podrá elegir y tomar de dichas mazorcas las semillas que sembrará el año próximo.

---

<sup>44</sup> Se asocia con la palabra *xuul*, que tiene el significado de “fin, final, término” (Barrera Vázquez, 2001).

<sup>45</sup> Escarabajo que se alimenta de las mazorcas de maíz.



**De enero a febrero y de marzo a abril:** una vez cosechado todo lo producido en la milpa, el campesino realiza el ritual del *waajil kool* o *janlil kool* con el objetivo de agradecer a los *Yuum k'áax* la cosecha que obtuvo. Con lo anterior, se cierra el ciclo de una milpa. Pero durante el término de este ciclo, se inician las labores para preparar una nueva, la cual, a su vez concluirá en paralelo al inicio del de una nueva; quedando marcado el inicio por el chapeo de *páak sak'ab* o cañada que se lleva a cabo durante estos meses.

Lo anterior da una idea general de las actividades que el campesino realiza como parte del subciclo agrícola para poder hacer su milpa como se puede apreciar, su realización va acorde al proceso de cultivo de la tierra. Las ofrendas se presentan en señal de petición o agradecimiento a las deidades guardianas del monte, del aire, de la lluvia, del fuego, entre otros. Los cuales a pesar de que en su realización puedan advertirse elementos católicos están primordialmente dirigidos a entidades mayas prehispánicas.

### 3.4 RECAPITULACIÓN

El sistema ritual maya ha sido descrito como un sistema integrado por esferas rituales independientes, las cuales a pesar de compartir elementos no se encuentran relacionados. Acorde a esta idea los estudios realizados sobre ellos, los han catalogado en dos esferas principales: la de los rituales vinculados a la iglesia maya (correspondiente a lo cristiano o institucional) y los relacionados con prácticas que en última instancia poseen un origen prehispánico (lo pagano). Esta perspectiva ha hecho que las características que poseen en común los rituales mayas hayan sido inadvertidas, pues aunque existen trabajos que hacen mención de elementos que los comparten, éstos han sido puestos en segundo plano, por lo que a pesar de su presencia no se considera que estén relacionados. Tal es el caso de Villa Rojas, quien considera que el sistema ritual maya se compone de dos contextos rituales independientes: el cristiano y el pagano, no sólo observa elementos en común entre ambos

contextos sino que también registra la celebración simultánea de ceremonias de los dos subciclos en un mismo espacio: “aunque las dos formas del ritual participan en la misma ceremonia y tienen en común muchos elementos, la distinción entre ellas es siempre observable; podría decirse que los dos contextos se desarrollan en planos semejantes que se mantienen siempre paralelos” (1992: p. 303).

La perspectiva con que se ha tratado los elementos rituales ha ocasionado que las ceremonias mayas y su sistema ritual se conciban como prácticas aisladas, carentes de una relación con otros eventos del ciclo ceremonial (Millán, 2008). Sin embargo, aunque ambos subciclos poseen sus particularidades, éstos no se desarrollan en paralelo, pues a pesar del matiz que poseen se fundamentan en la misma cosmovisión. No se trata sólo de un mismo fundamento, sino del entrelazado de un sólo ciclo ritual en el que se despliegan distintos subciclos como umbrales para conectar el mundo del hombre normal con el mundo sobrenatural donde habitan sus deidades. Como parte integral de sus rituales, el *payalchi* constituye un proceso universal que permite el tránsito entre lo que Leach llama “Este mundo” y el “Otro mundo”, para que el hombre pueda invocar a sus deidades, rendirles tributo, realizarles peticiones y devolverlas al lugar que les corresponde.

En este sentido, considero que el sistema ritual maya comprende un sólo ciclo ritual integrado por varios subciclos, en los que se desarrollan las ceremonias mayas como parte del contexto ritual total, y no por prácticas aisladas que pueden ser examinadas de manera autónoma e independiente. Representa un ciclo más amplio articulado por varios eventos rituales que a pesar de poder estar dirigidos a distintas deidades, católicas o prehispánicas, poseen una misma función: la de equilibrar la relación entre el hombre y sus deidades, para que éstas no les envíen un “santo castigo” y les continúen proveyendo todo lo necesario para su subsistir: lluvias para sus cultivos, cosechas abundantes, buena salud y más.

Como parte de la búsqueda de este equilibrio, el *payalchi'* permite acercar al hombre con sus deidades, hacerlas descender a lugares sagrados y devolverlas, ofrendarles y pedirles; pero ¿cómo se desarrolla el *payalchi'* al interior de los subciclos rituales como un proceso articulador del ciclo ritual y los subciclos que lo integran?, el capítulo siguiente aborda esta interrogante mediante la presentación de las etnografías de tres rituales mayas.

## CAPÍTULO IV

### CONTEXTO RITUAL DEL *PAYALCHI*'

La concentración de mayor o menor número de elementos provenientes del catolicismo en los rituales mayas, ha fundado la distinción de los contextos rituales católicos y los prehispánicos, pues se considera que la cosmovisión que las sustenta es distinta debido a las deidades y/o seres sobrenaturales específicas a los que se encuentra ligada su realización; es decir, se distinguen a los rituales mayas como parte de contextos independientes debido a los elementos y deidades con los que se les asocia. Sin embargo, no creo que sea así, sino que más bien los distintos rituales mayas responden a una misma cosmovisión y como parte de ella cumplen una misma función: permitir la comunicación entre el hombre y sus deidades, sean de origen católico o prehispánico. En este sentido, los rituales se encuentran vinculados como parte de un sólo sistema o ciclo ritual en el que las características específicas a las que responden establecen subciclos, los cuales independientemente de la deidad o ser sobrenatural al que esté asociada responde a un mismo fundamento: mantener el equilibrio entre el hombre y sus deidades, y con ello evitar que se avecinen los males y/o castigos.

Dentro de este proceso, para mantener la armonía, el *payalchi*' se desarrolla como un proceso común de todos los subciclos que invoca a las deidades que motivan su realización, pues los mayas consideran que el *payalchi*' se emplea tanto en rituales de la milpa como en los de la iglesia; es decir, que es un elemento que trasciende los límites de las consideraciones respecto a contextos paralelos; cabe recordar que estas distinciones son meramente académicas ya que entre la gente no están presentes, pues únicamente se sabe a qué ritual recurrir en determinadas circunstancias. En este sentido, el *payalchi*' es un proceso articulador de todo el ciclo ritual maya, el cual posibilita la invocación de seres sobrenaturales en los rituales, para que éstos reciban las ofrendas que se les presentan por el

hombre y que a cambio de ello beneficien a éstos con su gracia. Como parte de un contexto ritual total, este proceso resulta de la interacción de diversos elementos sin los cuales no se podría concretar su objetivo.

En este capítulo analizo cómo se desarrolla el *payalchi'* al interior de los subciclos rituales como un proceso articulador para la invocación de deidades y/o seres sobrenaturales específicos a través de la descripción etnográfica de tres ceremonias observadas en el centro ceremonial de X-Yatil: un *waajil kool*, un *janal pixan* y un *ch'a'a cháak*. La primera se presenta como parte del subciclo agrícola –celebrada en una milpa–, la cual observé durante el segundo periodo de trabajo de campo, en abril de 2015; la segunda como parte del subciclo cívico-religioso –llevada a cabo en un adoratorio familiar–, la cual presencié durante el primer periodo de trabajo de campo, durante los meses de octubre-noviembre de 2014 y la tercera se presenta como un ejemplo de convergencia ritual, pues se trata de una ceremonia del subciclo agrícola celebrada en las inmediaciones de la iglesia maya, que observé durante el segundo período de trabajo de campo, en julio de 2015. A continuación presento las respectivas etnografías.

#### 4.1 RITUAL DEL SUBCICLO AGRÍCOLA

En el capítulo anterior esboqué las características principales de este subciclo y sus rituales, así como la organización que marca la realización de los mismos, los cuales toman lugar en las milpas o sus inmediaciones, y están dirigidos primordialmente a deidades prehispánicas. El que describo a continuación corresponde a un *waajil kool* o comida de la milpa. En esta ocasión se organizó por la familia Pool Tamay para agradecer a las deidades del monte por la abundancia de las cosechas y/o dádivas recibidas, las cuales les proveerán el sustento a lo largo de los próximos meses. Está dirigido a los *Aj kanulo'ob*, *Báalamo'ob*, *Cháako'ob*, *Aj*

*kanan x ki'ichpan santo gracia* y a los cuatro *bakabo'ob*<sup>46</sup>. Enseguida describiré su desarrollo.

#### 4.1.1 PREPARATIVOS PREVIOS PARA EL DÍA DEL *WAAJIL KOOL*

Los preparativos dieron comienzo meses atrás, en el momento en que los *aj kuucho'ob* u organizadores del ritual, don Gonzalo Pool y su hijo Juventino, decidieron agradecer a las deidades del monte por las buenas cosechas que recibieron. Para la ofrenda Doña Aniceta y doña Lucía, esposas de los organizadores, seleccionaron un puerco y algunas gallinas para preparar distintos guisos como carne asada y caldo de pollo que el día de la ceremonia pasaría a formar parte de la sopa que se ofrendaría.

Para poder cumplir con todas las actividades que conlleva la preparación y su realización se invitaron a amigos y familiares para ayudar en lo que fuese necesario; para adelantar la preparación del *saka'*, el *k'ool* y los panes rituales don Juventino repartió 100 kilogramos de maíz entre sus hermanos. Meses antes, don Gonzalo se encargó de contratar al *jmeen* que oficiaría el mismo, pues la seriedad y deidades que involucra esta celebración hacían necesario contar con un especialista que sepa llamar y devolver a las deidades prehispánicas, además contar con su ayuda en caso de que algún presente fuese afectado por las fuerzas que las acompañan cuando se les invoca. Asimismo, tres días antes de celebrarse el ritual, don Gonzalo y sus hijos sacrificaron el puerco que se había destinado para el *waajil kool*, por lo que comentó don Gonzalo que en esta ceremonia sacrificarían animales y aves de corral, que a diferencia del *ch'a'a cháak* o rogativas, se ofrece la carne de venado como se acostumbraba hacer por sus antepasados, aunque al mismo tiempo argumentó que ahora,

---

<sup>46</sup> Deidades consideradas los cargadores de cada una de las cuatro esquinas del cielo: *taata chak pawa'tun, sak pawa'tun, boox pawa'tun y k'an pawa'tun*.

cuando alguien hace *ch'a'a cháak*, ya no organiza el *p'uuj* o batida, que consiste en ir a los montes y buscar estos animales para cazarlos, ya que en la actualidad son muy escasos y su caza está prohibida.

Del puerco se tomaron las patas y las mejores piezas de carne se marinaron con sal, para después colocarla sobre una parrilla ubicada sobre un fogón para que se cocieran con el calor reflejado de éste por dos días. Las demás piezas del puerco las utilizaron para preparar diversas comidas como la cochinita pibil, la chicharra y el caldo de hígado. La preparación y consumo de estos últimos dos alimentos es muy común, de hecho representan algunas de las ofrendas más recurrentes que se dan a los santos de la iglesia maya durante la fiesta tradicional de la comunidad de X-Yatil, guisos considerados como comidas especiales, por lo que cada vez que se prepara, se suele ofrendar una parte de ella a los santos que residen en el adoratorio familiar. En esta ocasión sucedió así, pues una vez preparada la comida se ofrendó a la Virgen de Guadalupe y un crucifijo que yacían sobre el altar del adoratorio familiar. Después de dos días de preparativos se llevó a cabo el ritual.

#### 4.1.2 REALIZACIÓN DEL RITUAL

Este ritual se realiza con la finalidad de presentar ante *Ki'ichkelem Jaajal Yuum*, *Yuum báalamo'ob*, *Yuum cháako'ob*, *Aj kanulo'ob* y los *pixano'ob* una generosa y deliciosa ofrenda para agradecer las cosechas o dádivas recibidas. La ofrenda principal consta de una sopa de panes de maíz preparado con caldo de gallinas y, en esta ocasión, trozos de carne asada, la cual se acompaña por dos tipos de bebida: el *saka'*, elaborado con maíz cocido y endulzado con miel de abeja, y el *báalche'*, preparado a base de una infusión que se obtiene hirviendo la corteza del árbol conocido con el mismo nombre *báalche'*, anís en grano, canela y miel, considerado la bebida sagrada para los dioses mayas ofrendada en ocasiones

especiales. Eran las 6:00 am del día 18 de abril del presente año cuando los amigos y familiares de don Gonzalo Pool comenzaron a llegar a las inmediaciones donde se llevó a cabo la ceremonia del *waajil kool*, que literalmente significa “comida de la milpa”.

A las 7:20 am, don Gonzalo Pool y dos de sus hijos trajeron de sus milpas los últimos materiales de la ceremonia: un kilo de tierra de las milpas, tres cabos de madera quemada, ramas de *ja'abíin*, palmas de huano y hojas de *boob*, estas últimas servirían para envolver y amarrar los panes rituales antes de ponerlo a cocer en el *píib* (horno subterráneo). Todos los implementos fueron llevados directamente junto al altar que se improvisó al interior de la pequeña casa que don Gonzalo construyó en una ubicación central con relación a la de él y las de sus hijos. Las actividades se detuvieron por un rato, pues los invitados y familiares se encontraban a la espera de que llegara el *jmeen* para que éste les dirigiera en las actividades que deberían llevar a cabo.

La demora en la llegada del *jmeen* se debió a que éste no radica en la localidad, sino que venía de la comunidad vecina de X-Pichil, debido a ello los *aj kuucho'ob* pagaron a un taxista la cantidad de \$150.00 para que fuera por él y más tarde regresarlo a su comunidad. El retraso en su llegada comenzó a preocupar a don Gonzalo, lo que le hizo pensar que tal vez había olvidado la fecha del ritual o que le había sucedido algo en el camino. No fue sino hasta las 9:00 am cuando los hombres a los que se les encomendó recibirlo, anunciaron que lo veían venir. Al bajar del taxi, don Manuel -el *jmeen*- preguntó a don Gonzalo si todo lo que se necesitaba para la ceremonia ya estaba listo para poder iniciar con las actividades del ritual. Los involucrados ansiosos por empezar dijeron que todo estaba listo.

Después de una pequeña plática que sostuvo con los presentes, el *jmeen* le pidió a su aprendiz, que en ese momento fungía como su secretario que le ayudara a armar el *ka'an che'* o altar, donde se colocó al “santo” (la Cruz) posicionándolo en dirección al este o sureste. Al



celebrarse el ritual en una locación distinta al de la milpa no se elaboró el altar rudimentario que se acostumbra, sino que se improvisó uno con las mesas que don Gonzalo guardaba en la pequeña casa que había construido en las inmediaciones. Don Gonzalo dijo que para esta ocasión no elaboraría uno especial, debido a que el ritual a celebrarse no tomaba lugar su milpa; sin embargo, refirió que cuando lo hace en ella arma uno utilizando las maderas del árbol *ja'abiin*.

Después de haber limpiado la mesa, tomaron las ramas del *ja'abiin* y las amarraron en las patas de la mesa, de tal manera que se formaran unos arcos llamados *bo'oy*, conocidos como los “arcos de entrada al cielo”, y que simbolizan los cuatro puntos cardinales y la bóveda celeste, donde los *nukuch máako'ob* o gente de la tercera edad creen que residen las deidades sagradas con las que buscan comunicarse y desde donde bajan para recibir la ofrenda sagrada. Una vez que concluyeron con el armado del *ka'an che'* y el *bo'oy*, de las ramas del *ja'abiin* que quedaron, se les retiraron las hojas para colocarlas en el centro de la mesa-altar, a manera de mantel, y sobre las cuales se colocaron las jícaras.

Más tarde, el *jmeen* le pidió a don Gonzalo que le proporcionaran la masa del *saka'*, después se dispuso a mezclarla con los demás ingredientes de la bebida, colocó 13 jícaras de *saka'* en el altar como primera ofrenda y después de ello dio inicio al ritual. Él se ubicó frente al altar, tomó un poco del *saka'* que se había preparado y con ayuda de una hoja de *ja'abiin* arrojó parte de esta bebida en dirección a las deidades cargadoras del cielo –*Pawa'tuno'ob* o *bakabo'ob*– mientras anunciaba a las deidades que ya había llegado el momento para rendirles tributo y para que éstas se presentaran y formaran parte de ella. En seguida, recitó lo siguiente:

Tu no'oj u k'aaba' Dios, yuumbil Dios, mejenbil Dios, Espíritu Santo, Amén.

*Ba'ala' beyo' u Santo horail  
Ka yaanchaj u yhorapajalten  
In jaajal yuum,  
In jaajal ko'olel xan,  
U je'epajal u tuukul  
Junp'éeel kuxu pixan  
Junp'éeel kuxu lu'um xan  
Ku liik'saj óoltiko'ob bin junp'éeel Santo Primicia  
Tu no'oj u k'ab u Aj kanulil x ki'ichpan Santo Gracia.*

*Bin ka'aj horapajalten  
In jaajal yuum,  
Bin ka'aj horapajalten  
In jaajal ko'olel xan  
U jóok'ol u ya'al u yich bin junp'éeel Santo Gracia  
Utia'al tíuum bin u táanlajko'ob bin le x ki'ichpan Santo Gracia  
Utia'al bin u báalbesiko'ob bin u Santo misail  
Yéetel bin u Cháakilo'ob yéetel bin u Báalamilo'ob  
Yéetel bin u Aj kanulilo'ob le x ki'ichpan Santo Gracia.  
Kin k'áat óoltik junp'éeel Santo bendición  
Tu no'oj a k'abe'ex  
Ka yanak u ts'o'okpajal yéetel junp'éeel uts  
Ka yanak u ts'o'okpajal yéetel junp'éeel yaakunaj  
Tumeen táan u ts'o'okbesa'al junp'éeel Santo primicia  
Ku liik'saj óoltiko'ob xan  
Tu méek'tan kaajil X-Yatil.*

*Ka yaanchaj u yhorapajalten  
In jaajal yuum,  
Ka yaanchaj yhorapajalten  
In jaajal ko'olel xan  
U je'ek'apajal u salam píibil  
Tu no'oj u k'ab a ki'ichkelemile'ex  
Tumeen tu éeyubenta'an bin junp'éeel x ki'ichpan Santo Gracia  
Tu'ux ku k'áat óoltik junp'éeel  
Kuxu pixan  
Junp'éeel kuxu lu'um xan  
Ta táane'ex tumeen ts'oka'an u yantal u yorail  
U jóok'ol u ya'al junp'éeel x ki'ichpan Santo Gracia  
Utia'al bin u táanlajko'ob junp'éeel x ki'ichpan Santo Gracia  
Utia'al bin u báalbesiko'ob bin u Santo misail  
Yéetel bin Cháakilo'ob, yéetel bin u Báalamilo'ob  
Yéetel bin u Aj kanulil le x ki'ichpan Santo Gracia.*

*Tu no'oj u k'aaba' Dios, yuumbil Dios, mejenbil Dios, Espíritu Santo, Amén.  
Tu no'oj u k'aaba' Dios, yuumbil Dios, mejenbil Dios, Espíritu Santo, Amén.*

En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Amén.

Oculto está la Santa hora  
En que llegó el momento  
Mi Dios Padre,  
Mi Santa Virgen Madre  
En el que se le abre su pensamiento  
A una Santa Alma viva  
A una Santa Tierra viva  
Realizan una Santa primicia  
Al Señor cuidador de la Santa Gracia.

Ha llegado la hora  
Mi Dios Padre  
Ha llegado la hora  
Mi Santa Madre Virgen  
En el que florezca una Santa Gracia  
Para que sea moldeada la Santa Gracia  
Para que ofrezcan la Santa misa  
A los Señores del monte, con los Señores Jaguares  
A los Señores cuidadores de la Santa Gracia.  
Ruego una Santa Bendición  
En nombre de ustedes  
Para que finalice adecuadamente  
Para que finalice con afecto  
Porque se está finalizando una Santa primicia  
Que realizan  
En la comunidad de X-Yatil.

Ha llegado la hora  
Mi Dios Padre,  
Ha llegado la hora  
Mi Santa Madre Virgen  
El que se abra un Santo píibil  
En nombre de ustedes mis Señores  
Porque se procura presentar una Santa Gracia  
Donde se ruega  
A una Santa Alma viva  
Una Santa Tierra viva  
Delante de ustedes porque ha llegado el momento  
En el que florezca una Santa Gracia  
Para que sea moldeada una Santa Gracia  
Para que ofrezcan una Santa misa  
A los Señores del monte, a los Señores Jaguares  
A los Señores cuidadores de la Santa Gracia.

En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Amén.  
En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Amén.



Figura 5. El *jmeen* sirviendo el *saka'* en las jícaras. Foto: Rosely Pat Medina.

Después de arrojar el *saka'* en dirección a los rumbos cardinales donde residen los cuatro *bakabo'ob*, y mientras recitaba, el *jmeen* utilizaba sus manos para dirigir a las deidades hacia la mesa, les señalaba el lugar que debían ocupar. En la entrega del *saka'*, el especialista ritual reunió, en torno a la mesa, a las siguientes deidades y santos:

*Ki'ichkelem jaajal yuum*  
*Yuumbil* Dios  
*Mejenbil* Dios  
*Dios espíritu santo*  
*X ki'ichpan ko'olel biil*  
*Kuxu pixano'ob*  
*Kuxu lu'um*  
*Aj kanan xki'ichpan Santo gracia*  
*Cháako'ob*  
*Báalamo'ob*  
*Aj kanulo'ob*

Dios Todopoderoso  
 Dios padre  
 Dios hijo  
 Espíritu santo  
 Santa Virgen  
 Santas almas  
 Santa tierra  
 Señor cuidador de la Gracia  
 Señores de la lluvia  
 Señores jaguares  
 Señores protectores

Después de que el *jmeen* terminó de llamar a dichas deidades y santos para “sentarlos” a la mesa-altar y disfrutar el convite, se retiró del frente del altar y en seguida ordenó a los hombres que iniciaran con las actividades para preparar los panes rituales. Mientras unos hombres llevaban los recipientes con pepita molida y los botes de masa que las mujeres desde muy temprano habían molido, otros amasaban con sal en unos calderos o pailas como son mejor conocidos en la comunidad, y otros limpiaban las palmas de huano y las hojas de *boob*. Por su parte, las mujeres, distanciadas del altar, cerca de su fogón, se encargaban de sacrificar a las gallinas y cocerlas, para posteriormente preparar el *k’ool* que serviría para la sopa ritual que se acompañaría con los panes.

De manera paralela a la preparación de éstos, el *jmeen* ubicado a las cercanías del altar reunió a un grupo de hombres y les indicó que iniciaran la preparación del *píib* en el que se cocerían los panes. Un grupo de hombres escarbó el *píib* para después colocarle los leños y piedras encima de éstos, y prenderle fuego para que las piedras se calentaran. Por otra parte, el otro grupo de hombres continuaba preparando dichos panes, algunos se dieron a la tarea de hacerlos, al mismo tiempo que le hacían unos agujeros que posteriormente rellenaban con papilla de pepita molida; otros los colocaban sobre las hojas de *boob* y luego los amarraban con las palmas de huano. Estos panes de maíz los hacían de 13, 9 y 7 capas, y cada una se hacía mediante una especie de tortilla de masa sin cocer separadas por una capa espolvoreada de pepita molida, cada una era marcada con una serie de agujeros en la capa superior, los cuales correspondían a la cantidad de capas del pan y una cruz en el medio de éstos.



Figura 6. Panes rituales. Foto: Rosely Pat Medina.

Respecto a lo anterior, para Thompson [1984] los números 13 y 9 están relacionados con las capas celestes y del mundo inferior, y el número 7 tiene que ver con la tierra. Por su parte Chevalier y Gheerbrant [1988] señalan que en el *Popol Vuh* al número 7 se le relaciona con las deidades del sol, la serpiente y el maíz, que forman parte del grupo de los dioses agrarios (citado por Bartolomé Bistoletti y Barabas Reina, 2013: p. 65). En tanto para Terán, Rasmussen y Cauich [1998] las trece capas representaban, en el pasado, a los trece cielos de los mayas donde radicaban los diferentes dioses celestiales, pero consideran que en la actualidad se le relaciona con Jesucristo y sus doce discípulos. A pesar de que en X-Yatil las consideraciones anteriores no están presentes entre sus habitantes, se puede apreciar su manifestación en la cantidad de jícaras en las que se ofrenda el *saka'*, así como la misma cantidad de panes rituales que se colocan en la mesa-altar al momento en que se hacen las ofrendas.

Transcurrieron casi dos horas desde el comienzo del trajín de hombres y mujeres, para este momento los leños del *píib* se habían consumido casi por completo y las piedras se habían tornado rojizas por la temperatura que habían alcanzado, lo cual indicaba que ya estaba listo para la cocción de los panes rituales. En sincronía con este momento se terminaron varias de las actividades, concluyó la preparación de 40 panes grandes llamados *xtúut waaj* y 15 medianos llamados *ch'iimo'ob*; por su parte las mujeres concluían con la preparación del *k'óol*, doña Aniceta separó las piezas de carne que se habían cocido en el caldo, después de ello diluyó la masa y la vació en una paila, en tanto que las mujeres que la ayudaban se turnaban para mover el contenido hasta que éste hirviera y que alcanzara la textura y color deseado.

Cerca del *píib* el *jmeen* pidió que alistarán el espacio<sup>47</sup> y le acercaran los panes para proceder a colocarlos para su cocción. Una vez estando ahí, con el *báalche'* en mano procedió a bendecir el horno y rogar porque los panes no se quemaran. El *jmeen* arrojó vino sagrado en dirección a los *bakabo'ob*, posteriormente procedió a colocarlos en el *píib*, el cual se cubrió con una serie de palmas de huano y tierra, las cuales evitaban que el calor de las piedras se escapara para que los panes se pudieran cocer adecuadamente. Después de aproximadamente dos horas, el *jmeen* dijo que ya era momento de sacarlos, se dirigió junto al horno y con la ayuda de algunos hombres comenzaron a retirar la capa de tierra y huano con las que lo cubrieron hasta que los panes quedaron expuestos, después el *jmeen* arrojó nuevamente el vino, esta vez para “apagar” el fuego del horno, asimismo pidió a los señores

---

<sup>47</sup> Retirar los trozos de leño sin consumir, así como el exceso de carbón, para que quedaran únicamente las piedras calientes sobre las que descansarían los panes en una especie de cama hecha con éstas y corteza del tronco de plátano, la cual evita su contacto directo y las protege del fuerte calor de las piedras.



del monte que siempre protejan esta actividad, mientras que su secretario sahumaba con incienso el espacio.



Figura 7. El *jmeen* apaga el fuego del horno con *báalche*'. Foto: Rosely Pat Medina.

Después de que se retiraron los panes rituales del *pīb* se procedió a transportarlos hasta el altar de la ceremonia. Ya en el lugar, se esperó a que se enfriaran, una vez fríos se seleccionaron los de tamaño mediano, se les comenzó a desmoronar y sacarles las migas. Terminada esta actividad, dos de los hombres acercaron la paila del *k'ool* que habían preparado las mujeres y vaciaron las migas de los panes para preparar la sopa ritual conocida como *chok'óob*, mezclaron ambos hasta que tomó una consistencia espesa.



Figura 8. Hombres preparando el *chok'óob*. Foto: Rosely Pat Medina.

Mientras se terminaba la sopa ritual, otro grupo de hombres se dieron a la tarea de acercar los contenedores de carne que se había separado especialmente para la ofrenda junto al altar. En este momento el *jmeen* comenzó a colocar sobre la mesa-altar los elementos necesarios para iniciar con la ofrenda principal. Primeramente y haciendo el mismo procedimiento de cuando inició el ritual, tomó 13 jícaras y las colocó sobre la mesa, organizadas en dos hileras de seis y una jícara grande en el centro. Después de ello depositó el *saka'* y el *báalche'* que preparó previamente de manera que éstos quedaran intercalados. Posteriormente, junto a las jícaras de la bebida sagrada colocó en sentido contrario a las manecillas del reloj trece panes grandes y encima de éstos *leeko'ob* o calabazos, en donde depositó la sopa y después las piezas de carne, las piezas sobrantes las colocó en un contenedor y las ubicó en medio de la mesa-altar. También colocó en las esquinas otros cuatro panes grandes, los cuales representan las cuatro mojoneras del mecate de la milpa, en otras palabras, se representa la milpa y sus cuatro puntos cardinales.



El altar se acompañó con dos imágenes de la Virgen de Guadalupe y dos pequeños crucifijos vestidos de blanco, así como unas flores de papel que don Gonzalo tenía guardadas en la pequeña casa donde se realizó el ritual. Cuando la ofrenda sagrada estaba dispuesta sobre el altar: *saka'*, *báalche'*, *chok'óob*, *xtúut waajo'ob* y los *leeko'ob* con las piezas de carne, el sacerdote maya permaneciendo de pie en el frente del altar, procedió a encender una vela y persignándose tres veces consecutivas con la cabeza inclinada, en señal de reverencia, comenzó a recitar un ciclo repetitivo de elementos orales como el presentado en líneas anteriores, pero llamando ahora a las deidades cargadoras del cielo desde sus respectivas esquinas para realizarles la entrega de dichos alimentos. Para ello recitó lo siguiente:

*Bin ka'aj horapajalten*

*Taata chak pawa'tun*

*Taata sak pawa'tun*

*Taata boox pawa'tun*

*Taata k'an pawa'tun*

*Taata ya'ax pawa'tun*

*Utia'al a k'amike'ex le salam uk'ul yéetel janala'.*

Ha llegado la hora

A la deidad cargadora del Este.

A la deidad cargadora del Norte.

A la deidad cargadora del Oeste.

A la deidad cargadora del Sur.

A la deidad cargadora del Centro.

Para que reciban esta santa bebida y comida.

De esta manera invocó nuevamente a las deidades sagradas y a los santos católicos para que esta vez en torno al *ka'anche'* recibieran no sólo los vinos sino también una succulenta comida preparada especialmente para honrarlos. Para esta ocasión se invocó además de los que se enlistaron en las páginas anteriores a:

*San Miguel*

*X Ki'ichpan Ko'olel x Méek' t'aan*

*X Ki'ichpan Ko'olel Biil x K'anle' óox*

Santo San Miguel

Santa Virgen x *Méek' t'aan*

Santa Virgen x *K'anle' óox*



Figura 9. El *jmeen* realiza la ofrenda. Foto: Rosely Pat Medina.

Al realizar la entrega de las ofrendas agradeció a los *yuumtsilo'ob* que les hayan permitido a los *aj kuucho'ob* (don Gonzalo y Juventino) obtener una abundante cosecha, asimismo hizo un *k'aat óolal*, les pidió el favor que protejan sus milpas y futuras cosechas; en este punto el *jmeen* bendijo las milpas arrojando el *báalche'* y *saka'* en el kilo de tierra y los tres cabos de madera que habían traído de ellas. De igual manera, ambas familias de los organizadores fueron encomendadas para que no caigan en una “santa enfermedad” o “santo castigo”. Habiendo entregado la ofrenda y pedido por el bienestar de las familias y sus milpas se dejó un espacio de aproximadamente una hora para que las deidades disfrutaran del banquete.

Transcurrido el breve receso, el *jmeen* procedió a dar fin al ritual, empezó a retirar las ofrendas del altar, esta vez haciéndolo en sentido a las manecillas del reloj. Hacerlo de esa forma liberaba y señalaba a las deidades que había convocado al *waajil kool* el camino por el que debían regresar a sus respectivos lugares desde donde vinieron a recibir su ofrenda.

De esta manera daba nueve vueltas alrededor de la mesa y recitaba lo siguiente:

<i>Ka yanchaj u horail xan</i>	Ha llegado la hora
<i>In Jaajal Yuum,</i>	Mi Dios Padre
<i>In Jaajal Ko'olel xan</i>	Mi Santa Virgen Madre
<i>Ku sinko'ob bin junp'éel Santo Vara</i>	En que se atravesase una Santa vara
<i>Tu jun tu'uk'il,</i>	En la primera esquina,
<i>Tu ka' tu'uk'il,</i>	En la segunda esquina,
<i>Tu óox tu'uk'il</i>	En la tercera esquina,
<i>Tu kan tu'uk'il,</i>	En la cuarta esquina,
<i>Junp'éel Santo Era</i>	De una Santa Era
<i>Leti' bin ka'aj horapajalten</i>	Fue cuando llegó la hora
<i>In jaajal ko'olel xan</i>	Mi Santa Virgen Madre
<i>U ts'o'okbesiko'ob junp'éel Santo Primicia xan</i>	Están finalizando una Santa primicia
<i>Tu no'oj u k'abe'ex</i>	En nombre de ustedes
<i>Yéetel bin u Cháakilo'ob,</i>	Con los Señores del monte,
<i>Yéetel bin u Báalamilo'ob,</i>	Con los Señores Jaguares
<i>Yéetel bin u K'uj Aj kanulil le X ki'ichpan Santo Gracia</i>	Con los Señores cuidadores de la Santa Gracia
<i>Ti' bin a k'amantáantike'ex le salam uk'ulo'oba'</i>	Para que ustedes bendigan esta sagrada bebida
<i>Ti' bin a k'amantáantike'ex le salam janala'.</i>	Para que ustedes bendigan esta sagrada comida
<i>Tu no'oj u k'aaba' Dios, yuumbil Dios, mejenbil Dios,</i>	En el nombre de Dios Padre, Dios Hijo, Dios
<i>Espíritu Santo, Amén.</i>	Espíritu Santo, Amén.

Con lo anterior, el especialista ritual les indicaba a las deidades que la ceremonia había concluido y que ya era momento de que retornaran, él les iba señalando por medio de las manos cuando cumplía sus nueve vueltas al altar y les agradecía por haber hecho acto de presencia y por haber aceptado los alimentos que se les ofreció<sup>48</sup>. Una vez regresadas a dichas deidades después de que consumieran la esencia de la ofrenda, era momento para que el hombre pudiese disfrutar de ellas también; así que el *jmeen* invitó a todos los presentes a que se acercaran al altar para hacer el *máatan*<sup>49</sup> de los alimentos ya bendecidos. Después de que

<sup>48</sup> Se consideró que fueron bien recibidas debido a que no hubo ningún incidente durante el ritual, velas que se apagaran o que se quemaran los panes.

<sup>49</sup> El *maatán* es un convite de comida que se hace en el interior de la iglesia, su formalidad es tal, que su preparación requiere la organización de una familia entera. Los alimentos se preparan con carne de puerco,

todos los invitados se retiraron del *pase*<sup>50</sup> de don Gonzalo, solamente quedaba el *jmeen* y su ayudante, por lo que como actividad última que realizaron fue arrojar lo que quedaba del *báalche* alrededor del altar y espacio del ritual como medida preventiva a los malos aires que descendieron con las deidades.

#### 4.2 RITUAL DEL SUBCICLO CÍVICO-RELIGIOSO

En el capítulo anterior describí las características principales de este subciclo y sus rituales, así como el calendario que marca las principales celebraciones de este tipo en X-Yatil. En su mayoría los rituales de este subciclo están dirigidos a santos católicos y sus fieles difuntos, de acuerdo con ello se distinguen aquellos que se realizan al interior de la iglesia maya y los que toman lugar en los adoratorios familiares. El que describo a continuación corresponde a un *janal pixan*<sup>51</sup> o comida de las ánimas llevado a cabo en el adoratorio de la familia Chuc Chí, el cual tiene como objetivo principal rendir tributo a la memoria de sus difuntos; recordarlos y alimentarlos de la mejor manera, consintiéndolos con lo que más les gustaba en vida. Aunque esta celebración busca conmemorar a los fieles difuntos de las familias, también busca mantener el equilibrio entre vivos y muertos pues “si no están satisfechas, las almas de los muertos pueden mostrar su descontento a través de manifestaciones oníricas y llegan incluso a castigar a sus parientes vivos, mandándoles enfermedades para exigir rituales de compensación” (Ruz, 2002 y 2003; citado por Le Guen, 2008: p. 88).

---

gallina o pavo, dependiendo de la ocasión. Se bendice esta comida en la Gloria (“altar”) de la iglesia y se reparte entre los asistentes para ser consumido, una parte se da en el interior de la iglesia y la otra en las viviendas. Su motivo principal suele ser la petición de buenas cosechas en un año, la veneración de algún santo o del *Noj santísimo* (Núñez Núñez, 2012: p. 427).

<sup>50</sup> Casa construida de materiales rústicos en las cercanías de los terrenos de siembra, la cual sirve para resguardarse de las lluvias y del sol.

<sup>51</sup> Describo el *janal pixan* como un ritual del subciclo cívico-religioso en respuesta al especialista ritual que dirigió su celebración, el cual era un miembro de la iglesia maya. Sin embargo, también puede considerarse como parte del subciclo agrícola por tratarse de una práctica de herencia prehispánica o como un ritual híbrido que involucra prácticas relativas al día de muertos católico y el *janal pixan*.

#### 4.2.1 PREPARATIVOS PREVIOS AL *JANAL PIXAN*

Aunque las fechas de este ritual se han asociado al del día de muertos católico, en las distintas comunidades de la zona centro de Quintana Roo se acostumbra celebrar este ritual cualquier día del mes de noviembre. En esta ocasión el *janal pixan* no se celebró siguiendo el calendario católico, pero sus preparativos iniciaron meses atrás cuando las mujeres en anticipación a la celebración comenzaron a bordar el mantel y las servilletas que se utilizarán durante esos días, de igual manera se cría el puerco o gallinas para la preparación de las ofrendas. También se invitan a familiares y amigos para ser partícipes y apoyen con las diversas actividades que involucra la realización de esta ceremonia de convivencia entre vivos y muertos.

Los preparativos para el *janal pixan* se vuelven evidentes los días previos a su realización cuando los practicantes se preparan para recibir a sus difuntos. Siendo así que desde una semana antes, las familias se dan a la tarea de limpiar detrás de las albarradas, los terrenos e interiores de las casas. Asimismo dos o tres días antes, las mujeres procuran tener toda la ropa limpia, lavar y ordenar los utensilios de cocina: jícara, platos, vasos, ollas, sartenes, entre otros, puesto que se cree que si no se hace las almas que los visitan se encargan de ello, lo cual sería una descortesía por parte de la familia. Finalmente, el día previo al ritual los miembros de las familias Chuc Chí y Chuc Tamay realizaron los preparativos finales para el *janal pixan*, siendo así que la tarde del 30 de octubre, se puso a cocer maíz para el nixtamal, se preparó el *píib* en el que se cocinaría la cochinita, se decoró la mesa que fungiría como altar con un mantel bordado a mano y abundantes flores, ya casi llegada la media noche se colocó una paila con agua en un fogón improvisado en el patio de la casa para que unas horas más tarde cuando se sacrificara el puerco se contara con agua hirviendo para limpiarlo.

#### 4.2.2 REALIZACIÓN DEL RITUAL

Las actividades iniciaron en la madrugada con el sacrificio del puerco, su limpieza y selección de piezas para las comidas que se ofrendarían más tarde. Sin embargo, estas actividades se suspendieron momentáneamente al alba, pues en ese momento se llevó a cabo una primera ofrenda; para ello se adornó la mesa-altar con velas de colores y se colocaron una variedad de alimentos y bebidas a manera de desayuno, se colocó agua, dulce de calabaza, naranjas dulces, mandarinas, plátanos, pan dulce, galletas, siete jícaras de café con galleta y siete platillos de comida. Esta primera ofrenda estuvo dirigida a las almas de los niños y jóvenes fallecidos, su realización fue breve pues después de colocar la ofrenda en el altar, don Mariano –el jefe de familia– se puso frente al altar y seguidamente se arrodilló, se persignó y recitó en una ocasión las oraciones del Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, la Salve Regina, el Yo Pecedor y el Acto de Contrición siguiendo el rosario católico. Después realizó su *k'uub* de la ofrenda y durante ello pidió a las almas de los niños fallecidos a que se acercaran al altar y disfrutaran del convite, asimismo les pidió que no hicieran travesuras a las personas presentes en el lugar.

Concluida esta ofrenda matutina, las actividades para la ofrenda principal continuaron su curso. Sacrificado el puerco, se limpiaron y separaron las distintas partes que servirían para preparar cada uno de los alimentos: el chicharrón<sup>52</sup>, caldo de hígado, cochinita pibil y el chimole. Su transformación en todas estas presentaciones se dio al cabo de siete horas de trabajo, durante las cuales las mujeres entraban y salían de la cocina transportando las piezas del puerco para las distintas comidas, en tanto que en el patio trasero se podía ver a los hombres que terminaban de preparar la piel del puerco para la chicharra.

---

<sup>52</sup> También conocido como chicharra. Se trata de varias piezas del puerco –piel, carne, entre otras– fritas en su manteca.

Después de sazonar los distintos alimentos, se preparó un fogón adicional para empezar con la cocción de los alimentos, en un fogón se colocó el caldo de hígado y en otro el chimole, por su parte la cochinita se llevó hasta el lugar donde estaba el *píib* que se había preparado previamente y que se había encendido unas horas atrás. Poco a poco los olores inundaron el ambiente, el aroma del chimole y la cochinita cobijaban el espacio en el que se disfrutaba de la chicharra que se preparaba. Al cabo de unas horas, las comidas estaban listas, por lo que se procedió a sacarlas del fuego y del *píib*. Cuando se desocuparon los fogones, las mujeres se dispusieron a preparar las tortillas con que se acompañarían dichos platillos.

Una vez listos todos los alimentos para la ofrenda, se iniciaron los preparativos del altar para ofrecerlos a las almas de los fieles difuntos; se pusieron 13 platos de comida – cuatro de cochinita, cuatro de chimole, tres de caldo de hígado y dos de chicharra–, los cuales se acompañaron de tortillas, agua, refresco y frutas. Después se encendieron siete velas en el altar y se sahumó el recinto, y con ello se dio inicio a la ofrenda principal. En esta ocasión, las viandas consistieron en comidas pesadas, algunas picantes, pues eran para las almas de los adultos. Concluido lo anterior, don Mariano –el oficiante– pidió a todos los presentes arrodillarse, cuando ya todos se encontraban en esa posición, él se persignó tres veces consecutivas –acto que repitieron los presentes– y se dispuso a recitar lo siguiente:

Ave María purísima, Ave María purísima, gloria a Jesús, gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu santo, Amén.

Por la señal de la Santa Cruz de nuestros enemigos líbranos Señor, Dios nuestro. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén.

Señor mío Jesucristo, Dios y hombre verdadero, creador y redentor mío, por ser vos quien soy y porque os amo sobre todas las cosas, a mí me pesa, pesa tu misericordia y tu voluntad me permita nunca jamás, jamás pecar, Amén.

Gloria al padre. Gloria al hijo. Gloria al Espíritu Santo ¡Amén!

Gloria al padre. Gloria al hijo. Gloria al Espíritu Santo ¡Amén!

Padre Nuestro

Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre venga a nosotros tu reino hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo, el pan nuestro de cada día danos hoy, perdona nuestros pecados así como nosotros perdonamos a nuestros deudores y no nos dejes caer en tentación, líbranos del mal, ¡Amén!

Gloria al padre. Gloria al hijo. Gloria al Espíritu Santo ¡Amén!

Dios, te salve María, llena eres de gracia, el Señor esté contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús ¡Amén!

Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros los pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte ¡Amén!

Gloria al padre. Gloria al hijo. Gloria al Espíritu Santo ¡Amén!

Los elementos orales que recitaba seguían el orden de un rosario católico, pues durante el ritual el oficiante sostenía uno para llevar la cuenta del número de oraciones que llevaba (figura 10), de tal manera que al concluir el décimo Ave María, se puso de pie y continuó con la recitación del Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, la Salve Regina, el Yo Pecador y el Acto de Contrición hasta concluir el rosario; a lo largo de esto el oficiante se persignaba en recurrentes ocasiones. En este punto, el ambiente en el recinto había cambiado, la atención de los presentes al ritual se había disipado, las pláticas entre conocidos afloraron y los juegos entre niños motivaban gran número de regaños, de tal manera que la gente había quedado a la espera de que el rezador finalizara con su labor e hiciera la entrega de la ofrenda a las almas de los difuntos y diera inicio con el *máatan*.





Figura 10. Don Mariano sostiene su rosario mientras oficia el ritual. Foto: Rosely Pat Medina.

Aunque en el ritual se aprecia el proceso de una liturgia católica, no corresponde precisamente a ella, pues como en el ritual agrícola, el oficiante se propone invocar a distintos seres sobrenaturales específicos, entre ellos los *pixano'ob* o espíritus de los difuntos, para entregarles la ofrenda que se les ha preparado, lo que remite a la necesidad de ofrendar para mantener contentos a dichos seres y de esa manera no ser acreedores de males o castigos. Si bien la mayor parte del ritual se dirigió siguiendo la recitación del rosario católico, éste se complementó con cantos en latín y elementos orales en maya. De esta manera el rosario se llevó a cabo en compañía de los siguientes cantos y recitaciones en lengua maya:

### Canto “Salve”

Salve Reina Madre de misericordia mi deduce du espelebre nuestra salve a digna mamá de las madres espelebre. A ti suspiramos cemente cemente o de more, more valle pecado de nuestro de nuestra misericordia comosca muerte y de sus benedignos nuestras nobis nobis de nuestras almas de sustendo o clemente o vía o Dulce Virgen María a lo por nobis, nobis Santo dugenitrix Santo vos Males cristeé: oremo omnipotente sipiterno Madres dues gloria Etanima que bido culente Santo coperante y perperante culente Santo vos males a la muerte sipiterno tuologo Santo vos pero criste domines nuestro Amén, Amén (Se repite tres veces).

#### *K Yuum*

*K Yuum yanech ti' ka'an  
kili'ichkúunsa'ak a k'aaba'  
ka wa'alik o'olal  
utskin ba'al ta wo'olal ti' lu'um  
bey te'e ti' ka'ane'  
ts'áa sáansamal k'iin waaj to'on  
je'elelae' sa'atsej si'ipil  
bey ka sa'atsij a si'ipilo'n to'one'  
mix a wilik liubul ti' túun taabal  
ti' lu'um, je' bak' luk'eso'on ich loobil.  
Amén, Jesús.*

#### *Ki'i ki' óolen*

*ki'i ki' óolen kili'ich María  
ch'ujkech ti' gracia  
yuumbil yaan ta wiknal  
páybe'en a ki' t'anbil  
a jáaulil ti' Jesús  
páybe'en a ki' t'anbil  
ichil ch'uplal sijil  
kili'ich María aj Dios  
payalchi'inen tak ó'olal  
jo'onaj k'eban  
je'ele' ti' u k'iinil síjik k'iine'.  
Amén, Jesús.*

#### *K'uub*

*Ja'alibe' in Ki'ichkelem Yuum táan k ts'o'okbesik  
jup'éeel santo Rosario yéetel uts, yéetel junp'éeel  
yaakunaj, kin k'áatik ta táan Ki'ichkelem Jaajal Yuum  
jup'éeel ki'ichkelem santo bendición. Kin k'ubik ti'  
teech junp'éeel santo Rosario yéetel junp'éeel santo  
gracia, ku táambesa'al u yibil junp'éeel santo gracia,  
ku láat'ak'a'ata'al...ku ba'albesa'al tu xuul junp'éeel a  
santo mesa. Kin k'ubik teech junp'éeel santo  
ofrecimiento 55 santo padre nuestro yaan ti' junp'éeel  
Rosario yéetel 55 junp'éeelal salve, u peets' junp'éeel  
santo responso.  
Kin k'ubik ti' Ki'ichkelel Jaajal Yuum junp'éeel santo  
rezar in túuliskúunsmaj tu no'oj a táan in Ki'ichkelel,  
in Xki'ichpan maama, kulik tu ki'ichkelel santo  
Gloria yéetel bin kuxu ángeleso'ob, confesores,*

#### Padre Nuestro

Padre nuestro que estás en el cielo,  
santificado sea tu nombre,  
venga a nosotros tu reino,  
hágase tu voluntad en la tierra,  
como en el cielo.  
danos hoy nuestro pan de cada día,  
perdona nuestras ofensas,  
como también nosotros perdonamos a los que nos  
ofenden,  
no nos dejes caer en tentación,  
y líbranos del mal.  
Amén.

#### Ave María

Dios te salve María,  
llena eres de gracia  
el Señor es contigo;  
bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el  
fruto de tu vientre, Jesús.  
Santa María, Madre de Dios,  
ruega por nosotros, pecadores,  
ahora y en la ahora de nuestra muerte.  
Amén

#### Ofrecimiento

Dios Padre, finalizamos adecuadamente un Santo Rosario y con afecto, te ruego Dios Padre una santa bendición. Te ofrezco un santo Rosario y una santa gracia, en tu mesa hemos presentado una santa gracia, asimismo hemos llamado a los santos y espíritus en esta tu santa mesa. Te entrego un santo ofrecimiento, 55 santo Padre Nuestros y 55 Salve Marías en un sólo responso.  
Entrego un santo rosario a Dios Todopoderoso, a mi santa madre, sentada en la santa Gloria acompañada de ángeles, confesores, vírgenes, mártires, santas almas, apóstoles milagrosos, donde estando presentes finaliza adecuadamente y con afecto. Ruego que bendigan esta tierra, porque estamos finalizando con gran afecto esta celebración, por ello ruego a Dios Todopoderoso, a

*vírgeneso'ob, mártireso'ob, u nuuktakilo'ob santo pixan, apostólicos milagroso'ob, tu'ux ku ts'o'okpajal yéetel junp'éeel uts, junp'éeel yaakunaj, kin k'áat óoltik ka pule'ex a ki'ichkelem santo bendición wey yóok'ol kaab, tumeen táan k ts'o'oksik yéetel junp'éeel yaakunaj le k'iinbesaja', kin k'áatik ti' Ki'ichkelem Jaajal Yuum, Ki'ichkelem Taata Jesucristo junp'éeel permiso utia'al ka béeyak u taal le santo pixano'ob te'e santo fiesta finados, ka u pulo'ob junp'éeel santo bendición, u pulo'ob junp'éeel santo ki'imak óolal, junp'éeel santo toj óolalil xan, leti' kin k'áat óoltik kuxu pixano'ob...ma' k luubulo'on ti' junp'éeel santo k'oja'anil, ma' k luubulo'on xan ti' junp'éeel santo yaayaj óolil...ka p'áatak ki'imak k óolo'on...ka pul to'on junp'éeel santo bendición...  
Tu k'aaba' Dios, yuumbil Dios, mejenbil Dios, espíritu santo, Amén.*

Jesucristo, un permiso para que permita a las santas almas acudir a esta su fiesta, que también haya un santo perdón, así ha llegado la hora, también les ruego una santa bendición, una santa alegría, un santo bienestar y salud, es lo que les ruego a ustedes santas almas...no caer en una santa enfermedad, no caer en una santa tristeza... que tengamos alegría, regálanos una santa bendición...

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén.

En esta última parte del ritual, don Mariano pide a Jesucristo que le permita a los espíritus acudir al altar para que puedan disfrutar de la fiesta que se les ha preparado, también llama a los ángeles, los confesores, las vírgenes, los mártires y apóstoles milagrosos para que se acerquen al altar; asimismo les pide por la salud y bienestar de la familia. Una vez finalizado el *k'uub*, don Mariano da por concluida la ceremonia, para ello se puso de pie frente al altar y se persignó dirigiéndose a sus costados y al centro de manera que formaba una cruz. Enseguida se retiró del altar y su esposa se acerca, después de persignarse tres veces apaga cada una de las velas encendidas, y baja las ofrendas para distribuirlas entre la concurrencia como parte del *máatan*.

Aunque las actividades de este día habían concluido, el *janal pixan* debía aún cerrar la puerta abierta en un inicio y que permitió a las almas de los difuntos visiten nuestro mundo, y para despedirlas, se realiza el *biix* u octavario que se lleva a cabo ocho días después. Se prepara un platillo especial llamado *píibil waaj*, que consta de un tamal de masa de maíz con carne de puerco o gallina guisada con achiote y que antes de cocerlo en un horno bajo la tierra se envuelve con hojas de plátano. Se lleva a cabo de esta manera para que el alimento se conserve por mucho tiempo; además se piensa que las almas, una vez que se van de la

tierra, en su mundo se alimentarán con estos presentes alimenticios, hasta el próximo *janal pixan*.

#### 4.3 CONVERGENCIA RITUAL

Las descripciones del sistema ritual maya plantean que se encuentra integrado por contextos rituales independientes, en los cuales se llevan a cabo actividades rituales paralelas de manera tal que descartan la posibilidad de que estén vinculados; por lo anterior aunque su convergencia ha sido documentada desde décadas atrás esta ha sido ignorada. Sin embargo, considero que las particularidades de cada subciclo no significan que se encuentren desligados, aunque los recursos que se emplean para su realización sean distintos, éstos cumplen la misma función pues todos los subciclos se fundamentan en una sola cosmovisión.

La ceremonia que describo a continuación es un ejemplo de la convergencia entre rituales de distintos subciclos, la cual se fortalece cada vez más a la par del proceso de transformación continua que experimenta la sociedad maya y sus prácticas culturales. Se trata de un *ch'a'a cháak*, el cual es similar al primer ritual descrito pues durante su realización se prepara la misma ofrenda y se ejecuta el mismo proceso, únicamente que en esta ocasión la ceremonia se lleva a cabo durante el periodo de siembra de los cultivos con la finalidad de pedir lluvias abundantes para obtener buenas cosechas. Por lo general, se lleva a cabo dentro de la milpa; sin embargo, en esta ocasión se efectuó en la iglesia como parte del festejo de San Isidro Labrador, considerado como el santo benefactor de sus huertos y cultivos. En este sentido, el ritual representa una muestra de cómo estos subciclos se encuentran interrelacionados como parte de un ciclo ritual mayor, traspasando los límites establecidos que suponen su paralelismo; siendo así que el *payalchi'* se desarrolla como un proceso ritual común de ambos y no sólo como parte de algunos rituales específicos.

#### 4.3.1 PREPARATIVOS PREVIOS AL *CH'A'A CHÁAK*

Debido a que en esta ocasión el ritual se celebraría en la iglesia maya, su realización se organizó de manera colectiva entre todos los dignatarios adscritos a ella, y no como uno individual. De esta manera, una semana antes de su realización el encargado de la iglesia informa a todos los dignatarios que se celebraría el *ch'a'a cháak* con el objetivo de pedir lluvias abundantes que beneficien el crecimiento de sus cultivos, integrándolo al festejo de San Isidro Labrador. Para lo cual el sacerdote maya y juez tradicional de la comunidad, que también funge como encargado y representante de la iglesia maya, pide a manera de colaboración llevar gallinas, condimentos como ajo, cebolla, pimienta, pepita molida, chiles habaneros y masa, de igual manera llevar leña, palmas de huano y hojas de *boob* para la preparación de los panes y sopa ritual característica del *ch'a'a cháak*. Cada dignatario se acerca para tomar nota de los ingredientes con los que contribuiría ese día.

#### 4.3.2 REALIZACIÓN DEL RITUAL

El día de la celebración, las actividades comienzan desde muy temprano cuando don Juan, el encargado de la iglesia, se apersona para abrirla y realizar la limpieza del recinto. Primero se dirige al fondo del recinto, al área conocida como “Gloria” en la que se encuentran las figuras de los santos benefactores de la comunidad y la mesa-altar, después de ello se arrodilla, se persigna tres veces y permanece así durante unos cinco minutos, transcurrido ese tiempo se persigna tres veces más y se incorpora nuevamente para proceder con la limpieza del lugar. Por su parte, los dignatarios comienzan a llegar al recinto alrededor de las 7:00 am con sus respectivas contribuciones para la ofrenda del ritual. Una vez que se encontraban todos, se procedió a revisar los insumos que se habían logrado reunir: masa, gallinas y especias, entre otros. A medida que se hacía el inventario de lo reunido, se iban formando grupos de ingredientes según fuera para lo que se emplearían.

Concluida esta acción, se procedió a iniciar con el ritual. Se preparó la primera ofrenda, la cual consistía en la bebida sagrada del *saka'* para invitar a beber a santos y deidades prehispánicas, para ello la bebida se depositó en 13 jícaras medianas, y en una mucho más grande el *báalche'*. En esta ocasión las bebidas se colocaron en la mesa altar de los santos católicos junto con 13 velas blancas para su ofrecimiento<sup>53</sup>. Para este momento don Epifanio<sup>54</sup>, *jmeen* de 107 años de edad, se encontraba llegando a la iglesia para dar inicio con el ritual. Se dirigió al altar donde a su llegada se sahumó el lugar con incienso, y en conjunto con el encargado de la iglesia realizaron el *k'uub* de esta primera ofrenda.

Para dar inicio con ello, el *jmeen* y el sacerdote maya se pusieron de rodillas frente al altar, se persignaron y recitaron en maya el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, la Salve Regina, el Yo Pecador y el Acto de Contrición<sup>55</sup> respectivamente, como parte de la conmemoración a los santos católicos con los que se realizó el *ch'a'a cháak*. Estas se entretejieron con otros elementos orales en maya para invocar a deidades relacionadas con dicho ritual, siendo así que durante la entrega de la ofrenda se invocaron tanto a santos como a deidades:

---

<sup>53</sup> En años anteriores se ha realizado *ch'a'a cháak* en la iglesia maya; sin embargo, en dichas ocasiones se improvisaron altares rudimentarios –como los que se suelen armar en las milpas– para la colocación de las ofrendas para las deidades prehispánicas. Este altar se ubica fuera del área de la Gloria en la que se encuentran los santos benefactores de la iglesia maya y su respectiva mesa-altar, de manera similar a lo descrito por Villa Rojas en Tusik.

<sup>54</sup> *Jmeen* adscrito a la iglesia maya.

<sup>55</sup> Ver Capítulo II para consultar su transcripción.

#### Santos Católicos

San Pedro, San Pablo, San Marcos, San José, San Juan Bautista, San Antonio de Padua, San Román, San Isidro Labrador, Santo Cristo, San Miguel, San Arcángel, Juan de la Cruz, Nuestra Señora del Carmen, Virgen de Fátima, Virgen Milagrosa, Santa Isabel, Virgen de Guadalupe, Virgen María Magdalena, Virgen de la Candelaria, Virgen Concepción.

#### Deidades Mayas

Dios *Yuumbil*: Dios padre, Dios *mejenbil*: Dios Hijo, Dios espíritu santo: Espíritu santo Jesucristo, *K Yuum Taata* tres cruces: Señor santísimo tres cruces, *Yuum cháako'ob*: señores de la lluvia, *Yuum iik'o'ob*: señores del viento, *Yuum k'áaxo'ob*: señores del monte, *Ki'ichkelem Jaajal Yuum*: Dios Todopoderoso, *Ah kanulo'ob*: señores cuidadores, *Aruxo'ob*: señores cuidadores de las milpas.

Después de entregar la ofrenda a los santos y deidades, se dejó que éstos disfrutaran de ella durante un tiempo. Transcurridos unos minutos el *jmeen* y el sacerdote maya se persignaron tres veces y se pusieron de pie, posteriormente dieron la instrucción de proceder con las actividades para la ofrenda principal; don Juan avisó a las esposas de los dignatarios que comenzaran con las actividades para preparar el *k'óol* para la sopa ritual. Por su parte, don Epifanio instruyó a los dignatarios que procedieran con los panes rituales. De esta manera, las mujeres se organizaron en grupos y se dividieron las distintas tareas que involucraba la preparación de la ofrenda, mientras unas limpiaban la carne de gallinas, otras cortaban los tomates y cebollas, y otras más molían los respectivos condimentos. De manera similar a cuando se realiza el *ch'a'a cháak* en la milpa, las actividades de las mujeres se desarrollaron en un espacio alejado del altar, de tal manera que se establecieron en una palapa aledaña a la iglesia, pues algunas de las deidades a las que se invocaría podrían estar acompañadas de malos aires que las pueden afectar.

Por su parte, en el interior del recinto los hombres dan inicio con la preparación de los panes rituales, para ello colocaron hojas de palma de huano sobre el piso y encima los contenedores de masa. Después, el encargado de la iglesia fue tomando una porción de masa de los cubos de plástico, y en el resto imprimió una cruz con sus dedos. La masa se dividió en tres porciones, una destinada para hacer el *k'óol*, otra para las *oxdias* (hostias) y para los

panes rituales. Una vez hecha esta distribución, la masa correspondiente a los panes rituales se vació en una paila, y se amasó con agua y sal. Finalizando esta actividad, todos los hombres, tanto dignatarios como voluntarios, se acercaron para ayudar con la preparación de los panes; mientras unos los elaboraban, otros los envolvían en hojas de *boob* y los amarraban en las hojas de palma de huano para protegerlos del calor del *píib*. Mientras se preparaban dichos panes el *jmeen* tomó una porción de la masa y con ella elaboró siete hostias endulzadas con miel, las cuales se envolvieron con *boob* y huano.

En la palapa adjunta a la iglesia, las mujeres continuaban con la preparación del caldo de gallinas y el *k'ool*, en vista de que los hombres avanzaban rápido con su labor, saturaron los fogones con leños para acelerar la cocción de la carne de las gallinas y no atrasarse. Al cabo de una hora retiraron la carne de las pailas y la colocaron en recipientes de plástico; una vez que en ellas sólo quedó el caldo con la esencia de las especias, se agregó pasta de achiote y la masa destinada para el *k'ool*, posteriormente las mezclaron durante casi una hora y media intercambiando turnos hasta que estuviera lista. En tanto que las actividades de la palapa y la iglesia se desarrollaban, un grupo de dignatarios –los adultos jóvenes– fue designado para preparar el *píib* en el que se cocerían los panes. Éste se preparó a unas tres cuerdas de la iglesia en la periferia de la comunidad (figura 11), cerca de las milpas, hasta donde se trasladarían los panes rituales para su cocción. Una vez listos se llevaron al lugar del *píib* donde el sacerdote maya los roció con *saka'* para pedir que estos no se quemaran (figura 12).





Figura 11. Ubicación del p'ib. Elaboró: Rosely Pat Medina.



Figura 12. Colocación de los panes rituales en el p'ib. Foto: Rosely Pat Medina.

Después de ello se procedió a cubrir el *píib*; transcurridos unos 90 minutos, los hombres regresaron a dicho lugar para desenterrarlo, todos ellos se mantuvieron a la espera de la llegada del sacerdote maya para que les autorizara quitar la tierra y los huanos con los que se cubrió; una vez descubiertos los panes, el sacerdote maya roció el interior del *píib* con *saka'* para apagarlo y dar la instrucción de que los sacaran y acomodaran en triciclos<sup>56</sup> para transportarlos de vuelta hasta la iglesia y hacer, la ofrenda principal. Cuando llegaron con los panes, las mujeres estaban finalizando la preparación del *k'ool*, los hombres colocaron los panes sobre *huanos* y sacos de harina, y esperaron a que se enfriaran. Posteriormente, les retiraron las hojas con las que los habían envuelto y procedieron a desmoronarlos y colocar las migas en la paila del *k'ool* y con la ayuda de un *júuyub*<sup>57</sup> se mezclaron ambos –el *k'ool* y las migas del pan- hasta lograr la consistencia deseada para la sopa ritual o *chok'óob*. Terminada lo anterior se procedió a acercar la ofrenda y preparar la mesa-altar de la Gloria, se llevaron algunos panes rituales, la sopa, *saka'* y *báalche'*. El *jmeen* y el sacerdote maya colocaron 13 *leeko'ob* o calabazos con sopa y piezas de pollo, las cuales acompañaron con 13 jícaras de *saka'* y *báalche'*, así como con 13 velas blancas –a las cuales se sumaron las que los dignatarios colocaron según su voluntad– (figura 13).

---

<sup>56</sup> Vehículo de tres ruedas impulsado por la fuerza humana.

<sup>57</sup> Vara de madera de diferentes medidas, utilizada principalmente para mezclar y evitar que los alimentos se peguen mientras se cocinan.



Figura 13. El *jmeen* después de colocar las ofrendas en la mesa-altar. Foto: Rosely Pat Medina.

Cabe mencionar que cuando se lleva a cabo un *ch'a'a cháak* en la iglesia maya se suele armar un altar rudimentario, el cual es ubicado fuera de la Gloria donde se encuentran los santos benefactores de la comunidad (figura 14); sin embargo, en esta ocasión no se realizó, el *jmeen* dio la instrucción de utilizar la mesa-altar de la Gloria<sup>58</sup>. De acuerdo con el *jmeen*, aunque no se haya hecho el altar y el que la ceremonia no haya sido oficiada en la milpa la intención fue la misma, solicitar abundantes lluvias para beneficio de las milpas, y sobre la ayuda que le brindó el sacerdote maya de la iglesia para officiar el ritual, comentó que ellos cuentan con el adiestramiento necesario y saben a quiénes invocar en este tipo de ceremonias para presentarles su ofrenda y hacerles peticiones.

---

<sup>58</sup> Esta tarea suele ser hecha por el *jmeen* que dirige el ritual; sin embargo, la edad (107 años) y estado de salud del *jmeen* le impidieron realizarlo, por ello dio la instrucción de que las ofrendas se colocaran en la mesa-altar de la Gloria de la iglesia maya.



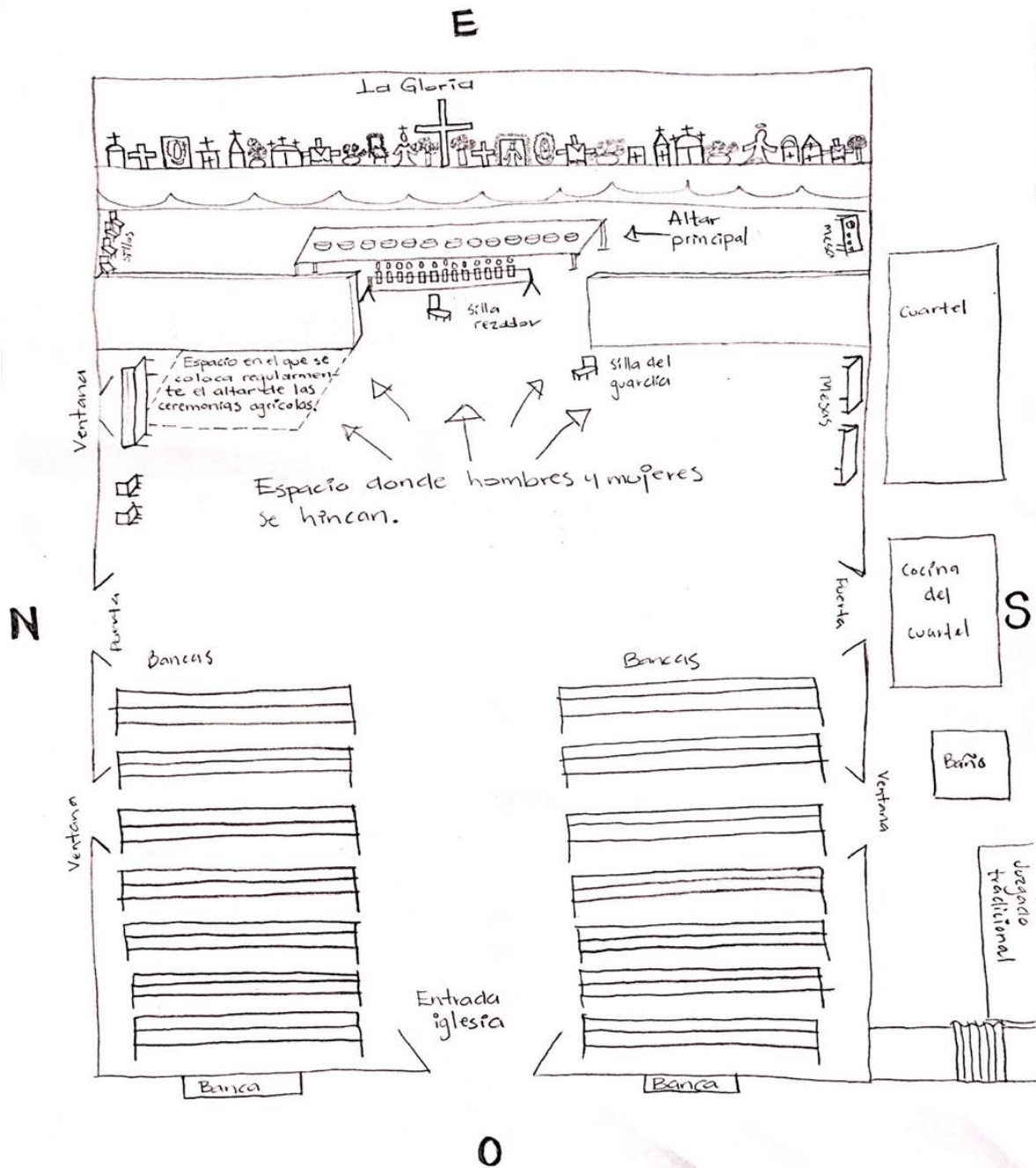


Figura 14. Interior de la iglesia maya de X-Yatil. Elaboró: Rosely Pat Medina.

Concluida la preparación del altar, se procedió a entregar la ofrenda. El *jmeen* ya cansado se ubicó a un costado del altar y permaneció sentado supervisando la labor del sacerdote maya. Debido a lo anterior, la ofrenda quedó a cargo de este último, quien se arrodilló y se persignó tres veces, para posteriormente a través de unas campanadas indicarles a los

presentes su inicio. En respuesta a la señal dada por el sacerdote, todos se aproximaron a él, para acompañarlo en la recitación de las oraciones del rosario católico -el Padre Nuestro, el Credo y el Ave María-, después de ello se recitaron 55 Padres Nuestros y 55 Salve Marías. Al finalizar el último Ave María, intervino el *jmeen* para hacer el *k'uub* de la ofrenda, para lo cual recitó los siguientes elementos orales en maya<sup>59</sup>:

- *K Yuum*
- *Ki'i' ki' óolnen*
- *Oka'an t'ín wóol Dios Yuumbil*
- *Te'esikum Tech*
- *Teen kana si'ipil*
- *Yuumile Jesucristo*

Para finalizar su intervención el *jmeen* acompañó los elementos anteriores con lo siguiente:

<i>K'uub</i>	Ofrecimiento
<p><i>Ja'alibe' in Ki'ichkelem Yuum, bejlae' táan in k'ubik ti' teech junp'éeel santo misa...k'ame'ex junp'éeel santo oración...San Pedro, San Pablo...kin k'áat óoltik xan ti' te'ex ka pule'ex junp'éeel santo bendición tak o'lal...xolokbalon ta táane'ex...ts'o'ok u yorapajal...junp'éeel santo palabra...ku yantal u yorapajal...</i></p> <p><i>Kin k'áat óoltik ti' teech junp'éeel santo bendición tu yo'lal k koolo'ob bejlae', táan in k'áat óoltik ti' teech junp'éeel santo bendición tu no'oj a k'ab in Ki'ichkelemil...k'am le xki'ichpan santo gracia, ts'áa to'on gracia...tu'ux kin k'áat óoltik junp'éeel kanan sáansamal utia'al tuláakal u wíinikil yóok'ol kaab, tu santo yorail...kin k'áat óoltik junp'éeel...lu'us to'on junp'éeel santo castigo...bey xan junp'éeel...tu'ux k ts'o'okbesik... k alabóoltik xan wey yóok'ol kaabe'</i></p>	<p>Oh Dios Todopoderoso, hoy te entrego una santa misa... reciban una santa oración... San Pedro, San Pablo... ruego una santa bendición para todos nosotros que ante ti nos encontramos arrodillados... ha llegado la hora... una santa palabra... ha llegado la hora...</p> <p>Hoy ruego una santa bendición para nuestras milpas, ruego una santa bendición de tus manos mi Dios... acepta esta santa gracia y danos gracia... también te ruego porque todos los días nos cuides y guardes, en la santa hora... ruego que nos alejes de un santo castigo... así como... donde finalizamos... confiamos en que nos darás un bienestar en esta tierra... también solicito un perdón para todas las santas almas de este mundo... invoco a San Marcos, San Román, Santo Cristo, San Isidro Labrador, Virgen de Fátima, Nuestra señora del Carmen, Inmaculada Concepción, Virgen de</p>

---

<sup>59</sup> Su transcripción puede consultarse en el Capítulo II.

*junp'éeel utsil kuxtal ken a ts'áa to'on...táan in k'áat óoltik xan junp'éeel sa'as si'ipil wey yóok'ol kaabe' ti' tuláakal pixano'obe'...ti' pixan, ti' k lu'uma'...kin t'aniko'ob xan u k'aaba' San Marcos, San Román, Santo Cristo, San Isidro Labrador, Ki'ichpan Ko'olel Biil Fátima, Nuestra Señora del Carmen, Concepción, Guadalupe, k Yuum Taata Tres Cruces, San Miguel, San Arcángel...kin k'áatik ti'ob ka u kanáanto'ob...xan wey yóok'ol kaab...bey xan tu'ux ku máan kuxu pixano'ob...*

*Kin k'áatik junp'éeel sa'as si'ipil...k'ame'ex le santo gracia...kin k'áatik xan te'ex ka si'ex junp'éeel...santo Chancha Veracruz...Chumpón...kin k'áat óoltik ka láaj ts'a'abak ti'ob...kin k'ubik tu no'oj a k'abe'ex táan u ts'o'okpajal junp'éeel...yaabilaj, chiimpolal, alabóolal...máate'ex junp'éeel santo oración...ka k'ubike'ex cuenta...bejla'a táan k ts'o'okbesik le je'ela' yéetel junp'éeel yaabilaj, junp'éeel chiimpolal, alabóolal...táan u ts'o'okpajal junp'éeel santo...k Yuum ti' Juan de la Cruz...tu'ux túun...siete colores...espíritu santo, santos profetas, santos apóstoles...kili'ich ka'anil kulik ti' santo Gloria, k'ame'ex junp'éeel santo oración...*

*Kin k'áat óoltik ka xan yanak junp'éeel...tu no'oj a k'ab Ki'ichkelem Taata...Ki'ichpan Ko'olel Biil María...siete colores, todos los santos, los ángeles, serafines, mártires, confesores, Ko'olel Biil Milagrosa, Ki'ichpan Ko'olel Biil Isabel, Magdalena, Candelaria, xki'ichpan...yaabilaj, chiimpolal, alabóolal...tu no'oj a k'aab kin k'áat óoltik...si'ex kuxtal...yóok'ol kaab...lu'se'ex tuláakal k'aas wey yóok'ol kaab...Ki'ichkelem Taata Yuum Dios Hijo, Dios Padre, Dios Espíritu Santo...xoliken táan ti' te'ex kin walabóoltik...a santo pasión wey yóok'ol kaab...Ki'ichkelem Taata Yuum Dios.*

Ave María purísima, Ave María purísima, Jesús, María, gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo, Amén.

Guadalupe, Hermosísimo Señor Tres Cruces, San Miguel, San Arcángel, les ruego cuiden... así como la tierra... así como donde caminan las santas almas...

Ruego un santo perdón... reciban esta santa gracia... asimismo les pido que ofrezcan un... santo Chancha Veracruz... Chumpón... para todos ellos...les entrego firmemente esta celebración que finaliza... con afecto, respeto y confianza... reciban una santa oración porque ustedes entregarán cuenta... hoy estamos finalizando una santa... dedico un Padre Nuestro a Juan de la Cruz... en donde... siete colores... Espíritu santo, santos profetas, santos apóstoles sentados en la santa Gloria, reciban una santa oración...

Ruego que haya un... en tus manos Dios Padre... Virgen María... siete colores, todos los santos, los ángeles, serafines, mártires, confesores, Virgen Milagrosa, Virgen Isabel, Magdalena, Candelaria... con afecto, respeto y confianza... en tus manos te ruego... regálanos vida... en la tierra... quiten de esta tierra todo mal... Dios hijo, Dios padre, Dios espíritu santo... hincado ante ustedes... imploro una santa pasión para esta tierra... Señor Dios.

Ave María purísima, Ave María purísima, Jesús, María, gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo, Amén.

Concluida la entrega de la ofrenda se dio por terminada esta parte del ritual y se procedió al *máatan* de los alimentos ofrendados con lo que concluyó el *ch'a'a cháak*. Después de ello los visitantes que se acercaron al *máatan* se retiraron permaneciendo sólo los dignatarios y sus familias, quienes después de recibir una porción de la ofrenda limpiaron los utensilios con los que se prepararon la ofrenda, así como a limpiar el recinto.

#### 4.4 RECAPITULACIÓN

El sistema ritual maya ha sido descrito académicamente como integrado por distintos contextos, independientes unos de otros, dentro de los cuales se han catalogado a los rituales mayas con base en la asociación de sus elementos y el fundamento al cual se atribuye su origen; de esta manera se los ha clasificado en términos de lo prehispánico y lo católico, o lo cristiano y lo pagano. Aunque ciertos rituales hagan uso de determinados elementos procedentes de una religión u otra, no quiere decir que sea necesariamente a ellos a los que se invoca o que estos conserven el mismo significado que tenían; de acuerdo con lo anterior, los rituales pueden continuar cumpliendo su misma función aunque en ellos se aprecien elementos católicos.

A pesar de las variaciones que poseen los rituales de cada subciclo, éstos se fundamentan en una misma cosmovisión, muestra de ello es la realización conjunta de rituales de distintos subciclos; pues entre la gente de la comunidad no existe una distinción de éstos, únicamente se sabe a cuáles recurrir en diferentes situaciones. Asimismo, a pesar de las deidades específicas que se invocan durante sus celebraciones, católicas o prehispánicas, todas se consideran iguales, que residen en un lugar distinto al del hombre – alguna de las 13 capas del supramundo– por lo que para poder comunicarse con ellas es necesario invocarlas y hacerlas descender desde el lugar en el que habitan. No sólo se

encuentran en un lugar distinto al del hombre sino que para llegar a ellos es necesario rendirles tributo, pues sean santos o deidades prehispánicas es importante mantener en equilibrio la relación entre el hombre y éstos, de otra manera pueden recibir “santos castigos”; lo anterior supone una diferencia en lo que respecta a los santos católicos que se nombran en los rituales mayas del subciclo cívico-religioso, pues en las prácticas católicas convencionales la comunicación con los santos puede lograrse mediante la oración, se les considera omnipresentes, sin necesariamente tener que ofrendarles algo.

Los rituales mayas de los distintos subciclos buscan establecer un canal de comunicación mediante el cual puedan llegar hasta donde habitan las deidades, llamarlas para que descendan, y posteriormente devolverlas una vez que se les entrega su ofrenda. A pesar del subciclo al que pertenecen, en su desarrollo se observa este mismo proceder para comunicarse con las entidades sobrenaturales que los motivan, pues como parte de un contexto total, las ceremonias representan un medio a través del cual se logra conectar el mundo del hombre con el de sus deidades. En medio de este proceso, el *payalchi'* se desarrolla como un elemento articulador de todos los subciclos, el cual se vincula con otros –ofrendas, elementos orales, técnicas corporales, herramientas, entre otros– para lograr conectar ambos mundos, aunque cada invocación puede involucrar elementos distintos los participantes consideran que el *payalchi'* forma parte de todos sus rituales a pesar de las diferencias existentes entre las ejecuciones y las deidades a las que se les vincula.



## CONCLUSIONES

Las explicaciones vigentes del *payalchi* se fundamentan en gran medida en las aportaciones iniciales realizadas por Reed y Villa Rojas sobre la sociedad maya *cruzo'ob*, las cuales en conjunto con el estudio de los registros escritos provenientes de la época colonial y la aparición de diccionarios de la lengua maya, han creado definiciones sostenidas en un proceso de traducción y/o búsqueda equivalente de significados entre el maya y el español. La aceptación y propagación de estas interpretaciones se han convertido en definiciones incuestionables de su significado, de tal manera que aunque los trabajos sobre el *payalchi* concentran referentes que apuntan a una dimensión mayor en su significado, éstos han ocasionado que sean pasados por alto y se le entienda de manera limitada como una práctica consistente en la recitación de elementos orales en lengua maya y/o un conjunto específico de oraciones en lengua maya.

El estudio contemporáneo del *payalchi* entiende primordialmente este término como el homólogo en lengua maya de conceptos del español como rezo, oración, plegaria, rezar, lo que ha favorecido su asociación con los recursos orales que se emplean durante los rituales. Aunque estas consideraciones no son del todo equivocadas, pues el *payalchi* guarda relación con la oralidad de los rituales, éstas esbozan sólo una parte de todo lo que involucra, pues como se ha demostrado a lo largo de este trabajo, éste guarda una estrecha relación con otros elementos rituales y la cosmovisión que los sustenta, los cuales en conjunto hacen posible invocar a entidades específicas para agradecerles y/o hacerles alguna petición. En este sentido, si bien la oralidad es uno de los elementos que más destaca durante los rituales mayas, no se trata de uno aislado que por sí solo pueda posibilitar la invocación de las

deidades que motivan cada ritual, sino que se ejecuta en compañía de otros como herramientas, técnicas corporales y ofrendas.

Más allá de los elementos orales o la recitación de los mismos, el *payalchi'* representa un acto sagrado cuyo objetivo es establecer una conexión entre el oficiante, el santo católico o deidad prehispánica al que se invoca y por lo general la persona que desea ser beneficiada por éste. De acuerdo con las ceremonias documentadas, se puede decir que el *payalchi'* se encuentra inmerso en rituales de diversos subciclos, y no se encuentra limitado a un contexto específico sino que se desarrolla como un elemento articulador de un contexto ritual mayor, mediante el cual se establece un canal de comunicación entre humanos y seres sobrenaturales. Lo anterior se pudo apreciar a través de la convergencia de ceremonias de subciclos distintos, en los cuales se puede invocar de manera simultánea a deidades católicas y prehispánicas – como el *ch'a'a cháak* que se realizó de manera conjunta con el festejo del San Isidro Labrador–.

En adición a estos puntos, el análisis etimológico de la palabra *payalchi'* destaca la relación que guarda con la oralidad pero al mismo tiempo nos conduce a su consideración como la acción de invocar o llamar a algo o a alguien, a partir de lo cual, y con base en lo observado en los rituales mayas –a pesar de sus particularidades–. En este sentido, se puede decir que el *payalchi'* constituye un proceso articulador de los distintos subciclos que componen el sistema ritual maya, a través del cual se establece un canal de comunicación entre humanos y sus deidades con el fin de poder llamarlas o invocarlas –también devolverlas– para pedirles o agradecerles favores; es decir, comprende un proceso común que articula los rituales de los distintos subciclos como parte de un contexto más amplio mediante el cual se invocan a las deidades que intervienen en ellos.

Los atributos asignados a las deidades por la gente de la comunidad hacen referencia a que éstas, católicas o prehispánicas, comparten un mismo soporte de la cosmovisión maya, debido al cual se les atribuyen las mismas capacidades. Por ejemplo, que ambas sean capaces de enviar “santos castigos” al hombre cuando éste rompe el equilibrio de su relación, también la reciprocidad del *k'áat* y el *k'ubik* mediante la cual se les rinde tributo para agradecerles y/o pedirles algo; pues cabe recordar que la finalidad de los rituales de los distintos subciclos es establecer un canal de comunicación para comunicarse con las entidades que los motivan. Bajo este marco se puede concluir que el *payalchi'* representa un elemento articulador del sistema ritual maya, el cual forma parte integral de sus rituales pues constituye un proceso universal que permite el tránsito entre lo que Leach llama “este mundo” y el “otro mundo”, para que el hombre pueda invocar a sus deidades, rendirles tributo, realizarles peticiones y devolverlas al lugar en el que residen.

Para finalizar quiero agregar que lo expuesto a lo largo de esta tesis ha tenido el objetivo de ofrecer una mirada distinta del *payalchi'* y crear una base desde la cual replantear la manera en cómo se le ha entendido y estudiado. Por lo anterior, me enfoqué en estudiar el rol que desempeña dentro de los rituales mayas y la correspondencia que existe entre los planteamientos etnográficos y las consideraciones presentes en la comunidad de este concepto; sin embargo, este abordaje necesita ser indagado con mayor detalle en aspectos como la oralidad y la cosmovisión, pues a lo largo de la investigación se percibe el vínculo del *payalchi'* con ellos. La importancia de realizar el análisis de esta relación, marca a una línea de investigación sobre la cual seguir trabajando y que en cierta forma me remite a mi objetivo inicial de realizar un análisis de los elementos orales que involucra lo que hasta entonces consideraba como rezar en maya, pero ahora claro desde un planteamiento distinto del *payalchi'*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, C., 1997. *Diccionario etnolingüístico del maya yucateco colonial*. México: UNAM
- Balam Gómez, P. M., Ruiz, I. B y Solís, I. de J. [Coord.], 2009. *Máatan k'ol. La flexibilidad en el ritual*. INAH-Yucatán, enero-mayo, año/vol. 34. Pág. 153.
- Barabas Reina, A. M., 2000 [1989]. *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- Barabas Reina, A. M. y Bartolomé Bistoletti, M. A. 1981. *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barabas Reina, A. M. y Bartolomé Bistoletti, M. A. [Coord.]. 2013. *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. México: INAH.
- Barrera Vázquez, A., 2001. *Diccionario Maya*. México: Editorial Porrúa.
- Barrera Vázquez, A., 1980. *Diccionario Maya*. México: CORDEMEX.
- Bastarrachea Manzano, J. R., 1992. *Diccionario Básico Español-Maya-Español*. México: Maldonado Editores.
- Bricker, V. R., 1989. *El Cristo Indígena, el rey nativo: El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bril, B., 2010. Description du geste technique. Quelles méthodes?, *Techniques et cultures*, 54-55, volumen 1, pp. 245-259.
- Broda, J. y Félix Báez, J. [Coord.], 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: CONACULTA/FCE.

- Buenrostro Alba, M., 2015. Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. XIII, núm. Julio-Diciembre, pp. 110-121.
- Campo A. L. A., 2008. *Diccionario básico de antropología*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- Careaga Viliesid, L., 1998. *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*. México: UQRoo-CIESAS.
- Careaga Viliesid, L., 2000. Forjadores de identidad: los mayas y los estudios mayas en Quintana Roo. En E. Torres Maldonado (Coord.), *Diacrónica del Caribe Mexicano: Una historia de Quintana Roo y Cancún* (pp. 35 - 70). México: Universidad Autónoma Metropolitana. México: UQRoo-CIESAS.
- Cetina Catzín, A. de J., 2013. *Tiempos Compartidos: El Baile de la Cabeza del Cochino*. [Tesis inédita de licenciatura]. Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- De La Garza, M., 1987. Naguales mayas de ayer y hoy. *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 17, pp. 89 – 105.
- Ek Ek, E. A., 2011. “*Tixcacal Guardia: la dinámica del poder local en un espacio religioso*”. Tesis de licenciatura. Universidad de Quintana Roo.
- Erige, A., 1981. Reconsideración de las creencias mayas en torno al nahualismo. *Estudios de la cultura maya*, núm. XVI, pp. 255 – 270.
- Fagetti, A., 2002. *Tentzohuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Plaza y Valdés.
- Freidel, D., Schele, L. y Parker, J., 1999. *El cosmos maya: tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Frischmann, D., 2004. Transformación y Trascendencia en el Arte Ritual y Escénico de los Mayas Peninsulares. *Revista de la Asociación Mexicana de Investigación Teatral*, (5), pp. 9-20.
- Galindo Cáceres, J., 2001. Oralidad y cultura. La comunicación y la historia como cosmovisiones y prácticas divergentes. *Revista Latina de Comunicación Social*, vol. 4, núm. 42.
- Gómez Navarrete, J. A., 2009. *Diccionario introductorio Español-Maya Maya-Español*. México: Universidad de Quintana Roo.
- Guien Le, O., 2008. Ubèel pixan: el camino de las almas. Ancestros familiares y colectivos entre los mayas yucatecos. *Península*, vol. III, núm. 1, pp. 83 – 120.
- Gutiérrez del Ángel, A., 2010. *Las danzas del padre sol. Ritualidad y procesos en un pueblo del occidente Mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hanks, W., 1990. *Referential Practice, Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harald, T. 2010. *Jets' lu'um. Asentar la tierra. Análisis de un rito maya de Yucatán*. Itinerarios, Vol. 11. Pág. 52.
- Knowlton, T. W., 2010. *Maya Creations Myths: Words and Worlds of the Chilam Balam*. United States of America: University Press of Colorado.
- Leach, E., 1984. *Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. España: Siglo XXI.
- Lemonnier, P., 2004. Mythiques chaînes opératoires. *Techniques et culture*, n°43-44, diciembre. *Mythes. L'origine des manières de faire*. [En línea]. <http://tc.revues.org/document1054.html>.

- León Portilla, M., 1992. Prólogo. En A. Villa Rojas (Ed.), *Los elegidos de dios: Etnografía de los mayas de Quintana Roo.*, 1st ed. México: Instituto Nacional Indigenista, pp.9-19.
- López Hirose, J., 2003. *La salud de la tierra: El orden natural en el ceremonial y prácticas de sanación de un médico tradicional maya.* [Tesis inédita de maestría]. Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados del IPN Unidad Mérida.
- Love, B., 2012. *Maya shamanism today.* United States of America: Precolumbia Mesoweb Press.
- Mauss, M., 1979 [1968]. *Sociología y antropología.* Madrid: Editorial Tecnos.
- Medina Hernández, A., 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, S., 2008. Sintaxis y semántica en los rituales indígenas contemporáneos. *Cuicuilco*, enero-abril, año/vol. 15, núm. 42: 61-75.
- Montemayor, C., 1999. *Arte y composición de los rezos sacerdotales mayas.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Montemayor, C., 2001 [1999]. *Arte y Plegaria en las Lenguas Indígenas de México.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Núñez Núñez, M. 2012. *Los conflictos del cosmos. Hermenéutica del mito en la cultura maya de Quintana Roo.* Tesis doctoral. El Colegio de Michoacán A. C.
- Oseguera, A., 2008. De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco*, enero-abril, año/vol. 15, número 42: 97-118.
- Peón Arceo, A., 2000. Rituales del ciclo de vida en Tuzik, Quintana Roo. *Temas Antropológicos: Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 22, 1: 54-77.

- Ramos Valencia, J. E., 2011. *Payalchi'ob: Las oraciones en los ritos de curación en Xocén, Yucatán*. (Tesis inédita de licenciatura). Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México.
- Reed, N., 2007 [1971]. *La guerra de castas de Yucatán*. México: Ediciones Era.
- Rodríguez-Shadow, M. J. y López Hernández, M (Eds.), 2011. *Las mujeres mayas en la antigüedad*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Ruano Arriaga, K., 2004. *La influencia de la expresión corporal sobre las emociones: un estudio experimental*. [Tesis inédita de maestría]. Universidad Politécnica de Madrid.
- Servicios Estatales de Salud, 2016. *Estadísticas de población*. Manuscrito sin publicar.
- Sidorova, K., 2000. "Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y Ceremoniales". *Alteridades*, julio-diciembre, vol. 10, número 020: pp. 93-103.
- Suárez Molina, V. M., 1996. *El español que se habla en Yucatán: Apuntamientos filológicos*. México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Terán, S., Rasmussen, C. y May Cahuich, O., 1998. *Las plantas de la milpa entre los mayas*. Mérida: Fundación Tun Ben Kin – Universidad de Texas.
- Thomaß, H., 2011. Plegarias emborronadas: Conceptos contingentes. *Ketzalcalli*, pp. 99-121.
- Thompson, J. E. S., 1984. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI.
- Turner, V. W., 1998. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. España: Taurus.
- Tuz Chi, L. H., 2009. *Así es nuestro pensamiento: Cosmovisión e identidad en los rituales agrícolas de los mayas peninsulares*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, España.
- Villa Rojas, A., 1992 [1978]. *Los Elegidos de Dios: Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista.



Villa Rojas, A., 1985. *Estudios etnológicos: Los mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Wilson, S., 2008. *Research is ceremony. Indigenous Research Methods*. Canada: Fernwood Publishing.

Yoshida, S., 1995. *El texto de una oración en ch'a'a cháak por el jmeen Felipe Manrique*.  
[Manuscrito no publicado].

Yoshida, S., 2013. *Guía gramatical de la lengua maya yucateca para hispanohablantes*.  
Japón: Tohoku University.

## ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS

### ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Configuraciones etimológicas de la palabra payalchi' .....	43
Tabla 2. Concentrado de referencias del significado de payalchi' en los tsikbales.....	51
Tabla 3. Principales recursos orales empleados en los rituales cívico-religiosos .....	61
Tabla 4. Recursos corporales del payalchi', según las fases rituales .....	66

### ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Área de estudio.....	22
Figura 2. Cruce de fronteras y umbrales en los rituales .....	68
Figura 3. Fases de desarrollo del ritual.....	69
Figura 4. Sistema Ritual Maya .....	78
Figura 5. El jmeen sirviendo el saka' en las jícaras .....	107
Figura 6. Panes rituales.....	109
Figura 7. El jmeen apaga el fuego del horno con bálche'. .....	111
Figura 8. Hombres preparando el chok'óob .....	112
Figura 9. El jmeen realiza la ofrenda.....	114
Figura 10. Don Mariano sostiene su rosario mientras oficia el ritual.....	121
Figura 11. Ubicación del píb .....	129
Figura 12. Colocación de los panes rituales en el píb .....	129
Figura 13. El jmeen después de colocar las ofrendas en la mesa-altar.....	131
Figura 14. Interior de la iglesia maya de X-Yatil.....	132