

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Ah itzaob, kuyan uinicoob lae.

Cosmovisión de los itzáes del Petén en el siglo XVII

Tesis

que para obtener el título de

Licenciada en Historia

presenta

María del Rocío Maza García de Alba

Asesor: Roberto Martínez González

Junio de 2012

AGRADECIMIENTOS

Al CONACYT, por el apoyo recibido a través del proyecto “Universo y persona: una analogía etnohistórica purhépecha”.

A Roberto Martínez González quien, como asesor de esta investigación, me brindó su sabia, generosa e inquisitiva guía.

A mis maestros:

Irma Curiel Rosas, Julio César Morán Álvarez, Federico Beals Nagel Bielicke y Erik Velásquez García, por su lectura y valiosos comentarios a esta tesis.

A mis padres, Helia García de Alba Ochoterena y Jesús Maza Álvarez.

DEDICATORIA

A la memoria querida y siempre viva del maestro
José García Gavito,
por la luz que dio a mi camino por la historia,

Ah itzaob, kuyan uinicoob lae.

Cosmovisión de los itzáes del Petén en el siglo XVII

INTRODUCCIÓN	1
1. IDENTIDAD Y DESARROLLO HISTÓRICO DE LOS ITZÁES	11
<i>Presencia en Yucatán</i>	11
<i>Discusiones historiográficas en torno a los itzáes</i>	14
Primeros planteamientos	15
El origen sureño-El Viejo Imperio	16
Los putunes	17
El culto a Quetzalcóatl- Difusión del estilo maya yucateco	23
Los itzáes como difusores del culto a Quetzalcóatl-Kukulcán	24
Reconsideración de los itzáes como un grupo nativo del Petén	27
Un linaje de oradores o sacerdotes	34
Etimología de la palabra itzá	38
<i>Consideraciones finales</i>	39
2. LOS ITZÁES EN EL PETÉN	45
<i>El Petén central durante el Posclásico</i>	47
Lago Yaxha	47
Lago Macanché	49
Lago Salpetén	49
Lago Petén Itzá	50
La arquitectura posclásica	53
La cerámica	54
Noticias etnográficas y descripción del Petén de los itzáes	59
<i>Relaciones entre españoles e itzáes entre 1524 y 1697</i>	63
La expedición de Hernán Cortés	63
Los primeros intentos de reducción	69
Fray Pedro Lorenzo de la Nada y fray Juan de Santa María	69
Cédulas Reales contra las entradas armadas	72
Primera embajada itzá a Mérida	73
Los frailes Orbita y Fuensalida en el Petén	74
Primera entrada	74
Idolatría en Tipú	78
Segunda entrada	80
La expedición del Capitán Mirones, Fray Diego Delgado y Fray Juan Enríquez	84
Las primeras batallas	86
Preparación de la segunda embajada	87
Segunda embajada itzá a Mérida	88
Las dos entradas de fray Andrés de Avendaño y Loyola	90
La Conquista del Petén Itzá. Martín de Ursúa y Arizmendi	91

3. COSMOVISIÓN DE LOS ITZAES DEL PETÉN EN EL SIGLO XVII.....	96
La ciudad, espejo del cosmos	99
El culto a Yax Cheel Cab y a los Bacabes	101
El nombre divino de Canek	108
Las imágenes parlantes	111
Templos y cavernas: los lugares para el culto	113
Dioses de primorosas y feas hechuras	118
Tzimin Chac	121
Especialistas rituales y nagualismo	123
Invocación de las tormentas	130
Autosacrificio	132
Sacrificio humano	134
El cautiverio	134
“Bailes y embriagueces”	135
La extracción del corazón	137
Destino de los cadáveres	138
Otros sacrificios	139
Antropofagia ritual y huesos-trofeo	140
Reliquias y culto a los antepasados	144
Las cargas del tiempo	149
EPÍLOGO Y CONCLUSIONES.....	156
APÉNDICE.....	159
8 Ahau en la primera rueda profética de un doblez de katunes	159
8 Ahau en la segunda rueda profética de un doblez de katunes	160
Relato llamado “acontecimiento histórico” en un Katún 8 Ahau	160
Leyenda de Zac Nicté	162
ILUSTRACIONES	
BIBLIOGRAFÍA.....	169

*Ah itzaob, kuyan unicoob lae.*¹

Cosmovisión de los itzáes del Petén en el siglo XVII

En América, la intrusión europea rompió las pautas culturales de desarrollo autóctono e impuso un nuevo orden social, basado en un sistema ideológico distinto y en muchos aspectos totalmente ajeno a los creados por las sociedades indígenas.

La sujeción de los itzáes del Petén,² en su calidad de acontecimiento enmarcado en el proceso final de expansión colonial hispana en la región maya -que abarcó la conquista de territorios integrados más tarde a la Capitanía General de Guatemala- marcó el fin de un sistema de cosmovisión y de las instituciones sustentadas en él. Aquel conjunto articulado de ideas y actitudes hacia lo divino, hacia la naturaleza y hacia el propio ser humano, con sus formas de interacción y organización social, política, económica y religiosa, conformó la estructura en que se basa la definición del área cultural mesoamericana que, si bien comprende enormes variaciones espaciales y temporales, presenta una notable homogeneidad y persistencia en ciertas prácticas, cuyos orígenes pueden rastrearse cuando menos hasta el surgimiento de San Lorenzo, alrededor de 1 200 a.C. Detrás del esquema simplificado de Mesoamérica como un área mayor dividida en regiones nítidamente diferenciadas, existió una compleja red de interacciones y mutuas influencias en constante proceso de transformación, pero cuyas raíces se entrelazaban en el sustrato de su origen común. En las tierras mayas, este proceso culminó con Tayasal;³ no como el fin absoluto de la tradición mesoamericana, que subsiste de muchas maneras en la actualidad, sino por cuanto Tayasal fue el último centro político y ceremonial y la última ciudad maya de vida

¹ “Los itzáes, aquellos hombres religiosos”, expresión empleada en el *Chilam Balam de Chumayel*. Barrera Vásquez, Alfredo y Sylvanus Griswold Morley, “The Maya Chronicles”, en *Contributions to American Anthropology and History* n°48, 1949, p. 31. A lo largo de este trabajo se empleará con preferencia la ortografía maya original de las fuentes coloniales.

² El sustantivo *peten*, ysla o provincia, o región o comarca. proviene del adjetivo *pet*, cosa redonda, circular, cerco, círculo o redondez. La palabra maya no lleva acento, sin embargo el nombre actual del Petén, departamento de Guatemala que comprende la región itzá, sí se acentúa. *Calepino Maya de Motul*, tomo I, México, UNAM, 1984, p.p. 637, 638.

³ El último centro del ámbito mesoamericano en caer en manos de los españoles fue el sitio cora Mesa del Nayar, en el año de 1723. Véase: Del Valle, Ivonne, “Transformaciones de proyectos jesuitas en las fronteras de la Nueva España”, en: Armas Asin, Fernando (ed.), *Angeli novi: prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX)*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, pp. 33-39.

activa que tuvo libertad de culto y de acción. Su caída acabó con la continuidad del desarrollo de una civilización sustentada en tradiciones locales.

El orden colonial trajo otras formas de concebir y manifestar la religiosidad, otros modos de vida y otros modelos de relaciones sociales, anclados en la multicultural tradición de la península ibérica, elementos que fueron asimilados en muy variable medida por la población indígena y de cuya convivencia con los más arraigados surgieron distintas y heterogéneas adaptaciones. Las manifestaciones externas de la cosmovisión nativa fueron reprimidas y ésta, sometida a tan drástico cambio de condiciones históricas, se vio obligada a transformarse.

La intención de este estudio será reconstruir parte del universo itzá antes de la ruptura definitiva del equilibrio que prolongó la existencia de Tayasal como señorío autónomo, cerca de un siglo y medio más que la de la mayoría de los asentamientos mayas. Para lograr dicho objetivo tomaré como eje primario las creencias y prácticas mágico-religiosas de los itzáes, es decir, su manera de concebir y relacionarse con el mundo intangible, que estuvo imbricada en todos los niveles de la vida social.

Desafortunadamente, para esta tarea no contamos con algo equiparable en riqueza informativa al *Códice Florentino* o a la *Relación de Michoacán*, por lo que habré de recurrir a las noticias aisladas que aparecen en diversas fuentes coloniales. Para el tema que nos ocupa, las más abundantes en información son la *Historia de Yucatán* de Diego López Cogolludo, la *Historia de la Conquista de el Itzá Reducción y progresos de la de el Lacandón* de Juan de Villagutierre Sotomayor, la *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex y cehaches*, de fray Andrés de Avendaño y Loyola y la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, de fray Francisco Ximénez. Otras fuentes importantes son el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal* de Bernardo de Lizana, *Conquista del Lacandón y conquista del Chol*, de Nicolás de Valenzuela, el informe dado al rey sobre la entrada que por la Verapaz se hizo al Petén en 1695, de fray Agustín Cano, las *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manche y Lacandón*, de Alonso de Tovilla y las *Relaciones histórico-geográficas de Yucatán*, además de la Quinta Carta de Relación de Hernán Cortés y la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, donde se habla brevemente sobre el primer contacto entre españoles e itzáes. Acudiré también abundantemente, a la *Relación de las cosas de Yucatán*, de fray Diego de Landa y a

algunos de los *libros de Chilam Balam*. No tomaré en consideración el *Nobiliario de el Valle de la Valdorba ilustrado con los Escudos de Armas de sus Palacios y Casas Nobles con el extracto de la conquista de el Ytza en la Nueva España*, de Francisco de Elorza y Rada, porque su contenido procede totalmente de la obra de Villagutierre Sotomayor.

En los últimos años se han incrementado notablemente las investigaciones referentes al desarrollo histórico de los itzáes en el Petén guatemalteco, aunque sólo se han publicado dos libros entera y específicamente dedicados a ello. En México, Laura Caso Barrera es quién más se ha ocupado del tema, siendo el libro *Caminos en la Selva. Relaciones entre Yucatán y El Petén de los siglos XVII-XIX*,⁴ el mayor producto de sus investigaciones, junto con varios artículos. Su principal aportación es el análisis del papel del Petén como zona de resistencia y refugio de los mayas huidos de las encomiendas de Yucatán, aunque hace una revisión general de la historia itzá. El otro libro es *The Conquest of the last Maya Kingdom*⁵ de Grant D. Jones, que no ha sido publicado en español, y está centrado en el análisis de la organización político-territorial del señorío y en el proceso de la conquista.

Considerando el estado de la cuestión, es curiosa la aparición reciente de tres documentos referentes a los itzáes peteneros, cuya falsedad demostró magistralmente Hanns Prem.⁶ Dos de ellos fueron publicados bajo los auspicios de reconocidos investigadores; el primero, llamado *Manuscrito Can Ek*, reporte anónimo de una visita secreta de Avendaño al Petén itzá, fue presentado por Jones; el otro, *Historias de la Conquista del Mayab 1511-1678* de fray Joseph de San Buenaventura, fue editado por Gabriela Solís Robleda y Pedro Bracamonte y Sosa. Si bien no puede considerárseles fuentes para el estudio de los itzáes, su existencia parece haber contribuido a despertar mayor interés por ellos en el medio académico.

Por mucho tiempo, el Posclásico fue relegado a breves epílogos en las obras más representativas sobre la cultura maya, pero a partir de la década de los ochenta, con los resultados de nuevas excavaciones arqueológicas⁷ y las posibilidades que éstos

⁴ Caso Barrera, Laura, *Caminos en la Selva. Relaciones entre Yucatán y El Petén*, México, FCE, 2002.

⁵ Jones, Grant D., *The Conquest of the last maya kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

⁶ Véase Prem, Hanns J., "The "Canek manuscript" and other faked documents", en: *Ancient Mesoamerica*_10, pp. 297-311, 1999.

⁷ Los resultados de investigaciones en muchos sitios posclásicos de las tierras bajas son accesibles en: Chase, Arlen y Prudente Rice (eds), *The lowland maya postclassic*, Austin, University of Texas Press, 1985. Para el lago Petén Itza, los más recientes sobre el área itzá se presentan en Hansen, R., *La isla de Flores y el Lago Petén itzá*, UCLA RAINPEG/PRIANPEG Project, 1999.

ofrecen para reinterpretar las fuentes coloniales, se ha ido desvaneciendo la idea que de este periodo se tenía, como de una etapa decadente, en que las tierras bajas del sur habían quedado prácticamente deshabitadas tras el colapso del Clásico en el siglo IX. Poder complementar la información extraída de las fuentes históricas con los datos procedentes de la arqueología, es una gran ventaja para los estudiosos de la cultura maya del Posclásico tardío, aunque muchas veces es difícil correlacionarlos. A propósito de Tayasal, por ejemplo, existe controversia entre los arqueólogos con respecto a su ubicación; algunos han cuestionado la tradicional identificación del sitio con la isla actualmente llamada Flores, en el lago Petén Itzá, debido al escasísimo material arqueológico ahí descubierto. Como ubicaciones alternativas han propuesto la península conocida también por el nombre de Tayasal, a la orilla del lago antedicho y el sitio de Topoxté, disperso en las islas del lago Yaxhá, 45 kms al este del primero.. Dada la trascendencia de esta discusión, merece la pena aprovechar este espacio introductorio para la exposición de las razones y fundamentos que se han esgrimido a favor de cada localización del señorío itzá.

En un artículo de 1966,⁸ Rubén Reina discutió por primera vez el que Flores haya alojado a la histórica capital de los itzáes, sosteniendo que la península de Tayasal, “donde se concentran vestigios de ocupación prehispánica, debió de ser una isla en el pasado, gracias al nivel más elevado del agua”.⁹ De ser así, esta habría sido una isla grande, merecedora del nombre de Noh Petén, a diferencia de Flores, que es muy pequeña y bajo estas condiciones lo habría sido aún más en el pasado. Sus argumentos se sustentan también en un mapa del siglo XVIII (aproximadamente de 1730), que muestra el Lago Petén Itzá, y sus pueblos aledaños.¹⁰ Reina apunta que en dicho documento “el rasgo más importante y destacado es que Tayasal es claramente una isla”.¹¹ Sin embargo ¿cuál es esta isla? al interior del lago se muestran una masa de tierra descomunadamente grande que ostenta los nombres San Bernabé, San Miguel y Concepción, y una isla más pequeña rotulada “Castillo”. El autor no se detiene a especificarlo, pero nos da la clave más adelante, cuando escribe que tras la conquista

⁸ Reina, Rubén, “A peninsula that may have been an island, Tayasal, El Petén, Guatemala”, en: *Expedition* n° 9, pp. 16-29.

⁹ *Ibid.*, p. 26. Esta idea se basa en la información oral obtenida de un viejo milpero de la región de que la península estaba antiguamente rodeada por agua y en los estudios de Lundell sobre la fluctuación de nivel de las aguas del lago [la traducción es mía].

¹⁰ Véase este mapa en la sección de ilustraciones.

¹¹ Reina, *op. cit.*, p. 26 [la traducción es mía].

“Ursúa comenzó la construcción de una fortaleza (El Castillo) en la actual isla de Flores.”¹² Ahora bien, si Flores era en tiempos prehispánicos una de las cinco pequeñas islas habitadas y Tayasal (hoy península) era entonces la isla mayor, como Reina sostiene ¿cómo podría explicarse el que los cronistas no hiciesen distinción en la denominación de ambos sitios, asentando siempre que Nuestra Señora de los Remedios se fundó en la isla conquistada a la que llaman indistintamente Tayasal, Noh Petén, Taiza, etc. Volveré sobre este punto más adelante.

Veamos ahora otra alternativa. Arlen Chase¹³ propuso el lago Yaxha como escenario de los últimos años del señorío itzá. Sus consideraciones son las siguientes: el sitio arqueológico de Topoxté está distribuido en cinco islas en el extremo occidental del lago Yaxhá. Con un nivel de agua más alto, que algunos estudios indican que en efecto tuvo, habrían existido seis. Ambos números de islas habitadas son referidos por Avendaño y Loyola y Villagutierre Sotomayor, respectivamente. Por su parte, en el lago Petén Itzá, a pesar de haber 10 islas, ningún grupo de cinco o seis puede identificarse con facilidad, ni se han encontrado en ellas vestigios prehispánicos o rastros del primer fuerte español. Aunque en Flores la falta de hallazgos podría atribuirse a la pobre conservación, en las otras islas tampoco parece haber rastros de ocupación posclásica, lo cual resulta sumamente extraño considerando la alta concentración de población que se les adjudicaba en el periodo de contacto.

Otro punto a favor de esta ubicación es que con el aumento supuesto del nivel del agua, el lago Yaxha, conectado por un canal natural a su vecina laguna Sacnab, habría sido un cuerpo de agua mucho mayor que en la actualidad, coincidiendo así con las referencias coloniales a la gran magnitud del lago en que se asentaban los itzáes.

William Bullard, en un estudio previo al trabajo que comento, había identificado y nombrado la fase *Isla* para ubicar los incensarios posclásicos y la cerámica roja característicos del lugar, asignándole 1618 como la fecha más tardía posible, dado que Orbita y Fuensalida reportaron que el lago que su guía indio llamaba Yaxha estaba deshabitado en aquel año. Chase propone recorrer la ocupación hasta 1697, aduciendo que probablemente la referencia apuntaba a un lago distinto ya que no hay otros

¹² *Ibid.*, p. 27.

¹³ Chase, Arlen, “Topoxte and Tayasal: Ethnohistory in Archaeology” en: *American Antiquity* vol. 41 n° 2, 1976, pp. 154-167. Véase también, del mismo autor: “Con manos arriba: Tayasal and Archaeology” en: *American Antiquity* vol. 47 n° 1, 1982, pp. 167-171.

registros del nombre de Yaxha en la documentación colonial y que fue Teobert Maler quién dio al lago el nombre actual en 1904.

Siguiendo a Bullard, Chase afirma que Topoxté tiene muchas semejanzas en cuanto a arquitectura y cerámica con algunos sitios tardíos del norte de Yucatán, especialmente Mayapan y Tulum, que difieren notablemente de las de otros sitios del Petén por lo que “con seguridad estos rasgos distintivos revelan algún tipo de influencia, si no una colonización directa, de Yucatán”.¹⁴ Además aduce que las características arquitectónicas en Topoxté coinciden con la descripción que hace Avendaño y Loyola de los templos.

Por otra parte, sus estudios del material cerámico en el lago Petén Itzá, llevaron a Chase a la conclusión de que no hay evidencias de ocupación que pueda asociarse directamente con los itzáes, ya que es más abundante el material del Posclásico temprano, en tanto que en Yaxha considera que faltan pruebas cerámicas de ocupación en el Posclásico temprano. A estos argumentos añade algunos de índole geográfica, que buscan correlacionar la información de las crónicas sobre la ubicación del lago con la dirección y la distancia que tiene respecto a otros puntos conocidos, por ejemplo, a Tikal, citado por Avendaño y Loyola.

La resolución final de su hipótesis es que tanto españoles como itzáes debieron de abandonar la isla poco después de la conquista por falta de comida, enfermedades y decesos, buscando un nuevo lugar para asentarse. En los años posteriores, la población se habría trasladado al lago Petén Itzá. Si bien no hay claridad sobre la fecha de fundación de la actual Flores, existen claros indicios de que debió ser entre 1700 y 1715, ya que después de 1715, todas las fuentes que refieren al Petén, incluyendo el mapa que Reina dio a conocer, sitúan fuera de toda duda la isla de los itzáes en el lago Petén Itzá.

Sin embargo, al no haber pruebas contundentes de estos hechos, Chase termina su artículo planteando otras tres sugerentes posibilidades:

- Topoxte pudo haber sido un sitio itzá diferente a Tayasal.
- Pudo haber una migración de un lago al otro antes de la conquista.
- Topoxté podría no haber sido un centro itzá sino mopán.

¹⁴ Chase, Arlen, “Topoxte and Tayasal...”, p. 155 [la traducción es mía].

Grant Jones y los esposos Rice,¹⁵ insatisfechos con la identificación de Tayasal con Topoxté, hicieron un seguimiento cuidadoso –que es imposible desplegar en este breve espacio- del itinerario de los visitantes al lago de los itzáes, comparando los puntos mencionados con los que ahora existen. Constataron que los referentes topográficos de la zona de Yaxha no corresponden con los de la detallada descripción que ofrecen los cronistas, a diferencia de los que rodean al lago Petén Itzá. Esto es así en lo tocante al “paso de alabastro” en una región montañosa de difícil tránsito mencionado por Cortés y Avendaño, e identificado por ellos al norte del río San Pedro Mártir; a las llanuras al sur del lago, que no existen en Yaxha, etc. Otro punto que tratan es el tamaño de ambos lagos: consideran que el lago Petén Itzá, de 95 kms. de perímetro indujo a Cortés la idea de ser un brazo del mar y a Ursúa el cálculo de tener al menos 26 leguas, mientras que el lago Yaxhá tiene sólo 20 kms. y aún añadiendo en la cuenta que hubiera estado unido a su vecina laguna Sacnab, sólo aumentaría 12 kms., por lo que difícilmente habría podido despertar tales ideas. Exponen también que de las cinco islas que conforman Topoxté; dos están permanentemente conectadas a tierra, aún en los periodos de más alto nivel del agua que se han registrado. Sus argumentos incluyen además la persistencia de muchos topónimos en la zona, incluyendo la localización del topónimo Yaxhá en mapas del siglo XIX, y descubrimientos sobre la ocupación en el Posclásico tardío de las islas del lago Petén Itzá.

Estudios más recientes¹⁶ comienzan a llenar el desconcertante vacío de evidencias arqueológicas que por tanto tiempo huyeron de la mirada de los investigadores debido a la ininterrumpida ocupación y creciente urbanización del área y a la consecuente dificultad de llevar a cabo estudios prolongados y representativos en ella.

Las investigaciones subacuáticas de 1992, a cargo de Michael Marken revelaron un dato de gran interés: “que en la parte norte y noreste de la isla de Flores se detectó la existencia de tres montículos de piedra localizados a cierta profundidad de la superficie, los que fueron verificados posteriormente por medio del buceo. Esto

¹⁵ Jones, Grant D., Don S. Rice and Prudence M. Rice, “The Location of Tayasal: A Reconsideration in Light of Peten Maya Ethnohistory and Archaeology”, en: *American Antiquity* vol. 46, n° 3 (Jul.io, 1981), pp. 530-547.

¹⁶ Véanse: Gámez, Laura, “Salvamento arqueológico en el área central de Petén: Nuevos resultados sobre la conformación y evolución del asentamiento prehispánico en la isla de Flores”, en: Laporte, J.P. y B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2006, pp. 258-273, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala y Forsyth, Donald W., “La secuencia cerámica de la Isla de Flores, Petén”, en: *Mayab* 10, SEEM, 1996, pp. 5-14.

sugiere que el lago debió tener un menor nivel en épocas anteriores, lo cual confirma que la mayoría de los lagos tienen periodos cíclicos de niveles bajos y altos”.¹⁷

La presencia de dichos montículos, que desafortunadamente no han sido fechados, indica que la isla fue de mayor tamaño en el pasado. Si datan de la ocupación posclásica, la hipótesis de Reina quedaría invalidada, por ser una de sus premisas que el lago debió tener en dicho periodo un nivel más alto, al grado de cubrir el istmo que separa actualmente la península de Tayasal del lago.¹⁸

Para el desarrollo de esta investigación, considero, por lo tanto, que el señorío de Tah Itzá estuvo localizado en torno al lago Petén Itzá e identifico a Noh Petén con la actual Flores, ya que todas las descripciones coloniales de la cabecera itzá coinciden en que ésta se encontraba en una isla, lo cual descarta la posibilidad de que el sitio - por lo demás, esencialmente clásico-¹⁹ en la península del lago Petén, sea el Tayasal de las fuentes históricas. Por su parte, el sitio de Topoxté parecería ofrecer las pruebas arqueológicas esperadas para el asentamiento posclásico de los itzáes, pero su situación geográfica y su extensión no concuerdan con las referencias de los cronistas. Además de los argumentos aducidos por Jones y los Rice, obliga a descartarlo la continuidad en la documentación relacionada con Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo de los Itzaes, nombre dado a Tayasal tras la conquista, ya que esa ciudad indudablemente estaba en el lago Petén hasta que cambió su nombre por el de Flores en el siglo XIX.²⁰

A fin de lograr una aproximación progresiva a la cosmovisión itzá, este trabajo estará dividido en cuatro capítulos:

En el primer capítulo titulado *Identidad de los itzáes*, presentaré brevemente la distribución espacio-temporal, y el contenido general de los textos epigráficos donde se hace mención de los itzáes, así como la información procedente de fuentes coloniales sobre la historia de este grupo antes de establecerse en el Petén. Después

¹⁷ Mata Amado, Guillermo, “Exploraciones subacuáticas en los lagos de Guatemala”, en: Laporte, J. P., H. Escobedo y B. Arroyo (eds.), *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2001, pp.589-604. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala., 2002, p.598.

¹⁸ Chase menciona que “estudios topográficos realizados en 1923 demuestran que la península Tayasal no pudo ser una isla porque el agua jamás tuvo un nivel tan alto como para aislarla”. Chase, *op cit*, p.158.

¹⁹ Chase, Arlen, “Postclassic Peten Interaction Spheres: The View from Tayasal”, en: Chase, Arlen y Prudente Rice (eds), *op. cit.*, p.185.

²⁰ Soza, José María, *Pequeña monografía del Petén*, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública (Colección Monografías 4), 1957, p.18.

trataré la problemática de la identidad del grupo itzá, siguiendo las polémicas historiográficas que su origen y aparición tardía en el Petén han suscitado y dedicando especial atención a las dos interpretaciones más destacadas e influyentes de la literatura mayista: la de la filiación “putún” de los itzaes, propuesta por Eric Thompson, y la de su origen temprano en las tierras bajas del sur,²¹ planteada primero por Sylvanus Morley y Alfredo Barrera Vázquez y retomada recientemente y con nuevos argumentos por Erik Boot, Nikolai Grube y Linda Schele.

El segundo capítulo, que lleva por título *Los itzáes en el Petén*, estará dedicado al desarrollo histórico de los itzaes en la región lacustre de las tierras bajas meridionales. Primero indagaré en la información arqueológica disponible, a fin de proveer nuevos elementos de valoración sobre la medida en que puede sustentarse cada una de las hipótesis expuestas en el capítulo anterior, además de dar a conocer un panorama general de los asentamientos posclásicos en dicha región. Posteriormente expondré los contactos entre españoles e itzáes a lo largo de los siglos XVI y XVII, desde el paso de Cortés en 1525 hasta la caída de la capital itzá en 1697, deteniéndome en el desarrollo de cada entrada militar y visita de evangelizadores (franciscanos de la provincia de Yucatán y dominicos de Guatemala) al Petén, con el propósito de determinar el impacto del avance hispano en las zonas periféricas del dominio itzá y en las políticas implementadas por el gobierno central del señorío hacia los españoles, asimismo, intentaré lograr una imagen aproximada de la vida social alrededor del lago Petén Itzá acudiendo a la información etnográfica presente en las crónicas.

En el tercer y último capítulo, *Cosmovisión de los itzaes del Petén en el siglo XVII*, corazón de esta investigación, comenzaré planteando algunos conceptos que proveen de los fundamentos teóricos necesarios para dirigir las preguntas e indagaciones en torno al problema de la cosmovisión, después abordaré la concepción itzá del mundo a través de apartados interrelacionados, ordenados para fines de análisis dentro de los siguientes ejes temáticos: el espacio, la persona, el tiempo, los dioses y la relación con lo sagrado.

El espacio

²¹ Según la división de las tierras bajas mayas especificada en: “The Southern Lowlands”, en: Chase, Arlen y Prudente Rice (eds), *op. cit.*, p. 143.

Partiendo de la concepción cuatripartita del universo manifiesta en la organización política del señorío de Tayasal, buscaré un acercamiento a las ideas que sobre la estructura, forma y funcionamiento del mundo tuvieron los itzáes del siglo XVII.

La persona

Para abordar la noción de persona indagaré en tres aspectos cuya interacción promete perfilar la dimensión física y espiritual del ser humano: cuerpo, alma y *uay*.

El tiempo

El papel de las profecías *katúnicas* ha sido considerado por la comunidad académica como un factor determinante en el desenlace de la conquista del Petén Itzá, al sustentar una estrategia de resistencia, o bien, una conversión y entrega resignadas al dominio hispano. Intentaré discernir las implicaciones que la concepción del tiempo cíclico tuvo en aquel acontecimiento.

Los dioses

Trataré sobre las deidades a las que los testimonios existentes revelan que se rindió culto en Tayasal. Dado que muchas de ellas estuvieron difundidas en otras áreas de Yucatán, la información será complementada con noticias más amplias en términos espacio-temporales.

La relación con lo sagrado

En el último apartado abordaré los rituales públicos efectuados para obtener bienes comunes, entre los que destacan, por la cantidad y variedad de las referencias, los distintos tipos de sacrificio humano reportados por los españoles. Asimismo, analizaré las funciones, características y métodos de los sacerdotes encargados del culto y las formas individuales de buscar comunicación con lo sagrado.

A lo largo de este capítulo realizaré un análisis comparativo entre la información más representativa concerniente a la cosmovisión de los itzáes y la que se conoce sobre otros pueblos, a fin de dilucidar particularidades y nexos entre ellas, comprendiéndolas en el contexto de la tradición religiosa del mundo maya y de Mesoamérica en general.

Capítulo I

Identidad de los itzáes

Presencia en Yucatán

Indagar en la polémica y fugitiva cuestión de la identidad de los itzáes exige realizar un recorrido sumario por las fuentes documentales y arqueológicas relacionadas con ellos, y por las distintas interpretaciones que en éstas se apoyan.

En los *libros de Chilam Balam de Maní, Tizimín y Chumayel* se encuentran textos que, para Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, constituyen una sola narración a la que denominaron “Crónica Matichu”; en ella se señala el itinerario que siguieron los itzáes en sus migraciones por la península yucateca, registrándose la fecha de cada acontecimiento en el sistema de la cuenta corta. La serie de eventos allí contenida es la siguiente.²²

Katún 8 Ahau (415-435)²³ los itzáes descubrieron Siyan Can Bakhhalal, la laguna, donde reinaron tres veintenas de años. Durante este tiempo, en el *katún 6 Ahau* (435-455) descubrieron Chichén Itzá.

Katún 13 Ahau (495-514) ocuparon Chichén Itzá, donde gobernaron por espacio de diez *katunes*.

Katún 8 Ahau (672-692) abandonaron Chichén Itzá.

Katún 6 Ahau (692-711) volvieron a Chakanputún, y ahí reinaron trece *katunes*, hasta el *katún 8 Ahau* (928-948) en que lo abandonaron. Los dos *katunes* siguientes anduvieron errantes [*6 Ahau*, *4 Ahau* (948-987)].

²² Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, FCE, 1971, pp. 21-43.

²³ Las fechas entre paréntesis son las sugeridas por los autores en la correlación GMT. Éstas no son unánimemente aceptadas. Véanse ligeras variantes a la cronología en: Boot, Erik, *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, México*, Leiden, CNWS Publications, 2005; Schele, Linda, Nikolai Grube y Erik Boot, “Some suggestions on the K’atun prophecies in the Books of Chilam Balam in light of Classic period history”, en: *Tercer Congreso Internacional de Mayistas. Memoria*, México, IIF-UNAM, 2002, pp. 399-432, otras propuestas cronológicas para estos eventos. También hay que mencionar la discusión existente en torno a la duración del ciclo katúnico: Houston, Stephen D., Oswaldo Fernando Chinchilla Mazariegos y David Stuart (eds.), *The decipherment of ancient Maya writing*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2001, pp. 218-222.

Katún 4 Ahau (968-988 [?]) a fines de este periodo ocuparon nuevamente Chichén Itzá.

Katún 8 Ahau (1185-1204) el gobernante itzá Chac Xib Chac abandonó Chichén Itzá, conquistada por Hunac Ceel Cauich, usurpador cocom del trono de Mayapán.

Katún 4 Ahau (1224-1244) los itzáes que quedaron en Chichén Itzá atacaron Siyan Can Mayapán, en venganza por la afrenta sufrida.

Katún 11 Ahau (1283-1303) los itzáes tomaron Ichpá Mayapán.

Katún 8 Ahau (1441-1461) Mayapán fue abandonada y destruida.

Es notable que los hechos realizados o sufridos por el grupo itzá conllevan, en estas fuentes indígenas, una clara asociación con la carga temporal de las ruedas katónicas.

Tienen particular importancia algunos *katunes*, por ejemplo, el 8 *Ahau*, asociado con el abandono de ciudades y con el cambio de poder; sobre este tema habremos de volver, para tratarlo detalladamente, en el tercer capítulo. Me contento por el momento con señalar, en el mismo tenor, y a fin de completar este sucinto recuento de la historia itzá, un evento que no fue consignado por los autores de los Chilam Balam y que nos concierne directamente en este trabajo: en una fecha muy próxima al *katún 8 Ahau* (1697-1717) Tayasal, capital del señorío itzá del Petén, fue conquistada por los españoles.

Veamos los datos que aportan otras fuentes coloniales sobre la aparición de los itzáes en al ámbito yucateco.

Fray Diego de Landa, en la *Relación de las cosas de Yucatán*, refiere que “es opinión entre los indios que con los Yzaes que poblaron Chichenizá reinó un gran señor llamado Cuculcán [...] y dicen que entró por la parte del poniente y difieren en que si esto fue antes o después de los Yzaes o con ellos [...] y que después de su vuelta fue tenido en México por uno de sus dioses y llamado Cezalcuati.”²⁴ En relación con lo anterior, Bernardo de Lizana escribe: “Supieron los padres antiguos que primero plantaron la fe de Christo en Yucatán que la gente de aquí, parte vino del puniente y parte del oriente [...] antiguamente, dezían al oriente [*Dzez*] *e[m]al*, y al poniente, *No[h] emal*. *Dzez emal* quiere dezir “la pequeña baxada” y *Noh emal*, “la grande baxada”. Y es el caso que dizen que, por la parte del oriente, baxó a esta tierra poca gente y, por la del

²⁴ Landa, fray Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Ed. Porrúa, 1973, p. 13.

puniente, mucha”.²⁵ Tales noticias han suscitado interpretaciones divergentes en lo tocante a las fechas y la dirección de la llegada de los itzáes a Yucatán, así como a su filiación étnica, asociándoseles muchas veces con grupos del México central, especialmente con los toltecas, debido a las notables similitudes artísticas y arquitectónicas entre Chichén Itzá y Tula²⁶ y a las referencias paralelas que en las crónicas señalan la salida de Quetzalcoatl desde el altiplano central de México hacia el este y la llegada de Kukulcan a Yucatán por el oeste.

Otro dato de suma importancia para completar la introducción al tema de la migración itzá aparece en la *Historia de Yucatán*. Diego López Cogolludo anota que los itzáes del Petén hablaban la misma lengua que los mayas de Yucatán porque procedían de allí y habían salido de Chichén Itzá en el octavo *katún*.²⁷

Tenemos aquí un punto central, y dada la abundancia de referencias coincidentes, acaso el más certero en la cronología de las movilizaciones itzáes en la península: que abandonaron el norte yucateco en un *katún 8 Ahau* y de ahí se dirigieron al Petén. De acuerdo con esta información la migración habría tenido lugar en el *katun 8 Ahau* anterior, correspondiente a 1441-1460, aproximadamente un siglo antes de la invasión española. Es notable la correspondencia entre la *Historia de Yucatán*, la declaración del señor Canek y la “Crónica Matichu”, según la cual, como ya lo hemos visto, fue en el 8 Ahau “cuando se abandonó y destruyó Ichpa Mayapán por los de extramuros, los de atrás de la muralla, por causa del gobierno múltiple al interior de Mayapán.”²⁸ Resalto también la mención de pueblos comarcanos que salieron con ellos, ya que encuentra sustento en la reciente identificación del linaje Couoh asentado en Zaclemacal, en la ribera norte del lago Petén Itzá, como un grupo procedente de Mayapan.²⁹

Sin embargo ¿salieron los itzáes de Mayapán, de Chichén Itzá o de ambos centros? Se ha hecho notar que en varios pasajes de los *Chilam Balam* las referencias a los dos

²⁵ Lizana, Bernardo de, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán*, México, UNAM, 1995, p. 61.

²⁶ Remito a la interesante polémica entre Kubler y Ruz en torno a la dirección de estas influencias artísticas en *Estudios de Cultura Maya* 1 y 2. Los enfoques más recientes se encuentran en: Kowalski, Jeff Karl y Cinthia Kristan-Graham (eds.), *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2007.

²⁷ López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Libro IX, capítulo XIV, p. 507.

²⁸ Barrera V. y Rendón *op. cit.*, p. 41.

²⁹ Rice, Don S., Prudence Rice y Timothy Pugh, “Settlement continuity and change in the central Peten lakes region. The case of Zacpeten”, en: Ciudad Ruiz, Andrés, María Yolanda Fernández Marquinez, José Miguel García Campillo, María Josefa Iglesias Ponce de León, Alfonso Lacadena García-Gallo, Luis Tomás Sanz Castro (coords.), *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, España, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1998 (pp. 207-252), p. 213.

sitios aparecen fundidas bajo un sólo nombre.³⁰ Ball sugiere que el término Mayapán se refería tanto a Chichén Itzá como a Mayapán “entre murallas” o Mayapán Ichpa,³¹ pero en el pasaje anteriormente citado no cabe esta duda, puesto que se habla explícitamente de la destrucción de Mayapán Ichpa. De acuerdo con Tsubasa Okoshi Harada, durante el *katún 8 Ahau* (1185-1204) los itzáes de Chichén Itzá se dividieron en dos grupos y uno de ellos se fue a Tayasal, en el lago Petén Itzá. El resto de los itzáes permaneció en Yucatán y se dirigió al Petén en el siguiente *katún 8 Ahau* (1441-1461) tras la caída de Mayapán.³² Esto permite situar, tentativamente, la fundación del señorío del Petén en la transición del siglo XII al XIII o, más probablemente, en el transcurso de este último.

La arqueología ha revelado que la actividad constructiva cesó en Chichén Itzá alrededor del siglo XI,³³ después de lo cual su despoblamiento fue paulatino, aunque continuó siendo un destacado centro de peregrinación hasta el periodo de contacto, mientras que en Mayapán, la arquitectura tardía se adscribe a los siglos XIII y XIV, y provee muestras de eventos de violencia, conflicto y abandono en los años posteriores.³⁴

Discusiones historiográficas en torno a los itzáes

Desde el siglo XIX, gracias a la aparición y publicación de las principales obras referentes a los mayas, incluidos los tres códices más importantes,³⁵ la mayoría de los libros de Chilam Balam y la *Relación* de Landa, así como a la realización de las primeras excavaciones y registros arqueológicos en el área maya, despertó el interés de algunos investigadores por complementar ambas fuentes de información y surgieron las primeras preguntas sobre el origen de los antiguos pobladores de Chichén Itzá. Sin

³⁰ Schele, Linda, Nikolai Grube y Erik Boot, *op.cit.*, pp. 399–432.

³¹ Ball, Joseph, 1986, en Schele Grube, Boot, *op. cit.*, pp. 410, 412.

³² Okoshi Harada, Tsubasa, “Tiempo de los itzáes y de los Cocom: una interpretación de la historia del Postclásico”, en: Marion, Marie-Odile (coord.), *Simbólicas*, México, Plaza y Valdés-CONACYT-INAH, 1997, pp. 181-190.

³³ Sobre la cronología de Chichén Itzá véase: Anderson, Patricia K., “Yula, Yucatan, Mexico: Terminal Classic Maya Ceramic Chronology for the Chichen Itza Area”, en: *Ancient Mesoamerica* 9, 1, Cambridge University Press, 1998, pp. 151-165.

³⁴ Peraza Lope, Carlos, Marilyn A. Masson, Timothy S. Hare y Pedro Candelario Delgado Kú, “The Chronology of Mayapan: New Radiocarbon evidence”, en: *Ancient Mesoamerica* 17, 2, Cambridge University Press, 2006, pp.153-175.

³⁵ Me refiero a los volúmenes escritos mesoamericanos. Aunque los hay de piel de animales, los del área maya están hechos de un papel vegetal compuesto con la corteza interna de una especie de higuera llamada *liber*, revestidos de una fina capa de cal y doblados a modo de acordeón. El Códice de Madrid o Tro-Cortesiano que se encontraba separado en dos colecciones, fue reintegrado en 1888; el Códice de Paris fue dado a conocer en 1859 por Leon de Rosny y el Códice de Dresde, descubierto desde el siglo XVIII, fue copiado en la segunda década del XIX por Agostino Aglio, patrocinado por Lord Kingsborough. El cuarto código maya conocido lleva el nombre de Códice de Grolier; fue presentado al público en la segunda mitad del siglo XX y es considerado por algunos especialistas una falsificación.

embargo, fue a partir de la cuarta década del siglo XX que los itzáes comenzaron a recibir un interés especial por parte de la comunidad académica; desde entonces han sido uno de los grupos que más debates y especulaciones han desencadenado debido a la ambigüedad de la información que sobre ellos se asienta en las fuentes coloniales, y a la importancia que éstas les asignan en el desarrollo de la historia yucateca. Las distintas interpretaciones sobre su identidad étnica o función social, su lugar de origen, los motivos, las fechas y la dirección de sus movilizaciones entre las tierras bajas mayas del norte y las del sur han generado una vasta historiografía, cuya revisión y análisis son los objetivos de este capítulo. Me detendré especialmente en las hipótesis que aportan alguna explicación sobre los problemas suscritos, sin ocuparme de las obras dedicadas a la exposición y comparación de las características formales de los vestigios de Tula y Chichén Itzá, que considero, forman un tema aparte dentro de los estudios relacionadas a los itzáes. No obstante, he incluido la constatación inicial de Charnay de las semejanzas entre los monumentos de ambas ciudades, por su importancia como punto de partida, temático y cronológico, del itinerario historiográfico a través de las concepciones sobre dicho grupo humano en el curso de más de un siglo.

Primeros planteamientos

El francés Desiré Charnay, viajero y estudioso de la historia prehispánica, parece haber sido el primero en notar y en describir, en 1885, las similitudes estilísticas entre Tula y Chichén Itzá. Nos dice que es en el templo, impropriamente llamado El Castillo, “donde encontramos las primeras y más sorprendentes analogías entre las esculturas y los bajo-relieves toltecas del altiplano y los de la ciudad yucateca”.³⁶

Una de estas semejanzas se encuentra en las columnas “cuyas bases representan dos cabezas de serpiente y cuyos fustes están ornados de plumas,[que] nos dicen, al igual que las alfardas de la escalera, que el templo estaba consagrado a Cuculcan. Pues bien, estos fustes de columna son la copia casi exacta de una columna tolteca que recogimos en Tula [...] Es imposible no reconocer a primera vista, la comunidad de origen de ambos monumentos. Estas dos columnas se encuentran a más 300 leguas de distancia y separadas por un lapso de tiempo de varios siglos, pero si la columna que viene de Tula es tolteca, y tenemos la certeza de que lo es, ¿que podemos decir de la

³⁶ Charnay, Desiré, 1887, en: Boot, Erik, *op. cit.*, p. 8. [la traducción es mía].

otra?: que es tolteca también, porque el azar no habría podido llevar a tales semejanzas”.³⁷

En opinión de Erik Boot, las líneas anteriores marcaron el inicio de la búsqueda por correlacionar los vestigios arqueológicos con las referencias históricas o legendarias sobre Quetzalcoatl, registradas en las crónicas. Ese intento sería secundado por otros investigadores que, al ahondar en las fuentes coloniales en busca de información sobre Chichén Itzá, toparon con el infranqueable problema de la identificación de los itzáes, tan cercanamente ligados a la historia de aquel centro ceremonial.

La pregunta de quiénes eran los itzáes fue planteada por Alfred Tozzer en 1941 y 1957, en la exposición de los resultados de sus investigaciones en Chichén Itzá, donde marcó una división tajante entre lo maya y lo tolteca, definiendo dos periodos cronológicamente separados para cada fase y asignando a cada cual un origen distinto.³⁸

El origen sureño. El Viejo Imperio

En 1949³⁹ Barrera Vásquez y Morley postularon, en seguimiento a una idea del primero,⁴⁰ que los itzáes eran un grupo maya originario de las tierras bajas del sur, quienes, ya influidos por los tolteca-chichimecas, alcanzaron la mitad norte de la península a fines de la primera época del Viejo Imperio, en el siglo V, descubriendo Bakhalal y Chichén Itzá, y confirmando que la “pequeña bajada” de la que hablan Lizana, y los Chilam Balam, se efectuó por el oriente.⁴¹

Morley escribió: “Barrera Vásquez considera que los itzáes eran un grupo del Viejo Imperio [...] [tal sugerencia] respaldada por la más fuerte evidencia lingüística de que su origen era puramente maya, corresponde admirablemente con la designación de “hombres santos” que les otorgan los compiladores de las crónicas I y II, o aún el compilador del código original del que ambos textos fueron copiados, si por este término el autor de la crónica reconocía plenamente que los itzáes eran los poseedores

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Tozzer, Alfred, *Maya and Toltec Figures at Chichen Itza*, 1930 y Chichén Itza and its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec, 1957.

³⁹ Barrera Vásquez Alfredo y Sylvanus Griswold Morley, “The Maya Chronicles”, en: *Contributios to American Anthropology and History*, n° 48, 1949, pp. 5 y 54- 82.

⁴⁰ Barrera Vásquez Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, FCE, 1974, pp. 21-33.

⁴¹ Véase en la sección de ilustraciones el mapa de la ruta de los itzáes propuesto por Morley y Barrera Vásquez.

iniciales del más alto conocimiento en el sacerdocio y cultura del sur, es decir, los verdaderos introductores de la civilización maya hacia el norte”.⁴²

También se remiten a las evidencias epigráficas, limitadas, en los tiempos de la publicación, a la lectura de fechas que revelaron el progresivo abandono de los principales centros poblacionales del llamado Viejo Imperio y la sucesiva ocupación de otros sitios, que en muchos casos parecen concordar con la cronología y la ruta de migración establecidas en los Chilam Balam.

En la sugerencia de estos autores se basa, probablemente, la idea de que los itzáes fueron mayas mexicanizados, que Thompson retomó y desarrolló años después, dotándola de nuevos argumentos como se verá a continuación. Asimismo, el reciente desciframiento de jeroglíficos para “itzá” en la región central del Petén ha motivado que Boot, Schele y Grube hayan retomado el planteamiento de Morley y Barrera Vásquez sobre el origen maya de los itzáes y su desempeño prominente en la historia del periodo clásico,

Los putunes

La trascendencia que ha tenido la interpretación sobre la expansión putún, postulada por Thompson en 1970 y clásica en la historiografía mayista, exige la presentación de sus argumentos centrales.⁴³

A finales del periodo clásico, entre los años 730 y 950 d.C., se llevó a cabo la expansión de los maya chontales o putunes procedentes de la Chontalpa -al noreste de Tabasco y suroeste de Campeche-, grupo situado, geográfica y culturalmente, en la periferia de lo que fuera el núcleo de la cultura maya del Clásico, hacia distintos puntos de la península de Yucatán.

Uno de los rasgos distintivos de los putunes es que estaban significativamente influenciados por sus vecinos del Altiplano de México, hablantes de náhuatl, por lo que compartían con ellos algunos rasgos culturales y eran casi bilingües, característica, esta última, de gran utilidad para su oficio, pues eran en esencia, mercaderes, y en tal calidad controlaron extensas rutas de comercio en torno a la península de Yucatán, desde la Laguna de Términos hasta el llano de Sula, en Honduras, estableciendo en puntos intermedios numerosos puertos de intercambio y enclaves comerciales.

⁴² Barrera Vásquez y Morley, *op. cit.*, p. 71 [la traducción es mía].

⁴³ Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 21-72.

La aparición de ciertos cambios estilísticos en los vestigios culturales, permite establecer una secuencia tentativa de su avance: en 750 d.C. dominó en Yaxchilán un grupo que con mucha probabilidad era putun; alrededor del 800 d.C. grupos putunes, probablemente de Potonchan, establecieron una base comercial en Altar de Sacrificios. Desde ahí conquistaron Ceibal alrededor del 850 d.C. y llegaron hasta Ucanal, se establecieron al sur del río de la Pasión y llamaron a su tierra Acalá o Acalán, por el nombre de su región de origen. Allí permanecieron hasta 1695, año en que fueron conquistados bajo la vaga designación de lacandones.⁴⁴ Entre 850 y 950 d.C. dominaban parcial o totalmente el norte de Tabasco, el sur de Campeche; Cozumel, Bakh'alal y Chetumal en la costa oriental; Chichén Itzá y otros centros del interior y, por un periodo breve, Ucanal y buena parte de la cuenca del Río Pasión.

El internacionalismo de los comerciantes permite comprender, por ejemplo “las influencias “Mixteca-Puebla” en los murales de Santa Rita, que tienen esa mezcla de rasgos mayas y mexica[no]s que [...] caracterizaron la cultura putún”.⁴⁵

El avance de estos grupos también es notorio gracias a la presencia de grandes cantidades de cerámicas anaranjada fina y gris fina, como la que señala la ocupación final de Altar de Sacrificios y otros sitios, ya que “esos artículos se hacían probablemente en territorio putún o cercano y probablemente indican influencias u ocupación putunes”.⁴⁶

Los putún itzáes

Los itzáes, una rama de putunes, se establecieron en Cozumel y en Polé, porción de tierra firme frente a la isla, desde donde se adentraron en la península y conquistaron varias poblaciones, entre ellas Chichén Itzá en 918 d.C. Durante su estancia en este sitio, abrieron comunicaciones con su tierra natal y favorecieron el establecimiento de un segundo grupo de putún itzáes, aún más influenciado por los mexicanos, con los cuales llegó Quetzalcoatl-Kukulcán, fugitivo de sus enemigos de Tula, alrededor del 980 d.C.⁴⁷

⁴⁴ Jan de Vos considera errónea la identificación de estas dos regiones como una sola y la asociación de sus pobladores con los lacandones: De Vos, Jan, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona (1521-1821)*, México, FCE y Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1998, pp. 318, nota 49.

⁴⁵ Thompson, *op. cit.*, p.71.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 47, 63.

⁴⁷ Sobre las discusiones en torno al carácter mítico o histórico de Quetzalcoatl véanse: López Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH, UNAM, 1989 y Graulich, Michel, *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut voor Amerikanistiek, 1998

El primer año fue determinado por Thompson gracias a que “en el *Chilam Balam de Chumayel* la fecha que se da de la Conquista de Chichén Itzá es 1 Imix, en que se apoderaron del príncipe de allí y 2 Akbal 1 Yaxkin, en que llegaron ellos “nuestros enemigos”, seguramente los itzáes”.⁴⁸ El primer acaecimiento de esta fecha después de tallado el último dintel del periodo clásico fue 10.4.9.7.3 2 Akbal 1 Yaxkin, 26 de abril de 918; el siguiente, en el 970 d.C. La fecha más temprana encuentra sustento adicional en el hecho de que cae en un *katún 11 Ahau*, asociado con la migración de los itzáes y al inicio del cobro de tributos introducido por ellos en Chichén Itzá según la misma fuente. La fecha de llegada –real o mítica- de Kukulcán explica, por su parte, la entrada de las influencias toltecas en la arquitectura de Chichén Itzá.⁴⁹

Habiendo expuesto las líneas generales de la hipótesis, detengámonos ahora en la presentación pormenorizada de las razones que Thompson aduce para identificar a los itzáes con los putunes:

- En el canto de la toma de Chichén Itzá del *Chilam Balam de Chumayel* se llama específicamente “putunes” a los invasores.⁵⁰
- La migración itzá comenzó con su llegada a Polé, frente a Cozumel, y existe una estrecha relación entre Cozumel, lugar del santuario de la diosa Ix Chel y los mercaderes putunes de Tabasco (recuérdese la antigua capital Tixchel: el lugar de Ix Chel) que seguramente combinaban sus actividades comerciales con la peregrinación, favoreciendo a Cozumel como un punto de distribución de la sal obtenida en las salinas del norte yucateco.⁵¹
- Chakanputún, que significa, probablemente, “provincia de los putunes”, es el punto de partida de los itzáes y “el hecho de que los itzáes procedieran de la provincia de los putunes es una excelente prueba confirmatoria de que ellos mismos eran putunes”.⁵²

⁴⁸ Thompson, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 43-46. Estudios más recientes han demostrado que la “fase maya” y la “fase tolteca” son, al menos en parte, contemporáneas y sitúan el inicio de las “influencias toltecas” después del siglo IX d.C. Véase: Taube, Karl A., “The Iconography of Toltec Period Chichen Itza”, en: Hanns J. Prem, “Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula”, *Acta Mesoamericana* 7, Flemming, Moeckmuehl, 1994, pp. 212-246.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35. Véase una crítica a este punto, donde se muestra que la frase en que aparece la única mención de la palabra *putún* en este libro de Chilam Balam, no tiene conexión alguna con la conquista de Chichén Itzá, en: Kremer, Jürgen, “The Putun Hypothesis Reconsidered”, en: Hanns J. Prem, “Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula”, *Acta Mesoamericana* 7, Flemming, Moeckmuehl, 1994 (pp. 289-307), pp. 294-296.

⁵¹ Thompson, *op.cit.*, pp. 34, 35, 63.

⁵² *Ibid.*, p. 35.

- “Con frecuencia se denomina *ah nunob*, “los que no saben el lenguaje de la tierra, los tartamudos o balbucientes” a los itzáes. También en putún existe la palabra *nun*, “ir de acá para allá” con *nunum*, “vagabundo, el que no tiene domicilio fijo” que es su equivalente yucateco”.⁵³ El que a los españoles no se les haya llamado con este termino, probablemente indica que *nun* se refería al hablante de una lengua afín [...]. “Otra explicación especulativa relacionaría la palabra con Nonoualco, el nombre náhuatl de la Chontalpa [...] es una extraña coincidencia por lo menos, dado el intercambio común entre u y o”.⁵⁴

- Los mayas yucatecos anteponían el título de *ahau* al nombre de un jefe, mientras que los putunes acalanes lo ponían después. El jefe de los invasores de Chichén Itzá se llamaba Mizcit Ahau. “Esta posposición de *ahau* es una prueba más de que los itzáes eran putunes o de algún grupo meridional con ellos emparentado”.⁵⁵

En relación también con la manera característica en que las por él llamadas lenguas putunes forman los nombres propios, Thompson hace una de sus escasas referencias a los itzáes del Petén al decir que el putún itzá utilizaba los nombres compuestos y los nombres de los jefes se hacían títulos hereditarios, como en el caso de Canek, en Tayasal.⁵⁶

- “Los murales del templo de los Guerreros y escenas en discos de oro sacados del cenote indican que los invasores llegaron por mar.”⁵⁷ Una escena mural en dicho templo muestra guerreros putunes navegando frente a un poblado costero, en el que el tipo de chozas representadas parece indicar que sus habitantes vivían en algún punto de la media luna de Campeche al río Coatzacoalcos, ya que no tienen la puerta al centro de la fachada como en Yucatán, sino a un lado.

⁵³ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴ *Ibid.* Los ejemplos que aporta Thompson: tolteca-tulteca; olmeca-ulmeca, proceden del náhuatl, no del maya.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 53, 54. El hecho de que nombraran *Chomach ahau* al Padre Avendaño podría indicar que también empleaban la posposición de *ahau*. Véase: Avendaño y Loyola, fray Andrés de, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzáes y cehaches*, México, Universidad Autónoma de Campeche-UNAM, 2004, p.59. f.39v.

⁵⁷ Thompson, *op.cit.*, p. 35. Kremer hace notar que los murales del Templo de los Guerreros que Thompson reproduce en su obra, son, en realidad, una reconstrucción en acuarela basada en fragmentos hallados en la estructura 2D8, mientras que las “escenas en discos de oro” se limitan a una sola, siendo el disco G el único que muestra un ambiente acuático. Lo más importante es que este autor no encuentra en ellas una representación clara de invasiones militares ni batallas. Kremer, *op. cit.*, pp. 290, 291.

En la descripción de Thompson, los guerreros tienen rasgos “toltecas” inconfundibles y “de un tipo aberrante en lo relacionado con Chichén Itzá”.⁵⁸ Su indumentaria está compuesta por escudos o espejos en la espalda, bandas de piel en las rodillas y los tobillos, túnicas blancas, piernas y pies desnudos o calzados con sandalias blancas y, en algunos casos, tocados “toltecas”. Muchos blanden escudos de media luna y algunos llevan estandartes dorsales semejantes a los que llevaban los guerreros mexicanos distinguidos, pero con plumas que salen de la base de la espalda, rasgo que se suele considerar maya. Debido a este atavío Thompson concluye que “no son mayas yucatecos ni ‘toltecas’, sino algún otro grupo de habla mexicana o muy mexicanizados”⁵⁹ e interpreta la escena como un ataque por los putún itzáes en un lugar alejado de Chichén Itzá, probablemente en Tabasco, donde convivían putunes, zoques y grupos de habla mexicana.

La razón para representar una batalla de otra región de la zona maya en un edificio de Chichén Itzá sería que los itzáes, al establecerse en Yucatán, no abandonaron el dominio de su antiguo territorio. La enorme extensión que controlaban seguramente contaba con dos o más capitales: una en Chakanputún, otra en Chichén Itzá y tal vez una tercera en Potonchán o algún otro centro en el corazón de la Chontalpa.⁶⁰

En los puntos anteriores se encuentran condensados los argumentos que el mismo Thompson estima de mayor peso para demostrar el origen putún de los itzáes, pero también aporta los siguientes:

- En los *libros de Chilam Balam* continuamente se reprueba a los itzáes sus prácticas eróticas, con dichos como “los lascivos desenfrenados” y “los extranjeros [que] trajeron consigo cosas vergonzosas cuando vinieron”, “perdieron su inocencia en el pecado carnal”. Thompson considera que hay evidencias de algo que parecen ser prácticas eróticas en el “periodo mexicano” de Chichén Itzá: en el Templo de las Cabecitas y las pilastras de la puerta del Mercado se encuentran representaciones de figuras masculinas con los genitales al descubierto: “en ambos edificios estas esculturas eróticas marcan la entrada a una pieza interior. Creo que no cabe pensar en representaciones de prisioneros [...] si estas esculturas no sirven para humillar a enemigos, sólo pueden representar los preliminares de ritos eróticos como los que los mayas yucatecos tanto deploraban entres

⁵⁸ Thompson, *op.cit.*, p. 39.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

sus vencedores los itzáes.”⁶¹ Más adelante, haciendo una nueva asociación entre los itzáes de Chichén Itzá y su supuesta región de origen, cita que Oviedo y Valdés y Díaz del Castillo, hablan de dos figuras de madera halladas en Isla del Carmen o en Cabo Catoche con las imágenes de “dos hombres dedicándose a la sodomía y otra a un hombre que sostenía sus genitales con ambas manos”.⁶²

En opinión de Thompson los itzáes llevaron estas prácticas a su asentamiento en el Petén central: “en cuanto a los itzáes que se trasladaron de Chichén Itzá al lago Petén, el misionero Avendaño y Loyola, que pasó cierto tiempo en el fuerte de su isla, parece acusarlos de homosexualidad generalizada [...] lo más que uno puede decir es que los itzáes de Tayasal mostraban la misma tolerancia hacia el placer erótico que otros grupos putunes”.⁶³

Es interesante que Thompson relaciona también a los itzáes de Tayasal con los putunes por compartir las cualidades propias de aquel grupo: su expansionismo y agresividad, manifiestas en el temor que sentían hacia ellos sus vecinos.⁶⁴

Por último:

- En el nombre de Itzamkanac, capital de los putunes de Acalán, está el vocablo *itzam*, muy parecido a *itzá*, lo cual podría indicar alguna relación entre ellos, sin embargo, según el propio Thompson, la amplia distribución en las tierras mayas de Itzam como nombre de divinidad quita fuerza a este argumento.⁶⁵

A pesar de algunos argumentos objetados en contra de la hipótesis de Thompson desde los años setenta,⁶⁶ llegó a tener una gran difusión en las décadas siguientes y la aceptación de la mayor parte de los investigadores. Desde entonces, la crítica más consistente ha sido la realizada por Jürgen Kremer en 1994,⁶⁷ centrada en el examen del manejo de fuentes y de los métodos argumentativos empleados por Thompson para favorecer el modelo de la expansión putún. En su análisis cuestiona algunos de los

⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

⁶² *Ibid.*, p. 42. Kremer se pregunta si estas esculturas no representarían los bien documentados sacrificios en que se extraía sangre del pene y no prácticas homosexuales. Véanse las pp.130-132 de esta tesis y la figurilla de Santa Rita Corozal en la sección de ilustraciones.

⁶³ Thompson, *op.cit.*, pp. 71,72. La opinión del fraile se basa en que el arreglo en vestido y peinado era mayor en los hombres que en las mujeres: “Indicio es toda esta presunción y cuidado mujeril de adornarse tanto, de lo que muchos juzgan que es el vicio nefando que en ellos reina”. Avendaño y Loyola, *op.cit.*, f. 43v.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁶ Shuman, Malcolm K. “Archaeology and Ethnohistory: The Case of the Lowland Maya”, en: *Ethnohistory* vol. 24, nº 1, 1977, Duke University Press, pp. 1-18.

⁶⁷ Véase la referencia en la nota 49.

puntos más relevantes de dicha hipótesis, entre ellos el carácter militarista y la magnitud de la llamada invasión putun en el norte de Yucatan, la distribución geográfica de la lengua putun, la supuesta identidad entre putunes e itzaes, el carácter y la magnitud de la presencia “mexicana” en Tabasco, el culto fálico, la fecha de la supuesta conquista de Chichén itzá y la llegada de Quetzalcoatl Kukulcan de México central.

Si bien considero que la crítica y las conclusiones de Kremer son muy acertadas, también creo justo ponderar que, entre los méritos innegables del intento explicativo de Thompson, no es deleznable el de haber introducido en la discusión sobre la identidad itzá, muchas cuestiones de índole arqueológica y etnohistórica, que antes de él se consideraban ajenas a la esfera de tal problemática -sumamente restringida al carácter de lo “tolteca” en Chichén Itzá- y que actualmente son inseparables de ella, como veremos más adelante.

El culto a Quetzalcóatl. Difusión del estilo maya yucateco

Román Piña Chan, en su obra *Chichén Itzá. La Ciudad de los brujos del agua*,⁶⁸ publicado por primera vez en 1980, plantea que las similitudes evidentes entre Chichén Itzá y Tula, se deben a la influencia directa del primer centro sobre el segundo, por medio de un grupo de itzáes llegado al Altplano en la primera mitad del siglo XII.

No nos detendremos aquí, por escapar a los propósitos de este estudio, en al análisis del autor sobre las características que ostenta cada construcción de la urbe yucateca, sino que me limitare a entresacar la información relacionada con el desarrollo histórico del grupo itzá. Piña Chan nos dice al respecto: “la religión y el culto a Quetzalcóatl se originó en Xochicalco, Morelos, allá por el año 700 de la era cristiana; se comenzó a propagar por medio de caudillos-sacerdotes que llevaban el mismo nombre de la deidad; alcanzó las tierras mayas junto con el militarismo e influencias de la Costa del Golfo, [...] se mezcló con el estilo de la Costa del Pacífico de Guatemala, pasando todo ello a la región del Usumacinta y de ahí, con elementos del Clásico Maya, pasó a la región maya-chontal o de los putunes, de donde los itzáes y los xiues lo llevaron a Yucatán.”⁶⁹ Allí, el culto al dios Quetzalcóatl y los variados elementos culturales de las regiones antedichas contribuyeron al desarrollo, en Chichén Itzá, de “un estilo que podemos llamar Maya-Yucateco, el cual se refleja en muchos sitios de la Península de Yucatán; y

⁶⁸ Piña Chan, Román, *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*, México, FCE, 2000.

⁶⁹ *Ibid.*, p.8.

fue este estilo el que influyó en Tula, Hidalgo, [...] así, no fueron los toltecas de Tula los que transmitieron los elementos arquitectónicos y escultóricos de su único edificio a los de Chichén Itzá, sino éstos quienes, con su estilo altamente desarrollado y más antiguo, influyeron sobre Tula; planteándose aquí la transmisión de esos elementos por gentes itzáes que vendrían al Altiplano Central de México hacia los años 1100-1150 de la era cristiana.”⁷⁰

Adopta de Thompson la denominación de putún y juega con la idea de que los itzáes, tal vez eran chontales o estaban marcadamente influidos por estos. Sin embargo, su opinión parece haber sido distinta y está condensada en las líneas siguientes: “así, para Thompson, un grupo de itzáes llegó por el 918 de la era cristiana y otro grupo hacia el 970 de la era, estos últimos con influencias toltecas de Tula, Hidalgo, como se ha venido sosteniendo desde hace muchos años; pero aquí afirmamos que los itzáes penetraron en Yucatán por 968-987 de la era cristiana; que eran gentes sureñas pues itzá en cakchiquel significa “brujo del agua” (de its, brujo, y de a o ha agua); que estuvieron en tierras de chontales; y que los rasgos culturales que introdujeron, entre ellos el culto a Kukulcán [...] no están presentes en Tula y son anteriores a los toltecas.”⁷¹

Lamentablemente Piña Chan no profundiza en su explicación sobre el origen de los itzáes, pero deja entrever que los consideraba nativos de las tierras que hoy corresponden a Guatemala y, probablemente, cakchiqueles, o vecinos de los cakchiqueles, por ser en esta lengua donde cobra mejor sentido la etimología de la palabra *itzá*.⁷² Asimismo les asigna un papel determinante en la difusión del culto a Quetzalcóatl, idea que desarrollaron, como tema central, los autores que veremos a continuación.

Los itzáes como difusores del culto a Quetzalcóatl-Kukulcán

Ringle, Gallareta Negrón y Bey, en un rico y sugerente artículo publicado en 1998,⁷³ analizaron las implicaciones que tiene sobre el “problema tolteca” la datación que los nuevos análisis asignan a la construcción de Chichén Itzá, en el Clásico tardío (700-

⁷⁰ *Ibid.*, p.9.

⁷¹ *Ibid.*, p.114.

⁷² Esto tal vez podría explicarse mejor si se piensa que pudieron haber sido vecinos de estos grupos.

⁷³ Ringle, William M., Tomás Gallareta Negrón y George J. Bey, “The Return of Quetzalcoatl: Evidence of the Spread of a World Religion during the Epiclassic Period”, en: *Ancient Mesoamerica* vol 9, n° 2, 1998, pp. 183-232.

1000 d.C.) y no en el Posclásico, y la constatación de la contemporaneidad de los elementos mayas y toltecas que ostentan algunas estructuras.

De acuerdo con su argumentación, lo que se ha identificado tradicionalmente como la fase tolteca, corresponde al estilo epiclásico *internacional temprano*, el cual se extendió desde Morelos y Puebla a la Costa del Golfo y Yucatán. Chichén Itzá habría sido el extremo oriental en la red de una serie de centros dedicados al culto de Quetzalcoatl-Kukulcan, entre los que se encontraban Cacaxtla, Tajín, Xochicalco, Cholula y posteriormente Tula, como importantes centros de peregrinación. El eje del culto parece haber continuado durante el Posclásico y haber sido el responsable de la difusión del estilo Mixteca-Puebla o *internacional tardío*. En este periodo, Mayapán aparentemente suplió a Chichén Itzá como el principal centro ceremonial en Yucatán, junto con nuevos núcleos en la costa oriental.

Si bien el culto a Quetzalcóatl ya existía en el Clásico en Teotihuacan, desde el comienzo del Epiclásico presentó un complejo de rasgos característicos que constituyen el reflejo de un cambio doctrinal. Los autores sostienen que su difusión debió llevarse a cabo mediante la fundación de nuevos centros, frecuentemente fortificados, por medio de un proselitismo militarista. Dado que las culturas domésticas y la adoración de dioses locales continuaron sin variación, el culto no debió de involucrar grandes movimientos poblacionales, sino la acción de mercenarios, peregrinos, comerciantes y alianzas políticas locales.

Entre la parafernalia distintiva del culto están las representaciones de Quetzalcoatl Kukulcan en sus aspectos de serpiente emplumada, Venus, Dios del Viento y patrono de los mercaderes y líderes e imágenes de Tlaloc, así como pirámides escalonadas con simbolismo calendárico, jugadores de pelota, yugos y hachas, los glifos *ollin* y “ojo de reptil”, además puede constatarse un énfasis en el arte narrativo, en detrimento del texto, por ejemplo en los frisos esculpidos que aparecen en este período. Hay una gran difusión de las cerámicas anaranjada fina y plumbate, estructuras circulares y en forma de “C” y un aumento en la construcción de canchas de juego de pelota, frecuentemente asociadas a imágenes de sacrificio. En el área maya, las figuras comienzan a aparecer marcadas con nombres calendáricos numerales y las escenas parecen centrarse en el evento consignado más que en un personaje, a diferencia de lo que sucedía en el Clásico. Todo ello fue producto del uso prestigioso de ciertos estilos artísticos como una

estrategia usada para sostener la imagen internacional del culto en los centros difusores y facilitar la comunicación con los peregrinos.

Lo que resulta sumamente importante para nosotros es el papel que los autores asignan a los itzáes en la difusión de este culto expansionista. Comienzan por presentar brevemente el discutido punto de la identidad itzá, y escriben que no existen nexos claros que permitan verificar el reclamo de los itzáes del Petén de descender directamente de grupos del norte de Yucatán.⁷⁴ Consideran que la identidad itzá no es étnica, sino esencialmente religiosa y “referente a los seguidores militantes de Quetzalcoatl, [por lo que] el término podría aludir a mayas y extranjeros por igual”.⁷⁵ En apoyo a esta aseveración aducen que “la raíz “*its’/ts*” tiene connotaciones de sabiduría, maestría artística, valor y conocimiento; en suma, todas las cualidades culturales asociadas a Quetzalcóatl y la *toltecáyotl* en el Altiplano.”⁷⁶ Así este modelo sugiere que las fuentes etnohistóricas eran correctas en muchos sentidos. Kukulcan llegó, en efecto, por el oeste y los itzáes fueron responsables de la introducción de la “idolatría” (es decir, el culto a Quetzalcoatl).”⁷⁷

Sobre los nexos entre Tula y Chichén Itzá concluyen, tras una metódica discusión, que el tiempo de cerca de cien años que separa la aparición de rasgos semejantes en ambos centros, es insuficiente para que Tula hubiera alcanzado carácter urbano y buscado replicarse en Yucatán, pero es bastante para que un centro de poder emergente, hubiera emulado la arquitectura y la plástica del culto a Quetzalcoatl, tomando por modelo al centro peninsular.⁷⁸

Por otra parte, la presencia de aspectos del culto a Quetzalcoatl en Uxmal y en Maní, sugiere que fue introducido en los finales de su esplendor, más al parecer no como producto de ocupación militar, sino como una estrategia de las elites locales por favorecer sus propias ambiciones políticas. Esto deja entrever que “la supremacía Itzá era de carácter ideológico, pero se tendía sobre un mundo que estaba colapsando rápidamente. Uxmal parece ilustrar que la faceta política de tal ideología no fue

⁷⁴ *Ibid.*, p. 194. Una explicación plausible dentro de este modelo sería que este grupo pudo haber adoptado el nombre de los conspicuos iniciadores del culto a Kukulcan en Yucatán.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁶ *Ibid.*, nota 33.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 225

admitida sin reveses, ya que el conflicto continuó en el Posclásico con los Xiues y Cocomes.”⁷⁹

La constatación de que otro probable corredor del culto a Quetzalcoatl pudo extenderse a lo largo de las costas del Pacífico de Guatemala, especialmente en la región de Cotzumalhuapa, da pie a un amplio arco de cuestionamientos, pues su propagación en una zona que había experimentado fuertemente la influencia teotihuacana sugiere la apropiación de alianzas políticas e ideológicas previas por parte de sus difusores. Es claro que muchos elementos iconográficos teotihuacanos funcionaron como prototipos en el mundo epiclásico.⁸⁰ La pregunta sobre las consecuencias del colapso de la esfera de influencia de Teotihuacan y su posible relación con la llegada de los itzáes y con su naturaleza y origen nos lleva a la propuesta de Boot, Grube y Schele que expongo a continuación.

Reconsideración de los itzáes como un grupo nativo del Petén

En el Tercer Congreso Internacional de Mayistas de 1995, fue presentada una propuesta de Linda Schele, Nikolai Grube y Erik Boot,⁸¹ sobre la identidad y papel histórico de los itzáes, basada en la ambiciosa integración de los datos etnohistóricos y arqueológicos accesibles y, más específicamente, en el análisis de los eventos registrados en las series *katúnicas* de los *libros de Chilam Balam*, a la luz de las inscripciones del periodo clásico. Su argumento principal encuentra sustento en que el término *itzá* aparece en el Petén central, inscrito en textos del Clásico temprano, lo que sugiere que los itzáes eran originarios de aquellas tierras del sur y que el nombre se trasladó con ellos cuando migraron al norte debido a los conflictos bélicos desatados en el Petén. De acuerdo con esta idea, cuando los itzáes, tras un periodo de control hegemónico de las tierras norteñas, abandonaron Chichén Itzá y Mayapan y se dirigieron al Petén, no habrían hecho sino volver a su patria de partida, mas no como invasores, pues es probable que hubieran mantenido vínculos y acaso incluso ejercido su dominio en el sur al tiempo que lo hacían en el norte.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 222

⁸⁰ *Ibid.*., especialmente pp. 222 y 225

⁸¹ Schele, Linda, Nikolai Grube y Erik Boot, “Some suggestions on the K'atun Prophecies in the Books of Chilam in Light of Classic-Period History” en *Memorias del Tercer Congreso Internacional* de Julio de 1995, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 399–432.

Los autores señalan que existen dos referencias temporales que permiten estructurar la cronología implicada en las narraciones *katúnicas* de los *Chilam Balam*: la fecha de la Conquista y el *katún* en que los mayas decían que ocurrió; y las fechas existentes en los textos de Chichen Itzá, que están comprendidas entre 10.0.0.0.0 (11 de marzo de 830 d.C.) y 10.3.10.0.0 (9 de marzo de 899 d.C.). Además, se percataron de que en los libros de Chilam Balam, no sólo se emplean fechas de terminación de *katún* para indicar el marco temporal de los eventos narrados, sino que los presentan de acuerdo con un formato notablemente semejante al uso de los números-distancia de las inscripciones clásicas, así, en los *libros de Chilam Balam* también se incluye un evento y su marco temporal, seguidos del número de *katunes* transcurridos desde aquel evento hasta el siguiente registrado. A veces se repite el acontecimiento inicial que sirve de referencia antes de relacionarlo con uno posterior. Tal redundancia y la forma de contextualizar los hechos por indicación del tiempo transcurrido entre ellos, son típicas de las inscripciones del Clásico. Schele, Grube y Boot sostienen que la estructura del discurso de los Chilam Balam opera de manera semejante y, con esta base, proponen en su ensayo una cronología e interpretación de los hechos diferentes a las propuestas por Barrera Vásquez y Morley. Las ideas más relevantes son las siguientes: un pasaje de la “Crónica Matichu” trata sobre la salida de los Tutul Xiues de la provincia de Nonohual, que era Zuyua occidental o un lugar al occidente de Zuyua. Ahora bien, *zuyua than* es el lenguaje secreto de los gobernantes mencionados en los *Chilam Balam de Chumayel* y Tusik. Dinteles en el edificio de Las Monjas, en Chichen Itzá, registran el título *zuhuy ahau* con el significado de “señor virgen” o “sagrado señor”, el cual podría aludir a Zuyua y aparece, en dos ejemplos, en el nombre de Kakupacal, seguido por *u nun*. Como Nonohualco era el nombre que los aztecas daban a Yucatán, Campeche y Tabasco y significa “el lugar de los que no pueden hablar”, los autores interpretan, al igual que Thompson, que el calificativo *u nun* que sigue al nombre de Kakupacal en las inscripciones de Chichen Itzá, implica “hablar cortadamente” y marca la calidad de extranjero del gobernante, como alguien que no podía hablar bien el yucateco,⁸² y sugieren que “los primeros gobernantes de Chichen Itzá deben haber sido hablantes de

⁸² *Ibid.*, p. 404.

una lengua cholana”,⁸³ por los registros de vocabulario y formas gramaticales que hay de esta lengua en inscripciones.

Por otra parte *Ziyan Caan* “nacido del cielo”, aparentemente se refiere a un asentamiento o ciudad construido por los antepasados de los itzáes cerca del lago llamado Bak’halal “rodeado por espadañas”. *Ziyan Caan* era también el nombre clásico de Uaxactún, en el Peten central, cerca del área tradicional itzá, y parte del nombre de Yaxchilán, en el Usumacinta, por lo que *Ziyan Caan* debió ser usado en Yucatán como un título honorífico para declarar el origen divino de ciudades, estados y dinastías. De ahí que los autores propongan que *Ziyan Caan Bakhalal*, “nacido del cielo, rodeado de espadañas”, pudo haber sido la descripción maya de lo que los aztecas llamaron Tollan “lugar de espadañas”⁸⁴ y que probablemente corresponde a Teotihuacan, pues David Stuart identificó el nombre maya de Teotihuacan como Puh, “lugar de las cañas de espadaña” evidencia de que Teotihuacan fue una Tollan. Su destrucción 50 años antes del descubrimiento de Chichén Itzá, en el *katún 6 Ahau* correspondiente al 711 d.C., permitiría la presencia de refugiados teotihuacanos entre los migrantes que se movían hacia el norte desde las tierras bajas del sur, los que podrían dar cuenta de los mitos en que se alude a los toltecas y ayudaría a explicar el simbolismo de la imaginería y arquitectura afines al estilo teotihuacano, que tuvo una larga historia entre los mayas. Bajo estas circunstancias los extranjeros habrían llegado como suplicantes y refugiados y no como conquistadores.

Otros pasajes del *Chilam Balam de Chumayel* tienen gran importancia en esta interpretación: *katun 6 Ahau* (9.14.0.0.0 6 *ahau* 13 *muan* - 5 de diciembre del 711) Gran Bajada y Pequeña Bajada ocurrieron. Los itzaes fundaron Chichén Itzá y reinaron 13 *katunes*. Las migraciones ocurrieron en cuatro divisiones originadas en distintas localidades. Schele, Grube y Boot lo entienden como la indicación de una serie de movilizaciones desde diferentes áreas del sur hacia el norte. Así, “las guerras ocurridas en los cuarenta años anteriores debieron, con seguridad, producir refugiados de las elites, y señores y soldados profesionales buscadores de fortuna. Sospechamos que había teotihuacanos en residencia permanente en las tierras bajas. Debieron proveer de

⁸³ Recientemente se ha demostrado que el cholano era una lengua de prestigio empleada para registrar las inscripciones en toda el área maya. Véase: Houston, Stephen D., John Robertson y David Stuart, “The Language of Classic Maya Inscriptions”, en: *Current Anthropology* vol 41, n°2, 2000, pp. 321-356.

⁸⁴ Schele, Linda, Nikolai Grube y Erik Boot, *op. cit.*, p. 406.

asilo seguro a sus parientes que huían del oeste”.⁸⁵ Están de acuerdo en la sugerencia de Barrera Vásquez y Morley, de que la ruta que siguieron debió ser por Ziyan Caan Bakhalal (norte de Belice y sur de Quintana Roo) y por Nonohual-Zuyua (Tabasco, Chiapas y cuenca del Usumacinta).

Esto puede resumirse en que, debido al incremento de las guerras entre Calakmul y Tikal, hubo cuantiosos encuentros hostiles en las tierras bajas mayas del sur a fines del Clásico, cuyo resultado fue un elevado número de gobernantes depuestos y de elites exiliadas en busca de refugio en estados aliados, además de un grupo militar especializado que tal vez comenzó a actuar en su propio beneficio, fundando nuevos reinos, de lo que parece haber ecos en los *libros de Chilam Balam* cuando se habla de grupos de hombres que iban buscando esposas en los distintos pueblos por donde pasaban. Tales migraciones en un *katún 8 Ahau* (672-692 d.C.), corresponden con el abandono de Teotihuacan, estimado entre el 650 y el 700 d.C. Sin embargo, el proceso de despoblamiento de esta ciudad debió durar varias décadas y, si bien, es muy probable que la gente común haya buscado asentarse en lugares cercanos, de donde quizás podría explicarse el aumento poblacional en Tula por esos años, las elites pudieron haberse trasladado mucho más lejos, aprovechando la extensión de sus relaciones con otros gobernantes. Debido a su inestabilidad política, el area maya no era en aquellos años el refugio ideal para estos grupos, y las movilizaciones masivas de mayas y teotihuacanos en busca de alojamiento y de nuevos lugares para fundar poblaciones, podría muy bien explicar el recuerdo de extranjeros migrantes en los *libros de Chilam Balam*.

Por otra parte tenemos: “4 *Ahau* fue el *katún* en que sucedió que llamaron a unirse las cuatro divisiones; las cuatro divisiones de la tierra eran sus nombres cuando bajaron; como padres bajaron a Chichén Itzá, ahí fueron llamados itzáes, trece *katunes* reinaron y luego entró el discurso pecaminoso de Hunac Ceel, abandonaron su tierra, se fueron al corazón del bosque: Tan Xuluk Mul era su nombre [...] 8 *Ahau* fue el *katún* en que sucedió que el resto de ellos llegaron. Los itzáes era su nombre. Llegaron y ahí establecieron su reino en Chakanputun”. Del pasaje anterior, los autores resaltan algunos puntos, estimando que tienen importantes implicaciones: Tan Xuluk Mul, lugar al que se hace referencia como el lugar de destino de los itzáes después de abandonar Chichen Itzá, fue identificada por Roys como una provincia alrededor del lago Petén

⁸⁵ *Ibid.* Véanse los detalles de esta migración en pp. 407, 410.

Itzá.⁸⁶ Resulta también sugerente la posibilidad de que Chakanputun pueda identificarse con Chakan Peten, “la sabana de los itzáes”, cercana al lago, en vez de con Champotón. Asimismo, la existencia de una vasija del Clásico nombrando a un señor itzá y otra mención de un itzá en una estela de Motul de San José, sitio muy próximo al Lago Petén Itzá parecen confirmar esa suposición. De ahí deriva la siguiente interpretación: “los itzáes eran nativos del Petén central que migraron al norte como refugiados de las guerras del Petén. Sospecho que nunca perdieron su alianza y señorío con los itzáes del sur. Cuando hubo problemas en Chichén Itzá, dos veces se retiraron a su tierra original, pero muy probablemente dejaron contingentes también al norte estableciendo una red de parentesco obligada a ellos entre estas áreas”.⁸⁷

En cuanto a la denominación *itzá* en Yucatán, citan un pasaje del *Chilam Balam de Chumayel* en que se habla de una reunión de gobernantes:⁸⁸ Encuentran que hay evidencias sobre esta asamblea en la estela 19 de Dzibilchaltun -probablemente el Ichkansiho del texto- y en un disco procedente del Caracol de Chichen Itzá y lo interpretan como sigue: “la asamblea descrita en el Chumayel parece haber resultado en una alianza que fue conocida como el [los (?)] itzá. El pasaje sugiere que en ese tiempo la alianza incluía Dzibilchaltun, Izamal, Chichén Itzá y si ahí estaban los Tutul Xiu, también a los futuros gobernantes de Uxmal”.⁸⁹

Creo que la relación entre los itzáes de las tierras bajas del sur y los del norte, queda un tanto tambaleante bajo esta explicación pues, si la adopción del nombre *itzá* fue producto de una alianza realizada durante el posclásico en Dzibilchaltun ¿qué nexos tendrían estos itzáes con los que registran los textos clásicos en el centro del Petén?

Erik Boot siguió indagando en las propuestas hasta aquí expuestas. En su libro *Continuity and Change in Text and Image at Chichen Itzá, Yucatán, México*,⁹⁰ publicado en 2005 y producto del meticuloso trabajo de varios años, abordó nuevamente el problema de la identidad itzá, planteado de forma preliminar en el artículo del que fue co-autor. Esta vez sus conclusiones fueron distintas.

⁸⁶ *Ibid.*, p.410. [la traducción es mía]

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p.412, 413.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 415.

⁹⁰ Boot, Erik, *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, México*, Leiden, CNWS Publications, 2005.

El análisis de fuentes comprendidas entre los siglos IV y XVII, lo llevó a considerar y a presentar los resultados de sus investigaciones e interpretación de la historia de los itzáes dentro de tres divisiones espacio-temporales:

1º - Las tierras bajas del sur entre 550 y 900 d.C.

Tras un estudio de las diferentes grafías escriturarias con que aparecen las palabras *itza* y *chanek* o *canek* en textos clásicos, Boot determinó que *itzá* es empleado eminentemente como un topónimo. Incluso Chichen Itzá probablemente deba traducirse como “boca del pozo de itzá”, más que como “boca del pozo de los itzáes”, pues podría ser un topónimo alusivo a un área más amplia que el mero centro urbano que lleva ese nombre en las tierras bajas del norte, sin embargo la lectura dudosa del infijo *i* en los ejemplos de [‘i?] tza (-a) en los textos de Chichen Itzá no permite una identificación segura. No obstante lo anterior, en textos coloniales y contemporáneos escritos en maya y en español, hay casos en que *itza* es inequívocamente usado como un etnónimo. En cuanto al término *chanek* o *canek*, el texto más temprano en que ha sido identificado se encuentra en Pusilhá y data del 593 d.C. También aparece en inscripciones de otros sitios del sur: Xultun, Yaxchilán y Seibal; y en los centros norteños de Ek’ Balam y Chichén Itzá. Como sabemos ya, en los textos coloniales es mencionado como el nombre de los gobernantes de Tayasal.

Dado que la distribución geográfica de los términos *itza* y *canek*, no provee por sí sola evidencias concluyentes de la existencia de un territorio itzá en el periodo clásico, Boot, acude al análisis de la evolución de un estilo iconográfico regional, que probablemente comenzó en Dos Pilas-Aguateca y fue extendiéndose y sufriendo modificaciones en sitios como Machaquilá, Ucanal, Xultún y Seibal. Esta tradición iconográfica está cercanamente asociada con la aparición de los términos en cuestión, así como de determinadas frases nominales y epítetos, por lo que la región en la que se les encuentra, región relativamente amplia que abarca parte del centro, el sur, el este y el sureste de las tierras bajas del sur,⁹¹ podría haber sido conocida como *Itzá*. De acuerdo con Boot, la localización particular del área llamada Itzá “indica que la gente que vivía allí en el período Clásico, temprano y tardío, hablaba una lengua perteneciente al grupo de lenguas de las Tierras Bajas del Sur y, por ende, una lengua del grupo cholano

⁹¹ Véase el mapa en la sección de imágenes.

oriental.”⁹² Esto explicaría la mención en los *libros de Chilam Balam* de extranjeros que hablaban cortadamente la lengua maya.

2º- Las tierras bajas del norte entre 630 y 1450 d.C.

Las crónicas de los *libros de Chilam Balam* tratan sobre un área llamada “en la boca del pozo de itza” que fue descubierta entre los *katunes 4 Ahau* y *8 Ahau*, (672-731 d.C.), después de lo cual se fundó allí una ciudad; también se habla del abandono y fundación de otros lugares de asentamiento por parte de los itzáes, generalmente asociados a *katunes 8 Ahau*. En opinión de Boot, se trata de una especie de marco de asociación histórica en el que eventos clave eran insertados dentro de un orden calendárico altamente repetitivo, aunque otras fuentes de información permiten corroborar que muchos de los acontecimientos narrados tuvieron lugar en fechas exactas o muy próximas a las consignadas en las crónicas, por ejemplo, la ocupación de Mayapán y Tan Xuluc Mul en el *katún 8 Ahau* (1185-1204 d.C.) y el abandono de Mayapán en el siguiente *katún 8 Ahau* (1441-1461 d.C.). Con base en la cronología derivada de distintas fuentes, Boot continúa con su análisis del estilo iconográfico descrito en la primera sección de su exposición y concluye que los rasgos que anteriormente han sido llamados “toltecas” en Chichen Itzá no son sino una variante local de la tradición originaria de las tierras bajas del sur. Su desarrollo en Chichen Itzá puede fecharse, aproximadamente, entre los años 830 y 1000 d.C., rango temporal en que también se localizan en Ceibal, Ucanal y Xultún.

3º- Las tierras bajas del sur entre 900 y 1700 d.C.

En esta parte, el autor presenta breves datos arqueológicos del área de Tayasal-Paxcaman y hace un seguimiento de los tratos de los itzáes con el mundo hispano durante la época colonial, hasta la conquista del señorío.

Haciendo un recuento de su hipótesis, tenemos que para Boot había durante el Clásico un área llamada *Itzá* en las Tierras Bajas del Sur, área cuyos gobernantes ostentaban el nombre hereditario o título *Chanek* o *Canek*. Durante y después de los intensos periodos de guerra, especialmente aquellos en que estuvieron involucradas Calakmul y Tikal, varios grupos de aquella población migraron hacia el norte, donde fundaron Chichen Itzá y, después de varios siglos de ocupación, la abandonaron. Algunos se trasladaron a Mayapán, mientras que otros volvieron a migrar hacia el sur, pero ya no hablaban una lengua cholana oriental, sino una lengua del subgrupo

⁹² Boot, *op. cit.*, p. 181.

yucatecano, adaptación lingüística a la que puede darse seguimiento en las inscripciones de Chichén Itzá.

Un linaje de oradores o sacerdotes

Para dar término a esta disertación veamos el estudio de Alexander Wolfgang Voss, publicado en el año 2000,⁹³ donde propone que los itzáes no son un grupo étnico, sino un linaje local que ocupaba el oficio de orador y sacerdote de Chichén Itzá. Su conclusión parte de la reevaluación de las ideas prevalecientes acerca de la identidad de los Itzáes a través del estudio de los tres aspectos siguientes, relacionados con las fuentes primarias:

1 - La distribución espacial y temporal de las informaciones sobre los itzáes.

Voss expone las cuatro divisiones en que se encuentra repartida, espacial y temporalmente, la información existente sobre los Itzáes: por un lado están el material epigráfico de las tierras bajas mayas del sur de la época clásica y el acervo de textos epigráficos de Chichén Itzá del Clásico Terminal; y, por otro lado, el material etnohistórico relacionado con la gobernación de Yucatán y el referente a la provincia del Petén, durante la época colonial.

A pesar de que reconoce que “a primera vista, [tal] distribución [...] parece realmente indicar la migración de los Itzáes, como ha sido reconstruida a base de los *libros de Chilam Balam*”,⁹⁴ el autor se propone evaluar la medida en que la interpretación de los textos puede respaldar la idea del constante cambio de asentamiento del grupo, analizando las ocurrencias de la designación *itzá* en su contexto literario.

2- El análisis filológico y lingüístico de las distintas ocurrencias de la designación itzá:

Aunque se acepta casi universalmente el significado de *itzá* como “brujo o mago del agua”, el estudio del vocablo en sus distintos usos, admite otras posibilidades:

- Itzá como topónimo

Con apoyo en estudios previos, como los de Berlin y Justeson, según los cuales la designación *itzá* aparece en las inscripciones como elemento principal de glifos

⁹³ Voss, Alexander Wolfgang, “La identidad socio-política de los itzá de Chichén Itzá”, en: *Temas Antropológicos. Revista científica de investigaciones regionales* 22, 2, UADY, 2000, pp. 208-241; y Voss, Alexander W., *La identidad de los itzá de Chichén Itzá*, pp. 1-20 [documento electrónico] [12 noviembre 2010] Este último es el que aquí cito.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 4.

emblema, y los de Stuart y Houston, que han mostrado que la mayoría de los elementos principales de los glifos emblema son topónimos, Voss plantea la posibilidad de que *itzá* sea un topónimo relacionado con el agua como lo indica el morfema *a* en su etimología y significa posiblemente "agua que brota o emanece".⁹⁵

El autor agrega que, además de la hacienda Noh-Itza y el cenote Cul-Itza, existe, en el norte de Yucatán, un caso irrefutable que respalda la interpretación de *itzá* como topónimo; se documenta en la "Relación de Mama y Kantemo"⁹⁶ y es el siguiente: "hallase en el [sitio de Kuche] algunas aguadas [...] y es una que se llama *çahytza* que esta encima de la propia tierra y es el agua muy rrica en qualquier tiempo que sse beua".⁹⁷ Estos ejemplos demuestran, asimismo, que el topónimo no estuvo restringido exclusivamente al área sur de las tierras bajas mayas, por lo tanto: "si consideramos que los Itzáes derivan su nombre de tal topónimo y que no es posible determinar el origen espacial y temporal de la designación '*itsa*' con el material disponible, concluimos que los Itzáes de Chichén Itzá no son descendientes de aquéllos Itzáes que aparecen en las inscripciones del Petén durante la época clásica, sino que de cualquier lugar que lleva el topónimo '*itsa*'".⁹⁸

- *Itzá* como denominación de origen

En los *libros de Chilam Balam* se registran 89 casos en que el nombre *itzá* lleva la partícula *ah* en frente. En la estela del Caracol de Chichén Itzá también aparece la denominación *ah itzá*. Gracias a información provista por el *Calepino de Motul*, Stuart y Houston clasificaron títulos que consten de la partícula *ah* seguida por un topónimo como títulos o denominaciones de origen. De ahí que Voss proponga: "Ya que la designación '*itsa*' denomina un topónimo, las frases nominales *ah itza* "el (de) Itzá", *ah itzaob* "los (de) Itzá" y (*ah*) *itza uin(i)cob*, "los hombres (de) Itzá", también indican títulos de origen. Pero como ya se ha indicado se desconoce la ubicación [...] del(os) lugar(es) de origen de los (diversos grupos) Itzáes".⁹⁹

- *Itzá* como gentilicio

En el *Calepino de Motul*, se acepta también que los casos en que el nombre *itzá* lleva la partícula *ah* en frente, puedan ser interpretados como nombre de gentilicio, en vez de

⁹⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁶ La *Relación de Mama y Kantemo* es parte de las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹⁹ *Ibid.*

títulos de origen como en los contextos *ca yum itza* "nuestro señor/amo/padre Itzá", *u xotemal (u yal) u mehen ah itza* "la descendencia, (los hijos de madre,) los hijos de padre Itzá" que sugieren la existencia de líneas de descendencia directa o sea linajes.¹⁰⁰ Así, de acuerdo con Voss, "en el caso de los Itzáes del Petén en el siglo XVII también observamos el uso del nombre Itzá como nombre de gentilicio. Hablando de las parcialidades Avendaño nos da la de *ach cat Ytzá*".¹⁰¹ El autor hace notar que, según el *Diccionario de Autoridades*, parcialidad también significa familia, lo que sugiere que '*ach kat*' puede tomarse por "muchos emparejados" y significar linaje. A diferencia de las fuentes coloniales, que proveen varios ejemplos, en las inscripciones jeroglíficas no es posible determinar si el nombre Itzá es empleado como nombre de gentilicio; aparece fundamentalmente en glifos-emblema o títulos de origen y, además, "no hay fuentes autóctonas que registran la existencia de nombres de gentilicio en la península de Yucatán previo a los documentos etnohistóricos de la colonia española".¹⁰²

Los itzáes en las inscripciones de Chichén Itzá

Voss piensa que todos los textos de Chichén Itzá que se refieren a los itzáes, sugieren que éstos ocuparon oficios de sacerdotes y oradores.¹⁰³

En las inscripciones asociadas al Caracol de Chichén Itzá aparece tres veces el nombre de un individuo llamado *Bolon Kauil*. Para Voss, la parte más interesante es una secuencia jeroglífica que se lee *ah can dzicinal*, *ah dzicinal* o *kul ah kan dzdzinal*. En yucateco colonial *ah can* significa "el que cuenta alguna cosa, diestro en contarla", y como este oficial está relacionado al topónimo *Dzikcinal* o *Dzidzinal*, que puede traducirse como "un lugar desgraciado, soberbio y siniestro", puede sacarse en conclusión que "el oficio de *Bolon K'awil* es el de (venerable) orador del lugar desgraciado y siniestro [y dado que] todas las frases nominales del (venerable) orador *Bolon K'awil* se relacionan con el Caracol de Chichén Itzá [...] es muy razonable suponer que *ts'ikinal* o *ts'its'inal* es el nombre propio del Caracol mismo".¹⁰⁴

Para completar esa lectura y debido a que Voss estima improbable que los mayas hubieran denominado tan importante edificio "de forma tan despectiva", propone que la traducción no refleja el sentido original del nombre por haber recibido una connotación

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 8. Véanse en la misma página, las alternativas respecto al origen de los nombres de gentilicio a que da lugar esta constatación.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

peyorativa al atravesar el filtro de las glosas coloniales. Su propuesta es que en tiempos precolombinos, el lexema *dzic* o *dzidz* describía cosas que poseían cualidades enigmáticas como augurios, oráculos y profecías, de donde supone que el Caracol fue un edificio relacionado al vaticinio, como también lo han planteado las reconstrucciones arqueoastronómicas propuestas desde antes del desciframiento epigráfico.¹⁰⁵

En el maya yucateco, la partícula *ah* también es antepuesta a cualquier lexema o frase nominal para formar agentes de sentido que indican cierto oficio como "él que tiene, que hace, que usa ...". Las expresiones *ah than itzae* "el hablador Itzá" y *uchci u zutup ah itza* "sucede la enunciación del Itzá", del *Códice Pérez* parecen referirse al oficio de un individuo itzá. Por otra parte, la frase nominal *ah num/nun itza* que aparece en el *Chilam Balam de Tizimin* y en el *Códice Pérez*, requiere una discusión más a fondo. Varios autores han sostenido que el atributo *num* o *nun* significa "bárbaro, rudo de ingenio, bozal" e indica el origen foráneo de su portador".¹⁰⁶ Pero una revisión filológica revela que este lexema también significa "informar, pasar a otro lugar, soñar y anunciar algo antes que suceda". Con base en esta lectura, Voss considera que *num* y *nun* se relacionan a una forma de lenguaje ritual.¹⁰⁷ Además, en las inscripciones jeroglíficas de Chichén Itzá aparece dos veces la expresión *u nun k nal* como parte de los títulos de Kakupacal. Como la expresión *u nun* es pospuesta al nombre Kakupacal, Voss sostiene que no puede funcionar como adjetivo o título indicativo del origen foráneo de este individuo, como se había interpretado anteriormente ya que en las lenguas mayas de las tierras bajas los atributos siempre preceden el sustantivo que describen. De este modo, "la paráfrasis de la expresión '*u-nun k'ak'nal*, puede ser "el lenguaje ritual del lugar de fuego". Como las ceremonias de fuego juegan un papel importante en los textos de Chichén Itzá esta lectura da para Voss buen sentido en aquel contexto, de donde concluye que la frase nominal *ah num/nun itza* también indica un oficio y significa 'el anunciador Itzá'".¹⁰⁸

3- La evaluación crítica de la veracidad de la migración de los Itzáes

En esta sección, Voss cuestiona la credibilidad que merece el contenido histórico de las fuentes coloniales, especialmente el de los *libros de Chilam Balam*; de ahí que su interpretación se aleje de las propuestas de otros investigadores que, en su opinión, dan

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.* Véanse en este capítulo los argumentos de Thompson, y Schele, Grube y Boot sobre este punto.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.10.

¹⁰⁸ *Ibid.*

a aquellas un crédito indiscriminado. El punto principal en que manifiesta su desacuerdo es la migración itzá, que él no cree que haya tenido lugar, debido a que, de acuerdo con las evidencias presentadas en su ensayo, los estudios lingüísticos y epigráficos en el norte de Yucatán no revelan el origen foráneo de los itzáes. Así, le parece que la alusión a la procedencia oriental es un lugar común en los mitos mesoamericanos y no corresponde a la realidad histórica.

Su conclusiones son “que el origen de los Itzáes no es necesariamente el Péten central. Más bien existían varios lugares donde residían grupos que llevaban el nombre Itzá¹⁰⁹ [y] que los Itzáes fueron un linaje de origen regional o local [...] que ocupaban el cargo de sacerdote u orador que anuncia y proclama los pronósticos hechos a base de observaciones astronómicas. En las fuentes etnohistóricas fueron conmemorados como gobernantes de Chichén Itzá”.¹¹⁰

Mi réplica principal a las observaciones de Voss, se centra en su confuso empleo de la noción de etnicidad, mas no la expondré aquí, sino unas líneas más abajo, en las consideraciones finales del capítulo, en un intento por abarcar y hacer más fructífero el comentario, no sólo de este texto, sino de varios de los que han sido expuestos y que, a mi juicio, han tropezado con el mismo escollo.

Antes de eso, y habiendo concluído con la presentación de los autores implicados en la discusión, veamos lo que puede aportar la etimología del término itzá.

Etimología de la palabra itzá

La etimología de *itzá* sugiere que deriva de la raíz *itz*,¹¹¹ que implica toda sustancia que gotea o chorrea, tal como lágrimas, sudor, semen, cera que corre al arder una vela, leche, zumo, resina, goma de árbol, savia, orín o leche que arrojan los animales, herrumbre, etc.¹¹² Puede ser segregada por humanos u otros seres vivos o inanimados. En el contexto religioso maya, algunas de estas sustancias han tenido particular importancia, ya que en determinados usos se les ha considerado como vehículos de

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹¹ David Bolles señala que “aunque se piensa que *itzá* deriva de *itz*, resina y *a*, agua, la palabra podría ser de origen náhuatl dada la relación que se atribuye a itzáes con hablantes del náhuatl” [la traducción es mía], sin embargo no propone dicha etimología, que acaso podría derivar de *itzli*, obsidiana. Bolles, David, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language* [en línea], 11 de junio de 2003 [consultado el 8 de enero de 2010]. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/96072/i/itz_iuitl.htm>.

¹¹² Barrera Vásquez, *Diccionario Maya CORDEMEX. Maya-Español Español-Maya*, Ediciones CORDEMEX, Mérida, 1980, pp. 271, 272.

comunicación entre hombres y dioses,¹¹³ por ejemplo, en tiempos prehispánicos, el hule y la sangre con que se empapaban los papeles que serían quemados en rituales de autosacrificio y, a partir de tiempos coloniales, la cera que gotea de las velas destinadas al uso ritual. Al ser los “brujos” los encargados de manipular o dirigir el empleo del *itz* este podría haber pasado a constituir el elemento fundamental de la designación para brujo, de ahí que Barrera Vásquez glosa *its* como “hechicería, brujería, encantamiento”.¹¹⁴

En la entrada para *itzá* [*itsa'*] encontramos: “patronímico maya; el nombre de una nación ‘brujo del agua’”.¹¹⁵ La explicación de dicha traducción aparece con mayor detalle en la definición que el mismo autor aporta para *itzam*:

“*Itsam* parece estar compuesto de los elementos siguientes *its+a'+am*; *its* es un morfema cuyo significado está relacionado con las ideas de sabiduría, magia, poder oculto, *a'* vale por agua y *am* es el actor, de modo que *itsam* significa el mago del agua, el que tiene y ejecuta poderes ocultos en el agua.”¹¹⁶

Aunque ha sido la más difundida, esta traducción no es aceptada universalmente. Así, para Roys y Tozzer, “*itzá* sería el nombre de alguna planta no identificada”.¹¹⁷ El mismo Barrera Vásquez propone otras posibilidades, además de los posibles usos y significados, presentados por Voss.

Consideraciones finales

Hemos visto que la historiografía se ha centrado en las circunstancias que rodean la aparición de los itzáes en las tierras bajas del norte. En contraste, las líneas generales sobre su traslado desde allí al Petén, no han despertado el mismo interés, acaso porque no traslucen contradicciones significativas en las crónicas coloniales. Esto no implica que se tenga un mayor conocimiento sobre los pasajes de esta última migración y el ulterior asentamiento de los itzáes en el lago Petén Itzá; más bien es reflejo del desinterés que por mucho tiempo prevaleció entre los investigadores hacia el estudio de los pueblos mesoamericanos y en particular de los mayas después del periodo Clásico y

¹¹³ Freidel, David, Linda Schele, Joy Parker, *El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE., 2002, pp 208-211, 408-410, nota 19 y 411-412, nota 30.

¹¹⁴ Barrera Vásquez, *op cit.* p. 271.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 272.

¹¹⁶ *Ibid.* Véase también: Barrera Vásquez y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam*, México, FCE, 1974, pp. 29-32.

¹¹⁷ Ruz Lhuillier, Alberto, *Chichén Itzá en la Historia y en el Arte*, Editora del Sureste, México, 1979, p. 59.

allende la frontera de los tiempos precolombinos, por cuya causa ha sido hasta fechas muy recientes que se han emprendido programas multidisciplinarios de investigación en los sitios posclásicos y coloniales del departamento de El Petén, Guatemala.

Consecuencia de ello es una deficiencia común que encuentro en algunas de las interpretaciones anteriormente expuestas: que si bien podrían ser acertadas para determinados periodos de la historia prehispánica, resultan parciales e incompletas, por no tomar en consideración los hechos de los itzáes después de abandonar Chichen Itzá, ignorando, por tanto, la existencia, la historia y las características etnográficas, documentadas durante la Colonia y hasta la actualidad, de los itzáes afincados en torno al Lago Petén Itzá, descendientes indudables de los que, siglos atrás y procedentes de las tierras bajas del norte establecieron allí su capital.

En últimas fechas se ha cuestionado, por ejemplo, que los itzáes constituyeran un grupo étnico, proponiéndose en lugar de esto, que fueron los difusores del culto a Quetzalcóatl, o los miembros de un linaje de sacerdotes, encargados y responsables de un oficio específico en Chichén Itzá. Para resolver esta problemática sería necesario revisar el tratamiento que tradicionalmente se ha dado a muchos grupos mesoamericanos, y distinguir entre las nociones de linaje, étnia, gentilicio, etc., tarea nada sencilla, pues muchas veces se encuentran confusamente entremezcladas en las crónicas. Empero, en el caso que nos ocupa, considero suficiente la evidencia de que los itzáes fueron y son un grupo étnico de acuerdo con la siguiente definición de Dragadze: un *ethnos* “puede definirse como un sólido agregado de gentes, históricamente establecidas en un territorio determinado y que poseen en común particularidades relativamente estables de lengua y cultura, y que reconocen también su unidad y su diferencia respecto de otras formaciones similares (autoconciencia) y que lo expresan mediante un nombre autodesignado (etnónimo)”.¹¹⁸

En cercana relación con lo anterior, hemos visto que uno de los puntos en los que no ha existido consenso entre los investigadores es el origen de los itzáes; algunos les atribuyen procedencia extranjera, en especial tolteca, mientras que otros los consideran mayas. Resulta sorprendente la facilidad con la que, en ocasiones, se ha asignado a los itzáes alguna pertenencia étnica o lingüística, sin acudir al análisis de la lengua de los

¹¹⁸ Dragadze, citado en: Renfrew, Colin, *Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990, p. 177.

itzáes peteneros,¹¹⁹ y a su lugar en la familia lingüística mayance, pues mientras que el maya chontal y el chol son del subgrupo cholano y el cakchiquel es del subgrupo quicheano (por no mencionar más que las lenguas mayances), el itzá es del yucatecano, resultando insostenible toda explicación que no pondere el valor del factor lingüístico, veta riquísima que merece sin duda, un estudio mucho más profundo. Aunque “no existe [...] un vínculo inherente o necesario entre lengua y raza [...] sigue siendo cierto que en muchos casos, la lengua puede ser un importante e incluso un esencial concomitante de la pertenencia a un grupo étnico”.¹²⁰ Por ello a menudo “es posible detectar el antecedente étnico gracias a claves lingüísticas”.¹²¹

En opinión de Charles A. Hofling, es difícil asumir que el itzá haya sido la lengua de algún grupo específico, prehispánico o colonial, en el Petén.¹²² Los Rice y Pugh agregan que no hay evidencias firmes para determinar en qué lugar o qué grupo o grupos lo hablaban.¹²³ Aquí es importante señalar, por ser un posible testimonio de la persistencia lingüística en la región, que en la actualidad, “la población maya itzá se encuentra distribuida principalmente en dos de los municipios de El Petén, Guatemala: San Andrés y San José; también encontramos algunos de los descendientes de los itzáes en los municipios de Flores, Santa Elena y San Francisco, además de otros en San José, República de Belice. De hecho son pocos los que hablan la lengua, generalmente se trata de ancianos y de algunos adultos que la entienden, pero ya no la usan en forma cotidiana, aunque los que se identifican como “mayas” no necesariamente son hablantes de la lengua”.¹²⁴ De acuerdo con Schumann, el yucateco, el itzá, el lacandón y el mopán, son tan semejantes que pueden considerarse variantes de una misma lengua,¹²⁵ es por ello que este lingüista considera que “el nombre itzáes se refiere a un grupo humano y a una tradición que sigue un grupo étnico, pero no a una lengua”.¹²⁶ Yo creo que, precisamente por hablar esa variante de la lengua maya, los itzáes se han distinguido, a través de su historia, de otros grupos locales, siendo la lengua parte de su tradición e identidad específica como grupo étnico. Respalda esta idea la mención, en

¹¹⁹ Schumann Gálvez, Otto, *Introducción al maya itzá*, México, UNAM, IIA, 2000,

¹²⁰ *Historia de la Lingüística, tomo II. Bajo el signo del estructuralismo. De Saussure a Chomsky*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, p. 196.

¹²¹ *Ibid.*, p. 197.

¹²² Rice, Don.S., Prudence M. Rice y Timothy Pugh, “Settlement Continuity and Change...”, p. 209.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Schumann, *op. cit.*, pp. 15, 16.

¹²⁵ Schumann, *Introducción al maya mopán*, pp. 18-21.

¹²⁶ Schumann, *Introducción al maya itzá.*, p. 21.

un texto del dominico Gabriel Salazar de 1620, del término *ahitzachi*,¹²⁷ empleado en el siguiente contexto: “de los cinco pueblos, los cuatro nombrados Ahitzachi tienen una larga frontera con [aquellos que hablan] yucateco y creo que están en Yucatán. Los padres dicen que la lengua es un tanto diferente de la yucateca”.¹²⁸ Resulta claro que, los indígenas establecían la diferencia entre aquellos pueblos, siguiendo un criterio eminentemente lingüístico, siendo los calificados como *ahitzachi* aquellos cuyos habitantes hablaban la lengua itzá, que de forma manifiesta se distingue, a pesar de sus similitudes, de la yucateca.

Esto nos permite, además, corroborar que el itzá se hablaba en la zona lacustre del Petén en el siglo XVII. Otras pruebas con que contamos, son las palabras y frases recopiladas por algunos cronistas, especialmente por Avendaño y Loyola en sus visitas a Tayasal;¹²⁹ además, existen dos documentos de mediados del siglo XVIII, encontrados por Laura Caso Barrera, y redactados en itzá; uno de ellos por los caciques de los pueblos peteneros de San José, San Andrés, San Jerónimo y San Bernabé; el otro por el cacique del pueblo de San Martín.¹³⁰

Ahora bien, las similitudes entre el yucateco y el itzá son tan grandes que es preciso preguntarse cómo puede explicarse tanta semejanza. Alfonso Lacadena y Soeren Wichmann¹³¹ piensan que la escasa divergencia interna entre las lenguas del grupo yucatecano se debe a una separación relativamente reciente de los grupos hablantes. En las inscripciones del Clásico se encuentran los elementos comunes de una lengua de prestigio, perteneciente al grupo cholano oriental y de empleo generalizado en todas las tierras bajas mayas, independientemente de la filiación lingüística de los escribas. sin embargo bajo la homogeneidad de esta lengua escrita hay algunas trazas dejadas por las peculiaridades léxicas, fonológicas, morfológicas y sintácticas de las lenguas vernáculas. Las dos últimas son las que mejor funcionan como aspectos diagnósticos, ya

¹²⁷ *Ahitzá*, “la nación/el pueblo itzá/los itzáes” y *chi*, “lengua”, en otras palabras “la lengua de los itzáes”. Feldman, Lawrence H., *Lost Shores, Forgotten Peoples. Spanish Explorations in the South East Maya Lowlands*, North Carolina, Duke University Press, 2000, pp. 240, 241, notas 7 y 15.

¹²⁸ *Ibid.*, pp.27-28.

¹²⁹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 32r.

¹³⁰ Caso Barrera, Laura, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX*, México, FCE, 2002, pp. 391-396.

¹³¹ Lacadena García-Gallo, Alfonso y Soeren Wichmann, “The distribution of Lowland Maya Languages in the Classic period”, en: *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, vol. II, Vera Tiesler, René Cobos y Merle Greene Robertson (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, 2002, pp. 275-314.

que son los que más difícilmente cambian en una lengua o son tomados en préstamo por otra.

En el norte de la península de Yucatán, la lengua que dejó huella en las inscripciones se conoce como *yucatecano clásico*. Los rasgos que fungen como marcadores diagnósticos de esta lengua están restringidos al área noroccidental de la península de Yucatán, en la parte norte de Campeche y en el actual estado de Yucatán. Todavía no hay suficiente información acerca de Quintana Roo, pero en los textos del Petén y de Belice no hay rasgos que permitan suponer el uso del yucatecano, contrariamente a lo que por un tiempo se pensó. La presencia de lenguas yucatecanas en el Petén es, por ende, un fenómeno posterior al Clásico, ya que aún las inscripciones clásicas más tardías reflejan la gramática cholana tan claramente como las anteriores.

En la parte norte, en Uxmal, Xcalumkin, Oxkintok, Chichén Itzá y Dzibilchaltún hay textos completos escritos en yucatecano, mas no sólo en piezas cerámicas u objetos pequeños, sino también en monumentos inscritos, como la columna 4 de Xcalumkin y el friso de la Casa Colorada, en Chichen Itzá, lo que sugiere la importancia literaria de la lengua yucatecana, así como su relevancia en la vida política y social. Para Lacadena y Wichmann “la conclusión que se impone es que en Yucatán, durante el Clásico, la lengua yucatecana fue considerada digna de la elite a la par que la lengua cholana de prestigio, y fue vista como un medio adecuado para preservar el conocimiento de los hechos históricos relevantes para las futuras generaciones.”¹³²

¿Es esto indicio de la afirmación de la elite yucateca como un reconocido grupo de poder, acaso de un grupo que llegó a rivalizar e imponerse en otras partes del área maya?, ¿qué implica la posterior aparición de lenguas yucatecanas en regiones tan distantes de su lugar de origen? Tal parece que al final de este polémico recorrido, las interrogantes se han multiplicado en vez de encontrar solución: ¿existió un sólo grupo de itzáes?, ¿el término itzá tuvo el mismo significado, o se refiere al mismo grupo a través de su larga historia documentada en los textos jeroglíficos y coloniales?, ¿qué importancia tiene, en este caso, la relación entre lengua e identidad étnica?, ¿que vínculos tuvieron los itzáes con las culturas del Altiplano?, ¿desempeñaron los itzáes alguna función en la difusión de las ideas y manifestaciones estilísticas del Clásico terminal?, ¿por qué fueron abandonando sucesivamente cada uno de sus asentamientos?, ¿tuvieron lugar las migraciones descritas en los libros de Chilam Balam o son más bien

¹³² *Ibid.*, p. 291 [la traducción es mía].

referencias míticas?, ¿como pueden explicarse las similitudes entre Tula y Chichén Itzá?, etc.

Lo que se sabe con un altísimo grado de certidumbre, producto ya de las lecturas epigráficas, ya de la información etnohistórica colonial corroborada por distintas fuentes, o de la combinación de ambas, es que la denominación *itzá* existía desde el Clásico, cuando aparece en textos de algunos sitios del Petén; que siglos después, en el norte de Yucatán, hubo un grupo humano con ese nombre, sin haber un vínculo definitivo que permita identificar a ambos aludidos como un mismo grupo y que los “itzáes posclásicos” desempeñaron un papel protagónico en la península, al asentarse en Chichén Itzá y otros centros que alcanzaron notable desarrollo, hasta que en algún momento, probablemente cercano a la llegada de los españoles, y por razones inciertas, se establecieron en el Petén, donde tuvieron esporádicos contactos con éstos a lo largo de los siglos XVI y XVII, hasta el enfrentamiento decisivo de 1697, en que perdieron su autonomía, sin implicar ello su desaparición o total dispersión, pues actualmente existe en torno al Lago Petén Itzá, un grupo maya que se reconoce a sí mismo como itzá

En este capítulo no he querido tanto dirimir en la larga discusión y sugerir una solución, como plantear el estado de un problema y señalar algunas posibilidades para abordar futuros estudios, así como presentar ciertos aspectos cuya consideración resultará provechosa para contextualizar y aproximarse, con una visión más amplia y penetrante, al tema central de este trabajo: la cosmovisión de los itzáes del Petén en el siglo XVII. Puesto que el debate sobre la identidad itzá permanece abierto, sumando argumentos y nuevos hallazgos, y que el estado actual de las investigaciones no permite formular una explicación plenamente satisfactoria del pasado de dicho grupo, ni comprender cabalmente su participación en el ámbito mesoamericano, considero que, a pesar de los adelantos, la opinión de Alberto Ruz Lhullier sobre el particular -varias décadas después de haber sido enunciada- conserva su vigencia: “la discrepancia relativa a quiénes eran los itzáes es todavía grande y no puede afirmarse que tanto la etimología de la palabra misma, como la definición étnica del grupo que llevaba este nombre, sean asuntos definitivamente resueltos”.¹³³

¹³³ Ruz., *op. cit.*, p. 59.

Capítulo II

Los itzáes en el Petén

El Petén, región que por su aislamiento geográfico escapó largo tiempo a los embates de misioneros y conquistadores fue, a lo largo de los siglos XVI y XVII, el refugio de diversos grupos mayas que lograron permanecer fuera del sistema colonial español; algunos, como los cehaches, mopanes y lacandones, estaban asentados allí desde antes de la llegada de los europeos, mientras que otros, conocidos genéricamente bajo el nombre de *pudzanes*,¹³⁴ llegaron huyendo de la explotación de las encomiendas yucatecas. Los itzáes pertenecen a la primera categoría.

En el capítulo anterior he expuesto, a la par que las principales hipótesis sobre la identidad y el origen de este grupo, los aspectos más relevantes de su estancia en las tierras bajas yucatecas antes de su establecimiento -o reestablecimiento- en el Petén. Los acontecimientos posteriores a esto serán la materia del presente capítulo. Para abordarla me valdré de dos medios de acercamiento. Por un lado, la arqueología, a la que acudiré buscando conocer las características de la ocupación humana en el Petén central durante el Posclásico, a fin de completar un esbozo de la historia de los itzáes en el periodo comprendido entre el abandono de Yucatán y la primera noticia que se tiene de su presencia en los lagos. Por otro lado, las relaciones hechas por los españoles, donde los temas preponderantes son las “entradas” de religiosos y las expediciones militares emprendidas en distintos momentos desde Yucatán y Guatemala hacia Tayasal, así como la conquista del señorío, motivo por el cual lo serán también de la sección histórica de este capítulo.

Antes de emprender este análisis, conviene presentar la escasa información etnohistórica que trata sobre la migración itza hacia el sur:

¹³⁴ Bracamonte y Sosa, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, CIESAS, 2001, pp. 26, 27.

Hemos visto ya que López Cogolludo asienta que “estos indios ytzaex son de nacimiento yucatecos, y originarios de esta tierra de Yucatan, y así hablan la misma lengua maya que ellos. Dícese que salieron del territorio y jurisdicción que hoy es de la villa de Valladolid y del pueblo de *Chichen Ytzá*¹³⁵ [...] y también salieron con ellos otros pueblos comarcanos. Dice el padre Fuensalida que cien años antes, que viniesen los españoles a esos reynos, se huyeron de *Chichen Ytzá* en la edad que ellos llaman octava, y en su lengua *uaxac ahau*,¹³⁶ y poblaron aquellas tierras donde hoy viven [...] se fueron a ellas por mar, y por aquella parte, que sale a su laguna, tienen en tierra un rancho al que llaman *Zinibacan*, que quiere decir: donde tendieron las velas, porque allí las enjugaron aviéndoseles mojado”.¹³⁷

Los motivos de su cambio de asentamiento son inciertos, pero los cronistas recogieron dos versiones. Según una de ellas “su fuga a isla y partes tan escondidas fue sabiendo por las profecías que tenían [...] que habían de venir por las partes del Oriente gentes de una nación que había de dominar esta tierra”.¹³⁸ Otra explicación nos dice “que la ocasión de la fuga fue que estando para casarse un gran señor, o reyezuelo de aquel territorio, entre las alegrías y festejos de la boda, vino otro reyezuelo que estaba enamorado de la desposada, y dando con gente armada sobre los de la fiesta que como en ella estaban descuidados, hecho algún daño en ellos robaron la novia. Este era menos poderoso que el primero, y así, viendo que después le había de hacer guerra, receloso del daño que se seguiría tenía prevenida la fuga, y así llevando la novia en su compañía con muchos de los suyos se fue a aquellas tierras tan apartadas y ocultas”.¹³⁹ Este relato podría revelar conflictos políticos con los señoríos colindantes, pero es difícil corroborar, siquiera en las líneas principales, su veracidad, pues ni los contextos en que está escrito el nombre Canek en Chichén Itzá aluden con claridad a un gobernante, ni es evidente la irrupción de grupos yucatecos en Tah Itzá en el siglo XV, como veremos a continuación. Por otra parte, es significativo que se guardara memoria de haber abandonado Chichén Itzá en el *katún 8 Ahau*, porque ello da perfecta continuidad y

¹³⁵ El señor Canek, en el interrogatorio que debió responder tras la Conquista, confirma que había heredado el poder y que “desde que vinieron de Chichen Isa sus ascendientes obtienen dicho señorío”. Avendaño y Loyola, *op.cit.*, p. 95.

¹³⁶ El *katún 8 Ahau*.

¹³⁷ López de Cogolludo, *op.cit.*, lib IX, cap XIV, p. 257. La navegación de los itzáes en torno a la península está atestiguada también en la sugerencia que el gobernante itzá dio a Cortés de no ir a Honduras por tierra, sino por mar, por ser más fácil.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 258. Véase en el apéndice la leyenda de Zac Nicté.

coherencia a la historia contenida en los libros de Chilam Balam, y corresponde con los eventos arquetípicos de aquel periodo, tan importante para los itzáes.

El Petén central durante el Posclásico

Como hemos visto hasta este momento, la llegada de los itzáes al Petén se ha ubicado tradicionalmente en el Posclásico tardío, pero ¿ha podido la arqueología encontrar fundamentos que confirmen esta idea? ¿existen evidencias de invasiones o cambios estilísticos significativos durante este periodo? ¿son semejantes las construcciones, la cerámica u otros vestigios materiales posclásicos del Petén a los del norte de Yucatán? Además de arrojar luz sobre estas interrogantes, un acercamiento al área lacustre de las tierras bajas meridionales por la vía arqueológica, promete adelantos significativos tendientes a confirmar la localización de la capital itzá y de numerosas poblaciones nombradas en las crónicas, a fijar sus límites temporales, a esclarecer las relaciones entre ellas y a conocer la extensión del dominio de los itzáes, entre otras cuestiones.

Comenzaremos por esbozar el panorama general de los vestigios arqueológicos de la región. En al menos cinco de los lagos del Petén central¹⁴⁰ se han descubierto sitios con evidencias de una importante ocupación posclásica.¹⁴¹ Los más destacados son:

Lago Yaxha

Se encuentra en el extremo oriental de la cadena lacustre. En su orilla norte está el centro cívico ceremonial Yaxhá, de importancia en el periodo Clásico. El núcleo del asentamiento posclásico, se encuentra en la esquina suroeste del lago, en el sitio de Topoxté, conformado principalmente por tres islas: Topoxté, Canté y Paxté.¹⁴² Recordemos que este sitio, debido a las evidencias de densa ocupación posclásica y a su situación insular fue involucrado por Arlen Chase en la controversia sobre la ubicación de Tayasal, como la posible capital itzá.¹⁴³

¹⁴⁰ Véase el mapa en la sección de ilustraciones

¹⁴¹ Véase: Sánchez Polo, Rómulo, Don S. Rice, Prudence M. Rice, Anna McNair, Timothy Pugh y Grant D. Jones, “La investigación de la geografía política del siglo XVII en Petén central: la primera temporada”, en: Laporte, J.P. y H. Escobedo (eds.), *VIII Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1994, (pp. 589-602), pp. 591, 592

¹⁴² Véase: Rice, Prudence y Don S. Rice, *op. cit.*, pp. 166-183.

¹⁴³ Remito a la bibliografía de las notas 8 y 14.

Además de una clara influencia de Mayapán, es notable que los vestigios cerámicos y arquitectónicos del sitio presentan marcadas diferencias en cada una de las tres islas.¹⁴⁴ Las distinciones entre Canté, Paxté y Topoxté podrían ser resultado de diferencias temporales, sin embargo, se ha reconocido que todas las estructuras que albergan pertenecen al Posclásico¹⁴⁵ y la evidencia cerámica indica que tuvieron una ocupación contemporánea.¹⁴⁶ En la opinión de Johnson parece haber una jerarquía establecida entre las islas, siendo Canté principalmente residencial, Paxté residencial para la elite y ceremonial y Topoxté eminentemente ceremonial. Esta jerarquía, aunada a la distribución de la arquitectura ceremonial en Canté “sugiere que la sociedad maya del Posclásico estaba estratificada más que francamente separada en clases [ya que] no hay un aumento gradual del tamaño de las estructuras que pudiera correlacionarse con mayor centralización y acceso a las estructuras ceremoniales y administrativas”.¹⁴⁷

Por el interés que reviste como un dato clave para conocer la identidad de sus pobladores, resaltamos también el descubrimiento “de una única calavera invertida, enterrada en un relleno entre varias piezas de huesos desintegrados [que] recuerda tanto el tratamiento de las calaveras en Mayapán como los entierros de calaveras de la isla de Flores”,¹⁴⁸ en el lago Petén Itzá.

Para Jones y los Rice “Topoxté, con sus cercanas afinidades arquitectónicas a Mayapán puede haber sido un ‘lugar especial’ para [...] una pequeña elite itzá en el Posclásico tardío”.¹⁴⁹ Esto ha sido confirmado por investigaciones más recientes, en que se pudo determinar que la provincia de los Ah Couoh incluía las costas norte y este del lago Peten Itza y otra área más pequeña al este, en el lago Yaxha: la sub-provincia de *Ah Kit Can*.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Rice, Don S., y Prudence M. Rice, “La época postclásica en la región de los lagos del Petén”, en *Mesoamérica* año 5, n°8, 1984, p. 342.

¹⁴⁵ Johnson, Jay K., “Postclassic Maya Site Structure at Topoxte, El Peten, Guatemala”, en: Chase, Arlen y Prudence Rice (eds.), *op. cit.*, p.151.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹⁴⁷ *Ibid.* [la traducción es mía]

¹⁴⁸ Grant D. Jones, Don S. Rice and Prudence M. Rice, “The Location of Tayasal: A Reconsideration in Light of Peten Maya Ethnohistory and Archaeology”, en: *American Antiquity* 46, n° 3 (Julio, 1981), p. 543.

¹⁴⁹ *Ibid.* Véase también: Rice, Prudence y Don S. Rice, “Topoxté, Macanche and the Central Peten Postclassic”, en: Chase, Arlen y Prudence Rice (eds.), *The Lowland Maya Postclassic*, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 182.

¹⁵⁰ Sánchez Polo, Rómulo et al., *op. cit.*, p. 590.

Lago Macanché

Está ubicado al este de los lagos Salpetén y Petén Itzá.¹⁵¹ En su única isla, también llamada Macanché y situada en el ángulo noreste de la laguna, hay evidencias de construcción y ocupación desde mediados del siglo IX hasta la llegada de los europeos, pero el sitio no era exclusivamente insular como Topoxté, sino que también comprendía núcleos de población en tierra firme, en las orillas del lago.

En la ribera norte, sobre una meseta elevada, está el sitio Muralla de León, compuesto por numerosas estructuras dentro de una muralla defensiva, reflejo del ambiente hostil que imperaba en el Petén posclásico y de la consecuente búsqueda de seguridad de sus pobladores, mediante el asentamiento en puntos estratégicos.

Prudence y Don Rice han sugerido que “las grandes diferencias que existen entre la cerámica de Macanché y Tayasal podrían explicarse parcialmente por el hecho de que Tayasal, al menos en el siglo XVI era itzá, mientras que Macanché debió pertenecer al asentamiento de Yalain, en guerra con los itzáes”.¹⁵² En investigaciones más recientes los arqueólogos han planteado que Muralla de León podría haber pertenecido, al igual que Topoxté, a la órbita del dominio del linaje Couoh,¹⁵³ étnicamente vinculado con los itzáes, pero en conflicto político con la dinastía Canek que gobernaba Tayasal.

Lago Salpetén

Se encuentra entre los lagos Macanché y Petén Itzá, al este del último. Cuenta con varios sitios menores y dos zonas arqueológicas muy importantes: Zacpetén, situado en condiciones defensivas, en la península al norte del lago,¹⁵⁴ e Ixlú, al oeste, en un terreno elevado en el istmo angosto entre los lagos Salpetén y Petén Itzá.

Exceptuando dos montículos del Clásico terminal y dos estelas, tal vez trasladadas de otra parte, Zacpetén es un sitio esencialmente posclásico que fue ocupado intensivamente. Entre otras estructuras características de la época, comprende dos complejos de templos estilo Mayapán que se consideran correlativos de la distribución del linaje Couoh.¹⁵⁵ Además, la presencia de incensarios con efigies humanas del Posclásico tardío, prácticamente idénticos a los de Mayapan, ha llevado a un grupo de

¹⁵¹ Sobre la ocupación de este lago, véase principalmente: Rice, Prudence y Don S. Rice, *op. cit.*, pp.173-183

¹⁵² *Ibid.*, p. 183.[la traducción es mía]

¹⁵³ Pugh, Timothy W., Rómulo Sánchez Polo, Leslie G. Cecil, Don S. Rice, Prudence M. Rice, “Investigaciones postclásicas e históricas en Petén, Guatemala: Las excavaciones del proyecto Maya Colonial en Zacpetén”, en: Laporte, J. P., B. Arroyo y H. Mejía(eds.), *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 1997, p. 904.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 903-914.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 904.

investigadores a la convicción de que Zacpetén corresponde a Saclemacal,¹⁵⁶ nombre que en los documentos coloniales designa a la capital provincial de aquel linaje.¹⁵⁷

Este lugar está asociado con Ixlu, el puerto oriental más importante del lago Petén Itzá, referido en las crónicas como Chaltunha.¹⁵⁸ La ubicación actual del río Ixlu y los indicios de que su desagüe “se enderezó y posiblemente se alargó la boca de este pequeño río en cierto momento del pasado, quizá para proveer una forma más eficaz y protegida para que las canoas llegaran a Ixlu,¹⁵⁹ apoyan, aunados a la arquitectura posclásica del sitio, la identificación de las residencias y/o asentamientos que se encuentran a lo largo de la boca del río Ixlu y en el sitio arqueológico Ixlu”¹⁶⁰ como el puerto y poblado de Chaltunha. Ixlú presenta muestras de ocupación desde el Preclásico medio hasta el Posclásico tardío, con mayor densidad poblacional hacia el Clásico terminal.

Lago Petén Itzá

El lago principal de los itzáes es el mayor en la cadena lacustre del Petén central. La cabecera del señorío tuvo su sede aquí, en la isla mayor o Noh Petén, actualmente llamada Flores, y a la que se refieren las fuentes españoles también como Tayasal, Taiza y otros nombres derivados de Ti ah itzá o Tah Itzá, que significa “el asiento de los itzáes”, nombre de la provincia entera. No debe confundirse, por tanto, con el sitio arqueológico Tayasal, en la península del lago que lleva el mismo nombre.

Los asentamientos en Flores y Tayasal han sido los más estudiados, especialmente el segundo, que desde 1908 recibió la atención de Teobert Maler; sin embargo, en los últimos años se han descubierto un gran número de poblaciones posclásicas alrededor del lago, que han permitido comenzar a comprender mejor la historia y la organización de la geografía política de la región.

En el lago Petén Itza sólo las islas de Flores y Santa Bárbara poseen muestras de asentamientos posclásicos significativos.¹⁶¹ Entre las demás, algunas no tienen

¹⁵⁶ Sánchez Polo, Rómulo et al., *op. cit.*, p. 592

¹⁵⁷ Rice, Don S., Prudence Rice y Timothy Pugh, “Settlement continuity and change...”, p. 213.

¹⁵⁸ Este locativo también se empleaba para hacer alusión al lago entero. Véase: López de Cogolludo, *op. cit.*, cap. VIII, p. 228, y Villagutierre Sotomayor, Juan de, *Historia de la Conquista de la Provincia del Itzá*, Edición facsimilar, México, CONDUMEX, 1985, pp. 485, 488.

¹⁵⁹ Sánchez Polo, Rómulo et al., *op. cit.*, p. 593.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 592.

¹⁶¹ De acuerdo con Villagutierre “A cortas distancias de aquel Petén o Isla, ay otros quatro Petenes o Islas menores, muy pobladas también de casas y gente, y otras despobladas”. Villagutierre Sotomayor, *op.cit.*, libro VIII, cap. XII. P. 494.

evidencias de ocupación y otras sólo conservan plataformas y pequeñas cantidades de cerámica, sugiriendo un uso esporádico.

Noh Petén (Flores)

La información existente parece indicar que Noh Peten era la sede de los cuatro linajes principales y que estaba dividida en sendos barrios o parcialidades, orientados hacia los rumbos cardinales.¹⁶² Cada linaje mantenía, además de las isleñas, residencias en las provincias de su dominio, situadas a veces en lugares remotos, como en el caso ya visto de la laguna Yaxhá para los Ah Couoh. Los Canek controlaron en algún momento amplias posesiones limitadas por los ríos Pasión y San Pedro Martir o Tachis, que formaban parte de la red comercial itzá, razón por la que en un documento del siglo XVII se da al señorío el nombre de *provincia de Taiça y Tachis*.¹⁶³

Gran parte del sitio prehispánico en Noh Peten fue destruido por los españoles el día de su conquista y continuó sufriendo los estragos de las construcciones sucesivas que dieron forma a la actual Ciudad de Flores, asentamiento que ha dificultado enormemente las investigaciones arqueológicas en el lugar.¹⁶⁴ Lo único visible de la arquitectura prehispánica se encuentra en el sector central, en donde se localizó, en el muro perimetral del parque, material cerámico que abarca desde el periodo Preclásico medio hasta la era colonial.

Dos estelas, halladas fortuitamente en 1975, cerca de los cimientos de la iglesia, son los únicos monumentos inscritos que conocemos en Flores. Carlos Navarrete describe el Monumento 1 como “un fragmento de estela con la parte superior rota, lo que impide apreciar las facciones y tocado del personaje. Se nota un pectoral, el taparrabo y una cubierta sobre los flancos del individuo a manera de faldellín; con la mano derecha sostiene una bolsa y un adorno cae a su espalda”.¹⁶⁵ Los rasgos posclásicos más característicos son las sandalias con talonera y los dedos de los pies que bajan al frente.

El Monumento 2 representa una deidad descendente que porta en la mano un objeto no identificado, son visibles algunos detalles de su indumentaria y dos aves colocadas junto a

¹⁶² Caso Barrera, “Organización política de los itzáes desde el Posclásico hasta 1702”, en: *Historia Mexicana*, LI, 4, 2002, p. 726.

¹⁶³ De Vos, Jan, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona, (1525-1821)*, México, FCE, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1996, p. 93. Véase también la *Quinta Carta de Relación* de Hernán Cortés.

¹⁶⁴ Gámez, Laura L. “Salvamento arqueológico en el área central de Petén: nuevos resultados sobre la conformación y evolución del asentamiento prehispánico en la isla de Flores”, en: Laporte, J.P., B. Arroyo y H. Mejía(eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 2006, pp. 258-273.

¹⁶⁵ Navarrete, Carlos, “Acotaciones a dos estelas de Flores, El Petén”, en *Mayab*, p. 9.

sus piernas, la mejor conservada de ellas es claramente una guacamaya. En la parte baja hay algunos elementos que parecen ser motivos acuáticos o plantas. La parte superior de la estela tiene una breve inscripción. Chase considera que sus jeroglíficos son de estilo Chichén, especialmente porque el último cartucho del texto aparece con frecuencia en las placas de jadeíta de aquel sitio. Asigna a la estela la fecha tentativa de 9.19.5.0.0¹⁶⁶ y la considera un indicador de la presencia yucateca en el Petén central entre el Clásico terminal y el Posclásico temprano,¹⁶⁷

Por su parte, Navarrete encuentra afinidad estilística y conceptual entre estos monumentos y los braseros y urnas de la fase *Tases* de Mayapán, del Posclásico medio, en los que hay representaciones de dioses descendentes, iconografía ampliamente difundida en Yucatán, la costa oriental y Belice, y de la que incluso se han encontrado ejemplos coloniales procedentes de Tipú, sitio cercanamente relacionado con Tayasal.¹⁶⁸ Existen otros dos objetos, un pendiente con un guerrero grabado y un hueso de venado con motivos esgrafiados de banda celeste y serpientes, que el arqueólogo menciona como auxiliares para fechar las estelas, por ser de estilo semejante. Considera que “podrían ser más recientes, del pleno Posclásico Tardío, y ser parte de las últimas cosas en boga entre los últimos itzáes libres que poblaron los lagos [...] lo que daría una perdurabilidad mayor a lo “mixteco” que vio Proskourakoff”,¹⁶⁹ sin embargo, el momento de producción de estos artefactos también es incierto.

Tayasal

En la península de Tayasal se concentran numerosas plataformas y estructuras del periodo Clásico, mientras que los restos posclásicos están distribuidos principalmente en la ribera del lago. Entre los pocos edificios posclásicos asociados a la arquitectura del periodo anterior en la porción central de la península está la estructura T100, que se encuentra al oeste del grupo principal de Tayasal, dentro de los límites de la plaza. Otros indicadores de superficie, como el reposicionamiento del fragmento de un monumento clásico en una estructura posclásica, muestran que esta área continuó en uso, lo que, de acuerdo con Chase, puede considerarse una evidencia del mantenimiento de población en

¹⁶⁶ Comunicación personal de Stephen Houston a Arlen Chase. Chase, *op. cit.*, p. 196

¹⁶⁷ En Nohmul, Belice, hay pruebas de la intrusión directa de gente procedente de Chichén Itzá en el mismo horizonte temporal. *Ibid.*, p.197.

¹⁶⁸ Navarrete, *op. cit.*, p.. 11.

¹⁶⁹ *Ibid.*

el sitio, o por lo menos, de la continuidad en los sistemas de creencias entre los periodos Clásico y Posclásico.¹⁷⁰

La estructura tiene dos fases constructivas, la más tardía está tan dañada que no se pudo determinar la forma definitiva que tuvo el edificio, pero posee un altar circular y una cista vacía, similar a las encontradas en las construcciones posclásicas de Piedras Negras (particularmente en la estructura O-7), donde se hallaron residuos de “huesos humanos cremados”, lo que da pie a Chase para sugerir que la asociación recurrente de pequeños altares con cistas en contextos posclásicos, podría representar la veneración de individuos importantes después de su muerte,¹⁷¹ tal vez un culto a los antepasados, como el que Landa reporta en Mayapán. Volveremos sobre este punto en el próximo capítulo.

La arquitectura posclásica

En general, los asentamientos posclásicos del Petén se distinguen por su frecuente localización, con propósitos defensivos, en condiciones geográficas especiales, tales como puntos elevados o cercanos a la cuenca de los lagos y en sus islas o penínsulas. Además comparten algunas características arquitectónicas, entre las que destacan:¹⁷²

- La presencia de estructuras de “salón abierto”, tipo característico del Posclásico en algunos centros del área maya como Zaculeu, Utatlán y Mayapán. Se trata de edificios de frente abierto, provistos con columnas de madera o piedra para soportar el techo. Los salones abiertos en el Petén a veces se encuentran solos, y en otras ocasiones, formando complejos arquitectónicos en asociación con otros salones y templos.

- La existencia de edificios y conjuntos de templos similares a los de Mayapán, que consisten en un salón abierto con columnas y uno o varios adoratorios que tienen colocado perpendicularmente un templo de mayores dimensiones. En el Petén, los adoratorios son raros, pero donde los hay, tienen la forma de cimientos cuadriláteros de piedra pequeños y bajos. También difieren estos conjuntos de los de Mayapán, en tener una o más plataformas bajas, con o sin bancos, al lado de la plaza.

¹⁷⁰ Chase, “Postclassic Peten...”, p. 191.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 190. En la estructura D de Topoxté hay un complejo de cista- pequeño altar redondo, como los existentes, sin cista asociada, en Santa Rita y vinculados a cistas en Piedras Negras. En las cistas de este último sitio se hallaron restos orgánicos, posiblemente de huesos humanos.

¹⁷² Véanse: Rice, Don S., y Prudence M. Rice, *op. cit.*, p. 339, y Chase, Arlen y Prudence Rice (eds.), *The Lowland Maya Postclassic*, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 26.

- Las plataformas de poca elevación, cuadradas o rectangulares, diseñadas para soportar una superestructura perecedera, que presentan, a nivel de planta, un cuarto con un muro bajo de fondo que forma el eje del edificio y en el cual hay un banco adosado. a veces también presente en uno o los dos lados. Al parecer funcionaba como antesala o pórtico al edificio. También son frecuentes las plataformas en forma de “C” o “L”.
- Los pisos de estuco eran por lo común, tan delgados, que se encuentran destruidos.
- Generalmente las estructuras están bien conservadas y presentan pocas modificaciones posteriores a su construcción.

La cerámica

Las excavaciones arqueológicas han demostrado que la ocupación de la Isla de Flores y las zonas aledañas, es mucho anterior a la probable fecha de fundación de Tah Itzá. Los vestigios cerámicos más tempranos en el área del lago Petén Itzá han sido identificados como pertenecientes al Preclásico medio y datan, aproximadamente, del 900 a.C.¹⁷³ Entre esta fecha y la de la conquista de los itzáes, Arlen Chase¹⁷⁴ identificó nueve complejos en la secuencia cerámica, que demuestran que la población se mantuvo ininterrumpidamente en la región. Algunos de los nombres con los que él inicialmente designó a los grupos cerámicos han cambiado, pero su clasificación sigue siendo la base de referencia para los estudios más recientes, como el de Donald Forsyth, en Flores, y los realizados por el matrimonio Rice en diversos puntos del Petén. Puesto que aquí el interés se centra en el Clásico tardío y en el Posclásico, me limitaré a exponer brevemente las interpretaciones más relevantes de los autores antedichos sobre el desarrollo de la ocupación en la región lacustre del Petén central en estos periodos. Sin embargo, en el apéndice he incluido el cuadro elaborado por Chase con la totalidad de la secuencia.

Forsyth pudo constatar que en la isla de Flores no aparecen indicios claros de transición entre el Clásico tardío, en que la cerámica diagnóstica denota una fuerte presencia poblacional, y el Posclásico, situación que lo llevó a considerar que “la falta de tal transición tal vez podría indicar que fue abrupta”.¹⁷⁵ Esto contrasta totalmente con

¹⁷³ Gámez, Laura L., *op.cit.* y Forsyth, Donald, “La secuencia cerámica de la Isla Flores”, Petén, en *Mayab* n° 10, S.E.E.M., 1996. pp. 5-14.

¹⁷⁴ Para conocer la descripción detallada de los tipos y formas primordiales de cada complejo véase: Chase, Arlen, *La cerámica de la zona Tayasal-Paxcamán, Lago Petén Itzá*, Guatemala, Departamento de Antropología, Universidad de Pennsylvania, 1983.

¹⁷⁵ Forsyth, Donald, *op.cit.*, p.13.

lo observado por Chase en la península de Tayasal, donde “a pesar de que las marcadas diferencias entre la cerámica *Hobo* (700-900 d.C.) y la *Chilcob* (900-1200 d.C.) son aparentes, la evidencia arqueológica sugiere que hubo un reemplazo gradual y no repentino del *Hobo*, por el *Chilcob*.”¹⁷⁶

El análisis de Chase muestra que cada uno de los primeros seis complejos de la región, que van del 900 a.C. al 900 d.C., desemboca en su sucesor sin transiciones violentas, sugiriendo un desarrollo *in situ* de las formas, estilo, técnicas decorativas y acabados de la tradición alfarera. Pero a partir, aproximadamente, del año 900 d.C., surgieron algunos cambios significativos: en el complejo cerámico *Chilcob*, la faceta temprana se caracteriza por la aparición del grupo *Augustine*, y representa “la introducción de una nueva tradición cerámica a la zona Tayasal-Paxcamán y al Petén central. Los orígenes de esta tradición se desconocen, pero fue reconocida por Bullard, quién la denominó “la tradición posclásica del Petén central”,¹⁷⁷ y podría ser indicio de un nuevo grupo poblacional llegado a la región en las postrimerías de la era *Hobo*.¹⁷⁸ Poco después del grupo *Augustine*, otro grupo cerámico color crema hizo su aparición: el *Trapeche Rosado*, que “ha sido caracterizado como un posible representante de una fase experimental y como una imitación local de los utensilios de pizarra septentrionales [...] Se desconoce si el grupo *Trapeche* es representativo de un segundo grupo poblacional que se adentró en el Petén central o si es indicativo de una amalgama y/o experimentación por gente local con una nueva tradición debido a una difusión simultánea”.¹⁷⁹

Además, en el sitio de Tayasal “la relativa abundancia del plumbate, en comparación con la cantidad de *Anaranjado Fino* y *Gris Fino* recuperado en la zona [...] pudiese ser significativa al considerarse el colapso maya, pues sugiere una cadena de intercambio entre las gentes del Petén central diferente a la del área del Usumacinta. Las investigaciones en Flores produjeron, en adición, unas cuantas piezas de *trickle ware*, (probablemente de origen yucateco y que no aparece en otras partes de la región de Tayasal) y cerámica decorada del grupo *Augustine* con incisos y tallados. Esto pudiese

¹⁷⁶ Chase, Arlen, *op.cit*, p. 33.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

indicar que grupos maya yucatecos influyeron en el Petén central durante este periodo”.¹⁸⁰

Muchas de las formas que están presentes en el grupo *Trapeche Rosado* presagian las posteriores formas de la cerámica *Paxcaman* del Posclásico medio y tardío, fácilmente identificable porque su pasta contiene fragmentos de concha de caracol. Durante el Posclásico tardío “hay más variabilidad [...] debido al intercambio y a la asimilación del grupo *Topoxté* en los complejos indígenas del Valle de Belice y el Petén central”.¹⁸¹

En resumen, los materiales cerámicos diagnósticos del Posclásico en el Petén pertenecen, a tres grupos con engobe rojo: *Augustine* (Posclásico temprano), *Paxcaman* (Posclásico medio y tardío) y *Topoxté* (Posclásico tardío), así como a un grupo con engobe rosa: *Trapeche* (Posclásico temprano). Además de estos hay grupos sin engobe y un complejo de incensarios. Hay que decir que la distribución de estas cerámicas no es uniforme.¹⁸² *Augustine* ha aparecido principalmente en Barton Ramie y el área del lago Petén Itzá, y en concentración menor, en otros lagos. El grupo *Trapeche* se ha hallado en torno al lago Petén Itzá, en asociación con cerámica *Augustine* y también en Macanché. La cerámica del grupo *Paxcaman* es la más difundida espacial y temporalmente y aparece en grandes cantidades alrededor del lago Petén Itzá y, en menor medida, en Barton Ramie, Macanché, Tikal y Ceibal, así como en todos los centros posclásicos del Petén, con excepción del sitio de Topoxté, donde es muy escaso. Por último, el grupo cerámico Topoxté parece haber sido el más restringido y se encuentra sobre todo en las islas del sitio Topoxté, pero también en Macanché y en el área del Lago Petén Itzá. Las formas y elementos de su diseño y la policromía son semejantes a los tipos del complejo Tases (1300-1450 d.C.) de Mayapán,¹⁸³ por lo que Chase considera que el grupo es intrusivo en la región y representativo de los itzáes,¹⁸⁴ argumentando a favor de que la capital itzá fue Topoxté.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Chase, Arlen, *op.cit.*, pp. 37-38.

¹⁸¹ Chase, Arlen y Diane Z. Chase, “Postclassic Temporal and Spatial Frames for the Lowland Maya: A Background”, en: Chase, Arlen y Prudence Rice (eds.), *The Lowland Maya Postclassic*, Austin, University of Texas Press, p. 20. [la traducción es mía].

¹⁸² Véanse: Rice, Don S., y Prudence M. Rice, “La época postclásica en la región de los lagos del Petén”, en *Mesoamérica*, año 5, n°8, 1984, pp. 342-348 y Jones, Grant D., Don S. Rice and Prudence M. Rice, “The Location of Tayasal: A Reconsideration in Light of Peten Maya Ethnohistory and Archaeology”, en *American Antiquity* Vol. 46, No. 3, Julio, 1981, pp. 530-547.

¹⁸³ Jones, Grant D., Don S. Rice and Prudence M. Rice, *op cit.*, pp. 342, 343.

¹⁸⁴ Chase, Arlen y Diane Z. Chase, *op. cit.*, p.16.

¹⁸⁵ *Vid. supra*, nota 12.

No obstante, de acuerdo con Jones y los Rice el grupo cerámico *Topoxté* “muestra lazos considerablemente mayores con las tradiciones indígenas del Posclásico en el Petén, que con las formas, estilos y tipos de Yucatán”. Reconocen, sin embargo, que el complejo posclásico de incensarios, “está cercanamente relacionado a Yucatán (especialmente a Mayapán) por sus incensarios-efigie y cerámica impresa al cordel. La distribución de estos en el Lago Petén Itzá y los sitios de Macanché y Topoxté sugiere un conjunto de interacciones pan-regionales, enfocado en creencias y prácticas religiosas, cuyo origen es foráneo y puede rastrearse en un complejo de orden ritual que abarcó la mayor parte de Yucatán durante el Posclásico tardío”.¹⁸⁶ En un trabajo posterior, los Rice dicen sobre algunas de las innovaciones, como la decoración interior pintada en rojo oscuro de ciertos platos de la cerámica tipo Topoxté, que si bien “en la reconstrucción tradicional de la historia posclásica de El Petén se ha creído que los estilos arquitectónicos y de la cerámica de Topoxté procedieron de Mayapán. Es posible que el proceso haya sido lo opuesto, ya que en Mayapán esta clase de cerámica es muy escasa”.¹⁸⁷ Para nosotros, que no tenemos por propósito zanjar esta cuestión, lo que resulta sumamente importante de lo anterior, es la constatación de un vínculo estrecho entre las dos regiones.

Merece la atención el que “la cerámica de las islas de Topoxté que últimamente se identificó con el periodo posclásico tardío, fue muy diferente de las de los otros lagos del Petén”.¹⁸⁸ Los Rice proponen una explicación a esta diferencia desde la perspectiva de distintas relaciones comerciales: “la evidencia aportada por la cerámica [...] sugiere que en El Petén durante el período posclásico tardío había dos regiones culturales que se diferenciaban no sólo por su estilo de cerámica, sino también por sus relaciones exteriores. Lo interesante de los motivos que aparecen en la cerámica de Macanché y Salpetén es que los reptiles se parecen mucho a los motivos y glifos de la cultura mixteca de Oaxaca y de Veracruz”.¹⁸⁹

Chase identifica dos regiones o esferas de influencia para la arqueología posclásica del Petén central:¹⁹⁰

1-Lagos Salpetén, Macanché, Yaxhá y posiblemente Yalloch, con fuertes influencias yucatecas.

¹⁸⁶ Jones, Grant D. *et al*, *op cit*, pp. 343. [la traducción es mía]

¹⁸⁷ Rice, Don S., y Prudence M. Rice, *op. cit*, p. 346.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 342.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 347.

¹⁹⁰ Chase Arlen, *op. cit.*, pp. 201-205.

2-Area del Lago Petén Itzá y en la perifería el Valle de Belice.

Para este autor “los lagos orientales del Petén evidencian más afinidades con las tierras bajas norteñas en sus vestigios del Posclásico Tardío que los restos arqueológicos recuperados del área del Lago Petén. Incensarios-efigie con abiertos vínculos con el Posclásico Tardío del Norte de Yucatán, fueron encontrados en abundancia en Topoxté, pero no son comunes en la Zona Tayasal-Paxcamán. Los lagos orientales también parecen asociados con arquitectura de estilo yucateco y grupos de estructuras tipo Mayapán, que no ocurren en el área del Lago Petén Itzá”.¹⁹¹

La interpretación de los Rice, en cuanto a los nexos de Topoxté y Tayasal es muy distinta. Para ellos “los datos de los artefactos [...] nos sugieren que Topoxté mantuvo relaciones más importantes con el altiplano y con la región al oriente, como por ejemplo Belice y Quintana Roo. Los otros lagos –Macanché, Salpetén, Quexil y probablemente Petén Itzá también- tuvieron relaciones más estrechas con Mayapán, al norte”.¹⁹²

Las conclusiones de estos autores nos permiten constatar, por una parte, que el estado del conocimiento de la arqueología de la región lacustre de las tierras bajas es aún incipiente y por otra, que los resultados de las evidencias arqueológicas que los investigadores citados presentan, dejan traslucir en gran medida las ideas y la posición que cada cual sostiene en la polémica sobre la ubicación de Tayasal, dificultando la interpretación histórica.

La ruptura más brusca en la continuidad de los complejos cerámicos del Petén parece haber ocurrido en el Clásico tardío y ha sido asociada con la llegada de uno o varios grupos foráneos, probablemente yucatecos o, por lo menos, con la penetración directa de su influencia. Cabe plantear la cuestión de que estos grupos pudieran ser itzáes; ello podría implicar que al migrar al Petén, tras la caída de los grandes centros septentrionales, tal vez ya tenían lazos preexistentes en las tierras bajas del sur. En todo caso es dudoso que su llegada haya ocurrido en el siglo XV. Las similitudes entre la cerámica y la arquitectura de Mayapán y las del Petén son una constante a partir del inicio del Posclásico, sin embargo, la difusión de estas semejanzas en una amplia región, dificulta la tarea de identificar la filiación étnica de sus productores y, en

¹⁹¹ Chase Arlen, “Postclassic Peten Interaction...”, p. 201.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 348, 349.

consecuencia, la de distinguir entre los asentamientos de los itzáes y los de sus vecinos. Este problema es expuesto por Jones y los Rice de la siguiente manera: “como es manifiesto en el Petén, al investigar la naturaleza de la cultura material itzá, el arqueólogo podría enfrentarse a la posibilidad de que un complejo de artefactos típicamente itzá no exista per se, puesto que la llamada “migración itzá” podría no haber involucrado sólo uno o dos grandes grupos, sino más bien un número indeterminado de pequeñas oleadas que fueron integrándose continuamente a la población existente en el Petén central del Posclásico. En algún momento un grupo pequeño pudo haber sido capaz de establecerse como una elite dominante y como tal influir en factores como el comercio, la lengua, la arquitectura, y la organización política y ritual. Dado nuestro actual entendimiento de la presencia itzá en el Petén, las “influencias” parecen estar, en su mayor parte, en el dominio de los artefactos y complejos arquitectónicos rituales o ceremoniales”.¹⁹³

Aquí termina la primera parte de este capítulo. Antes de abordar el desarrollo de las relaciones entre españoles e itzáes en los siglos XVI y XVII, presento algunas características del señorío lacustre y de sus pobladores, suministradas por los cronistas de este periodo.

Noticias etnográficas y descripción del Peten de los itzáes

Una breve nota descriptiva del señorío a fines del siglo XVII, lo dibuja como sigue: “la laguna y isla es grande que no caben todos los indios en ella y se han poblado muchísimos en tierra firme. Los de la isla se llaman petenes y los de fuera ahitzaes, pero que todos son una nación y una lengua. Que esta nación ahitzá coge hasta los de Xocmó y estos se embarcan en muchas canoas que tienen y andan por un río grande que tienen desde Xocmó hasta el Petén”.¹⁹⁴

A la distancia, Noh Peten tenía la apariencia de “una isla grande, muy empinada y redonda y casi de hechura de un pilón de azúcar”.¹⁹⁵ Los templos, situados “en lo alto y medio de la isla”¹⁹⁶ acentuaban esa impresión de verticalidad. Según los cálculos de los misioneros llegados en 1618, “serían doscientas las casas que tenía, las cuales están a la

¹⁹³ Grant D. Jones, Don S. Rice and Prudence M. Rice, “The Location of Tayasal: A Reconsideration in Light of Peten Maya Ethnohistory and Archaeology”, en: *American Antiquity* vol. 46, n° 3, Julio, 1981, pp. 530-547. [la traducción es mía]

¹⁹⁴ Ximénez, *op. cit.*, p. 261.

¹⁹⁵ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 366.

¹⁹⁶ López de Cogolludo, *op. cit.*, lib IX, cap. I X, p. 492.

orilla de la laguna, a poca distancia unas de otras, y en cada una viven padres, e hijos con sus familias”.¹⁹⁷ De acuerdo con Ximénez cada familia estaba constituida por 20 o 30 integrantes.¹⁹⁸ Si tomamos un promedio de 25 personas por familia, la población de la isla en aquellos años sumaría alrededor de 5 000 habitantes. A fines del siglo XVII, Avendaño y Loyola estima que para todo el señorío “el número de la gente de todas edades, digo, que el Petén Ytzá con los demás petenes, chakan ytzáes, y tuluncies, con las poblaciones, que se hallan en tierra firme, serán todos hasta veinte y cuatro a veinte y cinco mil almas, millar más o menos”.¹⁹⁹

La laguna es descrita como “muy deleitable y amena y sus aguas muy dulces, claras y delgadas, con mucha cantidad de pezes grandes, medianos y pequeños, muy sabrosos y buenos de comer”,²⁰⁰ además de tortugas, icoteas y otros animales. En los alrededores “se cría mucho ganado bravío de venados, puercos monteses que tienen el ombligo en el espinazo, liebres conejos, en vivares, gallos y gallinas de la tierra, queson como pabos, y de su misma forma, y otras muchas aves, como faysanes, pauxies, y texones y otras muchas”.²⁰¹ En cuanto a la flora “ay muchos árboles en aquellos montes, cercanos a la laguna, de pimienta, bálsamo, resinas preciosas, robles, pinos de varios géneros y otros árboles fructíferos e infructíferos no conocidos”.²⁰² Muchos de estos recursos debieron formar parte de la alimentación de los pobladores, además de lo cultivado en sus milpas. Avendaño y Loyola refiere que durante su estancia en el Petén, le llevaban para comer frijoles, calabazas cocidas, carne de puerco del monte, camarones y diversos géneros de peces, todo ello con muchas tortillas de maíz.²⁰³ Por su parte, la bebida principal era zaca “hecha con maíz cocido y siempre lo beben tibio, sin que jamás sepan beber agua líquida ni fría”.²⁰⁴

De acuerdo con Villagutierre Sotomayor “los indios de aquella tierra eran muy ingeniosos, y con muchas habilidades para quanto se pudiesse ofreçer si se quisiessen aplicar, como se conocía de sus primorosos edificios, bultos y estatuas, en que avía mucho que ver [...] tenían en sus casas pretilles muy anchos y bruñidos de cal y canto y

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 231.

¹⁹⁸ Ximénez, *op. cit.*, libro V, cap. LVXXXIV, p. 367.

¹⁹⁹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 43r.

²⁰⁰ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 493, 2.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 497, 1.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f 33v.

²⁰⁴ *Ibid.*, f. 43v.

labores de madera, como también libros de cáscaras o cortezas de árboles, y sus hojas de betún”.²⁰⁵

El atuendo de los itzáes es descrito con relativo detenimiento por diversos autores. Sabemos que las prendas de vestir de los hombres eran “unas mantas, como los hayates de los indios de acá, muy bien labrados, y tejidos de diversos colores”²⁰⁶ [...]. Vístense con unas como gabachas, con medias mangas y todo, de alto abajo, con listas de varios colores, tejidas a trechos e incorporadas en la misma trama, muy vistosas²⁰⁷ [...] cuyas labores parecen a las del damasco²⁰⁸ y con otras [mantas] como de quatro varas de largo y una tercia de ancho labradas, y en los extremos mucha plumería de diversos colores, con las cuales se ciñen para cubrir las partes verendas, y esta es su mayor gala porque no traen otro vestuario”.²⁰⁹ Por las noches, “había muchos achones de tea encendidos, con que todo estaba muy claro, y patente”²¹⁰ y los indios se embozaban con unas sábanas tejidas de varias listas y labores de diferentes colores, como capas. Solían dormir en “barbacoas a su usanza por camas”.²¹¹ También se dice que “andaban siempre con unos banquillos pequeños debajo del brazo para sentarse en cualquiera parte que llegan”.²¹²

López Cogolludo expone algunas particularidades en el atuendo que obedecían al rango. Los capitanes usaban “sus jinetas con mojarra de pedernal al modo de las de los nuestros, y en el principio de ellas muchas plumas de diversos colores muy vistosas, al modo de las cintas que usan los que son alferez en sus venablos, y las mojarra como de una cuarta de largo de dos cortes, y la punta como de daga. Los otros indios venían con sus arcos y flechas con que caminan siempre que van fuera de la isla y de su territorio”.²¹³

Para atar y adornar sus cabellos, los hombres usaban tlacoyales, descritos como “cintas de algodón hechas allá, tejidas con muy curiosas labores de varios colores, con unos cordones y sus borlas por remate, hechos con todo primor”.²¹⁴ Las mujeres traían

²⁰⁵ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 652, 2. Se refiere a los edificios del centro ceremonial.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 236.

²⁰⁷ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 43r.

²⁰⁸ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 236.

²⁰⁹ *Ibid.*, libro IX, cap. X, p. 495.

²¹⁰ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 228.

²¹¹ *Ibid.*, p. 229.

²¹² Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 43r.

²¹³ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 224.

²¹⁴ Avendaño y Loyola, *loc. cit.*

“el pelo arrollado, sin tanto cuidado, como los varones”.²¹⁵ Los indios vecinos reducidos en el Próspero tenían usos parecidos en este aspecto: ellos “traen cabelleras largas, y recógenlas mas aseadamente que las mugeres, con tocados curiosos acayrelados de pluma,²¹⁶ mientras que las indias no usan cintas sino que los cogen con hilo torcido de algodón [...] los tocados [les] parecen mal porque son grandísimos”.²¹⁷

Las prendas descritas eran elaboradas por las mujeres, de quienes se dice que eran “grandísimas trabajadoras y muy atareadas a sus labores, todos los días, de sol a sol, aún sin hablar palabra, siendo tan primorosas las obras de hilados y tejidos de algodón de hermosos y diversos colores y matices que executan que, con ser tan aventajadas las indias de Yucatan [...], las obras de estas indias itzáex hacen grandísima ventaja a las de aquellas”.²¹⁸ Su vestimenta consistía en “unas faldas de algodón de medio abajo, mas de allí para arriba andan desnudas y descubiertas”.²¹⁹

“Y con todo este ornato galán de vestido, siempre se embijan o pintan de negro.[...] los más tienen esculpidos los rostros de negro y rayados algunos como negros araraes. Y esta fealdad la tienen también muchas mujeres con sus orejeras, de forma que no les puede servir las arracadas o zarcillos pintándose o esculpiendo en sus rostros la forma del animal que tienen por agüero. Más adelante nos dice: los más de los indios (en unas orejas grandes que usan) traen colgadas unas rosas de plata. Otros de plata y oro, y no llegando españoles a dicha nación, ni indios de esta provincia de Yucathán, ni de otras provincias, porque todos les temen; no sé yo de dónde podrán tener dicho oro ni plata, menos que sacándolo de alguna mina”.²²⁰

El único dato que conocemos sobre las prácticas médicas de los antiguos itzáes es que Bartolomé de Fuensalida, después de la primera entrada a Tayasal, llevó a Yucatán “muchas piedras, de las que ellos aprecian por de valor, y entre nosotros no tienen estimación si bien dice este religioso que algunas eran curativas de diversas enfermedades”.²²¹ Tal vez se trate de las piedras para adivinación que empleaban los sacerdotes en sus curaciones. Según Landa, durante la fiesta de *Ihcil Ixchel*, celebrada en la veintena *Zip*, “se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos [...]

²¹⁵ *Ibid.*, f. 43v.

²¹⁶ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 606.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 499.

²¹⁹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 43v.

²²⁰ *Ibid.*, fs. 42r, 42v.

²²¹ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 246.

sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban Ixchel [...] y unas pedrezuelas de las suertes que echaban y llamaban *Am* y con su mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina”.²²²

Relaciones entre españoles e itzáes entre 1524 y 1697

La expedición de Hernán Cortés

Los primeros informes que tenemos sobre el señorío itzá del Petén, son los que ofrecen Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo en sus respectivos relatos sobre la breve pausa que hicieron allí durante su marcha rumbo al golfo de Hibuera.

Después de abandonar Acalan Itzamkanac, pasaron por la provincia Cehache o de Mazatlan, donde encontraron a dos indígenas chontales que habían ido a cambiar sal por ropa²²³ y a cuatro cehaches patrullando las milpas “porque tenían guerra con muchos de los comarcanos, que para asegurar los labradores que andaban en sus labranzas, el señor mandaba siempre poner sus espías por los caminos, por no ser salteados”.²²⁴ Al ser los cehaches vecinos inmediatos de los itzáes, cabe considerar que aquellas medidas reflejaran conflictos con ellos.

Al día siguiente llegaron a un poblado cuya descripción refieren los dos conquistadores, y en la cual nos detendremos un momento, por concernir también al permanente estado de guerra en que vivían los habitantes del Petén y a la arquitectura que desarrollaron para hacerle frente: “la manera de este pueblo es que esta en un peñol alto, y por la una parte le cerca una gran laguna, y por la otra un arroyo muy hondo que entra en la laguna, y no tiene sino una entrada llana, y todo él está cercado de un fosado hondo, y después del fosado un pretil de madera hasta los pechos de altura, y después de este pretil de madera, una cerca de tablones muy gordos, de hasta dos estados²²⁵ de alto, con sus troneras en toda ella para tirar sus flechas, y a trechos de la cerca unas garitas altas que sobrepujaban sobre ella cerca otro estado y medio, asimismo con sus torreones

²²² Landa, *op. cit.*, cap. XL, p. 93.

²²³ Es muy probable que los itzáes, al igual que los cehaches obtuvieran la sal por medio del comercio con los chontales. En el lago Petén, los españoles tomaron dos canoas “cargadas con maíz y sal”. Los tripulantes “dijeron que eran naturales del pueblo que estaba en la isleta”. Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1999, pp. 472,473

²²⁴ Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Ed. Porrúa, 1963, p. 265.

²²⁵ El *estado* era una medida de longitud equivalente a la estatura de un hombre y promediada en 7 pies. Montané Martí, Julio César, *Diccionario para la lectura de textos coloniales en México*, Cuadernos del Archivo Histórico 9, 1998.

y muchas piedras encima para pelear desde arriba, y sus troneras también en lo alto y de dentro de todas las casas del pueblo; asimismo sus troneras y traveses a las calles, por tan buen orden y concierto, que no podía ser mejor, digo para propósito de las armas con que ellos pelean.²²⁶ De acuerdo con Díaz del Castillo,²²⁷ llamábase aquel pueblo, y otras grandes poblaciones por donde otro día pasamos, los Mazatecas, que quiere decir en su lengua²²⁸ las tierras o pueblos de venados.²²⁹ y al poco tiempo de su ingreso en la fortaleza, llegaron alrededor de quince señores suplicando que no quemaran su pueblo, porque lo habían construido recientemente, después de la destrucción de los dos pueblos en que antes vivían a manos de sus enemigos. Uno de los principales acompañó a los españoles a Tiac, poblado ubicado a siete leguas²³⁰ de distancia y mayor que el anterior, pero construido en terreno llano. Estaba dividido en tres barrios cercados de modo independiente dentro de la valla exterior; después de abandonarlo pasaron por un último pueblo de la provincia cehache llamado Yasuncabil, donde había una muy hermosa casa del señor, aunque de paja”.²³¹ Allí se abastecieron de lo necesario para continuar el camino de cinco días de despoblado hacia la provincia itzá, trayecto de difícil tránsito por ser muy montañoso.

Las narraciones de Cortés y Díaz del Castillo presentan algunas discrepancias sobre lo que sucedió a continuación: ambos hablan de haber matado cerca de una veintena de venados y de haber encontrado indígenas cazadores que llevaban cargando un león²³² y varias iguanas,²³³ pero mientras que Díaz del Castillo sitúa estos acontecimientos entre el territorio de los cehaches y el de los itzáes, Cortés dice que tuvieron lugar después de

²²⁶ Cortés, *op. cit.*, p. 266. Véase otra descripción de este pueblo en: Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 471.

²²⁷ Graulich ha cuestionado seriamente la veracidad de las noticias contenidas en la obra de Díaz del Castillo. Remito al lector al artículo en que despliega dicho análisis para que, vistos los argumentos, cada quién tome la cautela que juzgue prudente en el manejo de aquella fuente: Graulich, Michel, “La mera verdad resiste a mi rudeza”, *forgeries et mensonges dans l'histoire verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo*”, en: *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. 82, n° 82, pp. 63-95.

²²⁸ Mazatlan es el nombre náhuatl dado por los chontales a la provincia. Sus pobladores, llamados cehaches o mazatecos, con el mismo significado de “pueblo del venado” hablaban una variante del maya yucateco. Villa Rojas considera que pudieron haber emigrado al sur después de la caída de Mayapán, junto con los itzáes y otros grupos mayas. Villa Rojas, Alfonso, “Los quejaches: tribu olvidada del antiguo Yucatán”, en: *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, UNAM, 1995, p. 447.

²²⁹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 471. Cortés la llama *provincia de Mazatlán o Guiache* [Cehache] Cortés, *op. cit.*, p. 267.

²³⁰ Legua española: Unidad de medida de longitud. La legua española equivale a 20.000 pies = 6.666 2/3 varas = 5.572, 7 metros. Denominada también legua común. = cuatro mil pasos geométricos = una hora de marcha a pie.

²³¹ Cortés, *op. cit.*, p. 267.

²³² Los españoles llamaban león al puma y tigre al jaguar.

²³³ Compárese el orden de estos sucesos en: Cortés, *op. cit.*, p. 271 y Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 472.

dejar el segundo. En este caso, Díaz del Castillo, complementa su testimonio explicando la razón de que los venados no huyeran ni se asustaran ante la presencia humana: de acuerdo con los guías indígenas “en aquellos pueblos [...] los tienen por sus dioses, porque les ha parecido en su figura, y que les ha mandado su ídolo que no los maten ni espanten, y que así lo han hecho”.²³⁴

Al quinto día de camino, Cortés nos da a saber que los corredores avistaron “una muy gran laguna que parecía brazo de mar, y aún así creo que lo es, aunque es dulce, según su grandeza y hondura,²³⁵ y en una isleta que hay en ella vieron un pueblo, el cual les dijo aquella guía ser el principal de aquella provincia de Taiza, y que no teníamos remedio para pasar a él si no fuese en canoas”.²³⁶ Díaz del Castillo describe que “en aquel pueblo adonde habíamos de ir, que se dice Tayasal, [...] blanqueaban las casas y adoratorios de más de dos leguas que se esparcían y era cabecera de otros pueblos chicos que allí cerca están”.²³⁷ Era el mes de marzo de 1525.

La población del lugar, de acuerdo con la información del guía cehache, “era mucha gente y muy ejercitada en la guerra, a quien todas aquellas provincias comarcanas temían”.²³⁸ Esta primera referencia escrita sobre los habitantes de la laguna es de suma importancia, ya que inició la fama de los itzáes como grandes guerreros, la cual iría aumentando en el imaginario colonial en la medida en que llegaban noticias de las expediciones fallidas en tierras del Itzá.

A orillas del lago capturaron a un indígena itzá que había llegado en canoa para vigilar el camino. Indicó a Cortés el sitio donde podrían hallar otras embarcaciones, en un pequeño brazo de la ribera, sin embargo, no las consiguieron porque la gente había notado la llegada de los extraños y empleado sus canoas para alejarse de allí. El guía ofreció entonces “ir en aquella canoita en que había venido el indio, que tornaría al pueblo que se parecía en la isleta [...] y que hablaría al señor, que él conocía muy bien y se llama Canec.”²³⁹ Lo hizo así y volvió de la isla a medianoche con dos enviados del gobernante²⁴⁰ para informarse de las intenciones y necesidades de los españoles. Cortés

²³⁴ Díaz del Castillo, *loc. cit.*

²³⁵ Recuérdese que un argumento a favor de la localización de Tah Itzá en el lago Petén Itzá es, precisamente, su tamaño, pues ningún otro cuerpo de agua del Petén central tiene dimensiones semejantes.

²³⁶ Cortés Hernán, *op. cit.*, pp. 267-268.

²³⁷ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 472.

²³⁸ Cortés, *op. cit.*, p. 268.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ En 1618 también fueron dos los capitanes itzáes enviados para hablar con los frailes.

les pidió “que dijese a su señor que le rogaba que, pospuesto todo temor, viniese a donde yo estaba, y que para más seguridad yo les quería dar un español que fuese allá con ellos y se quedase en rehenes en tanto que él venía, y con esto se fueron, y con ellos la guía y un español”.²⁴¹

Gracias a las líneas anteriores sabemos que el mismo linaje mantuvo el poder durante los casi dos siglos que separan al señor que conoció a Cortés, del que gobernaba al momento de la conquista de la isla, ya que los distintos señores aludidos por los subsecuentes visitantes al Petén, llevaban todos el nombre Canek.

Al día siguiente, por la mañana “vino el señor, y hasta treinta hombres con él, en cinco o seis canoas, y consigo el español que había enviado para los rehenes, y mostró venir muy alegre. Fue de mí muy bien recibido, y porque cuando llegó era hora de misa, hice que se dijese cantada y con mucha solemnidad, con los ministriles de chirimías y sacabuches que conmigo iban; la cual oyó con mucha atención y las ceremonias de ella y, acabada la misa, vinieron allí aquellos religiosos que llevaba, y por ellos le fue hecho un sermón con la lengua, en manera que muy bien lo pudo entender,²⁴² acerca de las cosas de nuestra fe, y dándole a entender por muchas razones como no había más de un solo Dios, y el yerro de su secta, y según mostró y dijo, satisfizo mucho, y dijo que él quería luego destruir sus ídolos y creer en aquel Dios que nosotros le decíamos, y que quisiera mucho saber la manera que debía de tener para servirle y honrarle, y que si yo quisiese ir a su pueblo, vería como en mi presencia los quemaba, y quería que le dejase en su pueblo aquella cruz que le decían que yo dejaba en todos los pueblos por donde yo había pasado”.²⁴³

Después del sermón Cortés le habló del rey de España y de las ventajas que tendría siendo su vasallo, a lo que Canek “respondió que hasta entonces no había reconocido a nadie por señor ni había sabido que nadie lo debiese ser”.²⁴⁴ Sin embargo, ya tenía noticia de los españoles y sabía que hacía cinco o seis años un grupo de extranjeros había vencido en tres batallas a la gente de Tabasco. Cortés le confirmó que él había sido el capitán de aquellas campañas y le habló de las tierras que tenía sujetas para su

²⁴¹ *Ibid.*, p. 269.

²⁴² Otto Schumann considera que el itzá y el yucateco son variantes de la misma lengua, perfectamente inteligibles para interlocutores de una y otra. Sin embargo, dado que Doña Marina fue la intérprete, es más probable que la traducción se hiciera en lengua chontal, ampliamente extendida por su importancia comercial. De cualquier manera es más que dudoso eso de que “muy bien lo pudo entender”.

²⁴³ Cortés, *op. cit.*, p. 269.

²⁴⁴ *Ibid.*

rey. Canek, “mostró holgarse mucho en haberlo sabido y dijo que él quería ser sujeto y vasallo de vuestra majestad y que se tendría por dichoso de serlo de tan gran señor”.²⁴⁵ Las intenciones de Canek de volverse cristiano y de aceptar la autoridad hispana, probablemente enunciadas por temor a contrariar a tan poderoso visitante, dejaron un precedente que los españoles mencionarían frecuentemente en sus posteriores encuentros con los itzáes.

Al parecer, ambos jefes conversaron largamente con la mediación de doña Marina e intercambiaron presentes. El señor itzá “hizo traer aves y miel y un poco de oro y ciertas cuentas de caracoles coloradas, que ellos tienen en mucho,²⁴⁶ y diómelo, y yo asimismo le di algunas cosas de las nuestras, de que mucho se contentó, y comió conmigo con mucho placer”.²⁴⁷

En respuesta a las preguntas de Cortés, los itzáes informaron que había españoles en la costa, en Nito, o San Gil de Buena Vista, cerca de la desembocadura de Río Dulce en el Golfo de Honduras, y en Naco, tierra adentro, en la cuenca inferior del río Ulúa, en un valle de las montañas de Omoa, cerca del río Chamelcón.²⁴⁸ Estos pueblos estaban separados entre sí por “diez días de andadura”,²⁴⁹ lo que es prueba de la extensión de la red de relaciones entre los itzáes y los pueblos comarcanos, así como de sus territorios, pues Canek dijo “que tenía mucha noticia de ellos,[los españoles] porque bien cerca de donde ellos estaban tenía él ciertos vasallos suyos, que le servían de labrar ciertos cacaguatales, porque era aquella tierra muy buena de ellos, y que de éstos y de muchos mercaderes que cada día iban y venían de su tierra allá, sabía siempre nuevas de ellos, y que él me daría guía para que me llevasen adonde estaban, pero que me hacía saber que el camino era muy áspero, de sierras muy altas y de muchas peñas; que si había de ir por la mar que no me fuera tan trabajoso. Yo le dije que ya él veía que para tanta gente como yo conmigo traía y para el fardaje y caballos, que no bastarían navíos, que me era forzado ir por tierra”.²⁵⁰ El gobernante le dio algunas indicaciones y consejos para la ruta y lo invitó a que “fuese con él en las canoas a ver su pueblo y casa, y que vería quemar los ídolos y le haría hacer una cruz”.²⁵¹ Cortés pasó el resto de aquel día en Noh

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 270.

²⁴⁶ Seguramente se trataba de *spondylus princeps* procedentes de la costa del Pacífico.

²⁴⁷ Cortés, *op. cit.*, p. 270.

²⁴⁸ Sobre la importancia de estos dos lugares como centros de comercio indígena véase: Scholes, France V. y Ralph Roys, *Los chontales de Acalan-Tixchel*, México, UNAM, CIESAS, 1996, p. 258.

²⁴⁹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 473.

²⁵⁰ Cortés, *loc. cit.*

²⁵¹ *Ibid.*

Peten, con una veintena de españoles, pero no describe nada de lo que allí conoció. Al anochecer se despidió de Canek, de quien obtuvo un guía para encaminarlos hacia Nito y se reunió con su compañía en la ribera.

Al volver de la isla el capitán, Díaz del Castillo refiere que “mandó que dejásemos en aquel pueblo un caballo morcillo que estaba malo de la caza de los venados y se le había derretido el unto en el cuerpo y no se podía tener.”²⁵² Y en este pueblo se huyó un negro y dos indios naborías y se quedaron tres españoles, que no se echaron de menos hasta de ahí a tres días, que más querían quedar entre enemigos que venir con tanto trabajo con nosotros”.²⁵³ Si estas personas permanecieron en la región, podemos pensar que los españoles habrán sido una constante fuente de información para los itzáes.

Tras abandonar el lago Petén Itzá, la expedición española siguió encontrando a su paso dilatados territorios que formaban parte del sistema socio-económico itzá; hablan de una “casería que se llama *Asuncapin*, que es del señor de *Taiça*”, la cual encontraron despoblada, después atravesaron unas sierras altas a la que llamaron “Sierra de los Pedernales”, donde las piedras cortaban como navajas, y perdieron varios caballos despeñados. Después, Díaz del Castillo dice que llegaron a “un pueblo que se dice *Taica*”,²⁵⁴ y Cortés, que llegaron “a otras caserías, que son de *Canec*, señor de *Taiça*, que se llaman Tenciz”,²⁵⁵ siendo estos datos los mejores indicios que tenemos de que *Taiça* (Tah Itzá) era el nombre dado a toda la provincia itzá y no sólo a la cabecera.

En aquel lugar tomaron alrededor de veinte personas, pero al parecer no había bastimentos, por lo que se dirigieron a otro poblado, distante una jornada, y desde ahí enviaron mensajeros a *Acuculin*, en las proximidades de la colonia chontal que tenía un hermano del señor *Apaspolon* [Paxbolon] de Acalan.²⁵⁶ Estaban, pues, muy cerca de Nito, en la desembocadura del Río Dulce en el Golfo de Honduras,²⁵⁷ actual Livingston, lo que nos da cuenta de que, por lo menos en el siglo XVI, los dominios y la actividad comercial de los itzáes eran de magnitud considerable.

Así concluyó la visita de Cortés a Tayasal, ya que no volvió por el mismo camino, ni envió misioneros. Es difícil imaginar -y por lo tanto, ponderar justamente el valor que

²⁵² De ese episodio Cortés sólo indica: *en este pueblo, digo en aquellas labranzas, quedó un caballo que se hincó un palo por el pie, y no pudo andar, prometíome el señor de lo curar; no se lo que hará.* Cortés, *op. cit.* p. 270.

²⁵³ Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 473.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Cortés, *op. cit.*, p. 272.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 274.

²⁵⁷ Vease: Scholes, France V. y Ralph Roys, *op. cit.*, p. 258.

pudo tener en el desarrollo de los futuros contactos con el mundo colonial- la impresión que habrá dejado en los itzáes la exótica e inmensa caravana que atravesó sus tierras y lo sucedido durante su corta estancia, pero aventuramos que debió de ser formidable, ya que ciento setenta y dos años después, aún se guardaba el recuerdo y se veneraban los restos del caballo “del gran capitán [...] un rey que hacía mucho tiempo que había pasado por allí”.²⁵⁸

Los primeros intentos de reducción

Fray Pedro Lorenzo de la Nada y fray Juan de Santa María

A mediados del siglo XVI²⁵⁹ Melchor y Alonso Pacheco fundaron Salamanca de Bacalar en la desembocadura del Río Hondo e, internándose hacia el sur del actual Belice, establecieron algunas encomiendas productoras de cacao y algunas reducciones en la provincia de *Dzul Unicoob*,²⁶⁰ especialmente en el área de Tipú, con lo que afectaron antiguos asentamientos mayas y ocasionaron la dispersión de sus pobladores. Los levantamientos indígenas fueron constantes. El dominio español en la región, por demás precario, no impidió que fuera un centro de atracción para fugitivos de las encomiendas yucatecas, cuyo régimen había empeorado por esas fechas debido al aumento de repartimientos. Aquella extensa frontera sudeste era administrada desde la villa de Bacalar, que a fine del siglo XVI “no era más que una pobre avanzada que probablemente ganaba más del comercio y contrabando costeros que de las rentas de la población maya”.²⁶¹

La situación en la frontera de Tabasco era semejante: los itzáes, y otros grupos habían comenzado a atacar las misiones recién fundadas,²⁶² con la finalidad de defender sus dominios y sus vías de comunicación y comercio. Esto motivó algunos intentos hispanos para buscar la pacificación de los pobladores del Petén.

²⁵⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, lib VIII, cap. XIII, p. 501.

²⁵⁹ En 1545. Véase: López de Cogolludo, *op. cit.*, tomo I, p. 217.

²⁶⁰ Área comprendida entre los ríos Belice y Nuevo. Significa “hombres extranjeros”.

²⁶¹ Jones, *op. cit.*, p. 40.

²⁶² En 1567, hubo una incursión en que indígenas rebeldes se llevaron a hombres y mujeres mayas que vivían en las inmediaciones de Bacalar. Tal es el caso también de la Misión del Manche, donde itzáes y mopanes abrieron las hostilidades al llegar los primeros pobladores españoles. De Vos Jan, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona, (1525-1821)*, México, FCE, Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1996, p. 125.

En 1573, el fraile dominico Pedro Lorenzo de la Nada²⁶³ después de haber logrado la reducción de varios pueblos en las inmediaciones de Chiapas y Tabasco, emprendió el camino hacia el territorio itzá, respaldado por un contingente militar, pero no pudo encontrar el lago y volvió a Tenosique. Renovó su Intento en 1580 con parecidos resultados.

Poco tiempo después el capitán Ambrosio de Arguelles, vecino de la villa de Valladolid, obtuvo la autorización del gobernador para pacificar a los indios de la bahía de la Ascensión. Una de las cláusulas de las capitulaciones firmadas en 1601 para tal empresa se refería a los itzáes: “Y si pacificada la tierra de la bahía de la Ascensión, hubiese comodidad de pasar adelante, y llegar a la de los indios ytzaes, que es en tierra firme de esta provincia, entre ella y la de la Vera-Paz y Tabasco, pudiese entrar en ella a reducirlos, por ser tan perniciosos con su vecindad, no solo viviendo ellos en su infidelidad y idolatría, pero recogiendo a muchos bautizados, que de esta provincia se huyen a ellos a vivir en sus ritos y ceremonias gentílicas.”²⁶⁴ Asimismo se estipulaba que “la mitad de los indios que se redujesen, se le diesen en encomienda al capitán [...] y que la otra mitad se repartiese en dos partes, la una en los oficiales de guerra, y la otra entre los soldados que el capitán señalase, con tal que su majestad se sirviese de confirmarlo”.²⁶⁵

Para fortuna de los itzáes, la empresa acabó en desastre al topar con un barco de piratas ingleses, de modo que “al cabo de tres meses como habían salido de la ciudad de Mérida, volvieron a ella pobres y robados, donde contaron el desgraciado fin de su embarcación y jornada. El capitán con esta pérdida quedó muy gastado y empeñado, y los soldados cada uno se volvió a su casa, viendo que por entonces no había orden de volver a salir, [...] con que aquellos naturales se quedaron como estaban”.²⁶⁶

Enterados de los preparativos para la entrada antedicha y buscando evitar una conquista armada, los indígenas de Sacalum solicitaron en 1603 que les fueran enviados religiosos. En el convento de Campeche nueve indios *pudzanes* pidieron al padre fray Juan de Santa María que “en nombre suyo y de los demás [...] negociase con el

²⁶³ *Ibid.*, pp. 92-95. Existe un estudio del mismo autor dedicado especialmente a la actividad misionera de este singular religioso: *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas (Biblioteca Popular de Chiapas), 2001.

²⁶⁴ López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 140, 141.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 140.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 143.

gobernador, obispo y provincial²⁶⁷ les diesen ministros religiosos que catequizaran y bautizaran a los infieles de la tierra donde asistían, y a ellos los reconciliaran con la iglesia, y administraran los Sacramentos”.²⁶⁸

Me parece importantísimo transcribir los motivos de dicha petición, porque seguramente son los mismos que pocos años después incitaron a los itzáes a enviar una embajada a Mérida. Además el episodio revela mucho sobre las relaciones entre los pueblos de huídos, los de cristianos y los de mayas independientes: “tiénese por cierto, por muchas experiencias que en esta tierra se han visto, que no se trata materia alguna tocante los indios, y en especial de reducción, que luego no corra la voz entre ellos, y llegue la noticia a los infieles vecinos. Y no hay que admirar, cuando se tiene por cierto que los de estas provincias se comunican con ellos muy de ordinario, llevando machetes, hachas, sal y otras cosas que de por acá no tienen, y rescatan cera y de las que por allá cogen. Ofrece ocasión para esto la poca distancia, y ser los indios naturalmente inclinados a penetrar los montes. Como el viaje [de la entrada infructuosa a Bahía de la Ascensión] se dilató tanto, hubo mas causa para que llegase a su noticia, y con ella los indios de las montañas que llaman de Sacalum, que caen a lo occidental respecto de la bahía de la Ascensión y como al mediodía de la ciudad de Mérida y villa de Campeche, entre esta tierra y la de la Vera Paz y Guatemala, temieron que, sujetados aquellos, habían de bajar los españoles corriendo la tierra, y con la violencia de las armas sujetarlos a ellos, porque pacificados los otros, no les quedaba refugio donde poder retirarse ni esconderse. Había entre aquellos infieles gran número de bautizados fugitivos, que, por vivir con la libertad que los otros les permitían, se habían acogido a ellos, y muchos que sabían leer y escribir, y aun hablar español, por haber sido sacristanes y cantores de sus pueblos en esta provincia, los cuales temían mas, como quien se hallaba con mayor culpa. Estos persuadieron a los infieles, y convinieron unos y otros en que el mejor medio para excusar el rigor de las armas y las incomodidades que a ellos, a sus hijos y mujeres amenazaba la guerra, era venir a entregarse, dando la obediencia al gobernador, y pedir ministros doctrineros que les enseñasen cómo debían vivir según nuestra Santa Fe Católica, pues con esto los dejarían quietos y sosegados. Aunque su determinación era buena, no se atrevieron a proponerla públicamente por el

²⁶⁷ El padre provincial era en aquel tiempo fray Antonio de Ciudad Real autor del *Calepino*, uno de los principales diccionarios de lengua maya realizados en la Colonia. Sobre este religioso y su obra véase López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 135, 136 y 269- 271.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 145.

temor que los fugitivos tenían, y para asegurarse resolvieron que en oculto se propusiese a alguno de los religiosos ministros que ellos conocían, para que lo dispusiese ordenado a su conveniencia”.²⁶⁹ A principios de 1604, Fray Juan de Santa María fue nombrado oficialmente comisario de aquella conversión y, guiado por los indígenas, entró en aquel territorio donde “redujo y pobló tres provincias, de que después al siguiente se hicieron tres guardianías”.²⁷⁰

Conseguidos esos logros, el fraile tuvo la intención de evangelizar a los itzáes, vecinos de los pueblos recién reducidos. El rey mando dar a los religiosos que fueran a esta entrada dinero suficiente para llevarla a buen término, así como ornamentos e instrumentos necesarios al culto divino, sin embargo, el nuevo gobernador, Don Carlos de Luna y Arellano, que había tratado inútilmente de obtener permiso del Real Consejo de Indias para hacer una entrada armada al Petén Itzá, obstaculizó la labor del misionero, obligándolo a abandonarla. En un escrito copiado por López Cogolludo fray Juan de Santa María se queja: “el dicho gobernador de esta provincia me estorbó la entrada, y por su orden el padre provincial Fr. Antonio de Ciudad Real me mando por santa obediencia que no pasase a los dichos gentiles [y] por impedimentos que el dicho gobernador ha puesto, [hubo] muchas y grandes causas a que todo lo poblado y reducido se tornase a sus idolatrías”.²⁷¹ Poco tiempo después de la retirada del fraile se perdieron aquellas guardianías.

En adelante, las tensiones entre las autoridades civiles, el clero secular y el regular, manifiestas hasta aquí con relativa timidez, irán en aumento.

Cédulas Reales contra las entradas armadas

Desde finales del siglo XVI, la Corona emitió varias cédulas que prohibían las entradas armadas en las reducciones de indígenas. El contenido de una de ellas, que el padre Avendaño considera entre las más influyentes, es el siguiente: “Ha parecido ordenaros, como lo hago que si estos indios no son rebeldes, o enemigos de los vasallos míos, o concurrieren en esta conquista otros de los títulos que lo puedan justificar no se intente por fuerza de armas sino por ministerio de religiosos y predicación evangélica ni se consientan malocas, en las provincias de indios, que aún no se hubieren levantado, siendo vasallos míos, o infestaren los confines y vasallos míos: y que si a estos tales,

²⁶⁹ López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 143,-145.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 146.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 148, 149.

quisieren los religiosos entrar a convertirlos, no lleven consigo soldados aunque las instrucciones antiguas, lo permitan: por haber mostrado la experiencia, que los soldados no se contentan con atender a la defensa de los predicadores, sino que, excediendo los límites de las instrucciones, hacen siempre grandes violencias, vejaciones, y demasías a los naturales”.²⁷²

Estas cédulas repercutieron también en las relaciones entre el gobierno y las órdenes religiosas, y obligaron a los hispanos a buscar, si no nuevos motivos, al menos nuevos giros retóricos para emprender las conquistas, como se verá a continuación.

Primera embajada itzá a Mérida

En 1614 o 1617,²⁷³ en tiempos del gobernador Antonio de Figueroa,²⁷⁴ indígenas itzáes llegaron a la ciudad de Mérida, “diciendo era a dar la obediencia al rey, y el gobernador en su nombre les dio varas de alcaldes, y nombró regimiento, con que se volvieron, entendiéndose que ya estaban voluntariamente sujetos; pero vióse después ser engaño. Ya que no tuvo mejor fin su venida de aquellos indios durante este gobierno, se consiguió una gran reducción de muchos de esta provincia fugitivos en las montañas de Sahcabchen [y con ellos se poblaron] los pueblos de San Antonio de Sahcabchen, San Lorenzo de Ulumal, el de Tzuctok y el de Cauich. [...] Quedaron en la corona real, y en ella están pagando los tributos a su caja”.²⁷⁵

La embajada antedicha, de cuyo desarrollo sabemos muy poco, suscitó un efecto contrario al que con seguridad esperaban los indígenas. Los españoles, encabezados por el gobernador, alegaron que la oferta de sujeción de los itzáes era falsa y constituía un agravio al rey, por lo que solicitaron al Real Consejo de Indias que les concediera facultades para sujetarlos por fuerza de armas.²⁷⁶ La exposición del argumento es la siguiente: “aviendo dado ya la obediencia (aunque fuese con simulación) y aviéndose apartado de ella, cessaba la prohibición de hacerles guerra, pues si la huviessen dado real y verdaderamente, eran vasallos del rey, y saltar a ella, era especie de rebelión y levantamiento; y si la huviessen dado con fingimiento y engaño, u otro no decente fin,

²⁷² Cédula expedida en 1608 para la pacificación y reducción de los indios chiriguanáes: Avendaño y Loyola, fs. 16v, 48v.

²⁷³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 82; Jones y Caso Barrera fechan la embajada en 1617.

²⁷⁴ Don Antonio de Figueroa fue gobernador del 29 de agosto de 1612 al 27 de septiembre de 1617. López de Cogolludo, *op. cit.*, p.191.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 193, 194.

²⁷⁶ El gobernador anterior, mariscal Luna y Arellano ya había hecho esta solicitud.

era descomedimiento, digno de no quedarse sin severísimo castigo”.²⁷⁷ En esta ocasión no obtuvieron la autorización para hacerlo, sin embargo el tema siguió ocupando los pensamientos de las autoridades de Guatemala y Yucatán.

Los frailes Orbita y Fuensalida en el Petén

Primera entrada

En el Capítulo Provincial de la Religión de San Francisco, celebrado en Mérida en 1618,²⁷⁸ se determinó enviar misioneros a la provincia de los itzáes porque “como ellos habían venido de paz a dar la obediencia a D. Antonio, se presumió admitieran con gusto la paz verdadera de la divina palabra”.²⁷⁹ Fueron elegidos fray Juan de Orbita y fray Bartolomé de Fuensalida, ambos excelentes hablantes del maya, quienes entraron al Petén en los años de 1618 y 1619 y fueron los primeros españoles en dar testimonio de las manifestaciones religiosas de los itzáes de Tayasal. El segundo de ellos, fue el comisario de la entrada y dejó una relación escrita de los incidentes de sus travesías, hoy perdida en su soporte original, pero conservada indirectamente gracias a López Cogolludo, quien copió y reseñó sus pasajes más notables en la *Historia de Yucatán*.

Parece ser que la noticia de la evangelización del Petén despertó gran interés y expectativas en la población; y así, “fue suma de estimación y valor lo que recogieron los padres de todo género de gentes”.²⁸⁰ cruces, cuchillos, tijeras, dijes de Castilla; cuentas y abalorios. Para el culto divino recibieron cálices, casullas, ornamentos, misales, láminas para el ornato de la iglesia y muchas limosnas. En la ciudad y en los pueblos por donde iban pasando, “los indios principales y las indias les daban vestiduras de las que usan, y de las cosas que para su mejor parecer acostumbran, que diesen al Canek, que es su reyezuelo, a su mujer y a los otros indios principales de el Itzá”.²⁸¹

Cargados con todo aquello, los frailes se dirigieron al pueblo de Tipu, “último de la Christiandad”,²⁸² en la frontera colonial más cercana al territorio itzá. Tipu contaba por esos años con alrededor de cien vecinos²⁸³ y no tenía residentes españoles permanentes. El estado de abandono en que las autoridades civiles y religiosas tenían al pueblo, es

²⁷⁷ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, lib II cap I, p. 83.

²⁷⁸ Ya era gobernador Francisco Ramírez Briceño.

²⁷⁹ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 203.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 206 .

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, lib II cap II, p. 89.

²⁸³ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 221. Se refiere seguramente a los vecinos que eran cabeza de familia.

manifiesto en la relación de Fuensalida y permite comprender mejor la persistencia de la religión indígena, que se descubrió poco tiempo después. Se dice, por ejemplo, que los sacerdotes aderezaron la iglesia para la Pascua con los ornamentos que llevaban y la celebraron “con grandísimo contento de los indios, porque pocas veces en ella habrá halládose sacerdote presente que les diga misa, por la mucha y trabajosa distancia”²⁸⁴ y que para administrar los santos sacramentos “necesitaron toda la prevención que llevaban para el ministerio, porque como está tan distante de Bacalar, cuando el beneficiado va a administrarles lo lleva consigo, y lo vuelve cuando se va, sin atreverse a dejarlo en Tepú en poder de los indios, por recelo no lo profanen con alguna idolatría”.²⁸⁵

Tipu mantenía lazos muy cercanos con Tayasal e incluso es posible que funcionara como una colonia suya. Cuando por medio de una misiva entregada por embajadores tipuanos, los dos franciscanos pidieron que se les permitiera la entrada a Noh Peten asentando que iban sin gente de guerra ni armas, Canek llamó a concejo a todos sus capitanes y principales para ver qué responderían a la embajada. Resolvieron enviar de vuelta con Don Francisco Cumux, principal de Tipú,²⁸⁶ a dos capitanes itzaes, llamados Ah Cha Tappol y Ahau Ppuc acompañados por más de veinte indios. Todos iban armados, no obstante, “llegados a la presencia de los religiosos los saludaron a su usanza, que es echar el brazo derecho sobre el hombro en señal de paz y amistad.”²⁸⁷ Los cuatro o cinco días que estuvieron en Tipú, los itzáes “miraban con mucha atención el modo de vivir de los religiosos, y la enseñanza con que tenían a los pueblos, y aun algunos iban a oír decir misa y cantar en el coro, y mostraban holgarse porque son amigos de música”.²⁸⁸ Pasado este tiempo fueron a informar a Canek el estado de las cosas, diciendo a los misioneros que podían ir a la isla cuando lo desearan.

La narración de Fuensalida revela que los itzaes ya conocían a los dos misioneros, “pues los habían visto los que estuvieron en la ciudad de Mérida”,²⁸⁹ por eso “comunicaban a menudo con los religiosos, y éstos les trataban siempre de la ida a su tierra, y en particular al capitán Ahau Ppuc por ser indio de buena razón, y uno de los

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 218.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 219, 220.

²⁸⁶ Se dice que era descendiente del señor de Cozumel.

²⁸⁷ Este ademán aparece frecuentemente representado en cerámica del Clásico, por ejemplo en el vaso de Chamá, Alta Verapaz.

²⁸⁸ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 225.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 222.

que estuvieron en la ciudad de Mérida cuando fueron a ella gobernando Don Antonio de Figueroa”,²⁹⁰ datos muy relevantes porque dejan entender que ambos frailes intervinieron desde el principio en el proyecto de evangelización y que debió de haber intensas negociaciones en aquella visita a Yucatán, de la que tan poco tratan las crónicas.

Orbita y Fuensalida partieron con rumbo a Tayasal a mediados de agosto de 1618, pero los guías, llevándolos por caminos enredados y pretextando faltarles canoas para atravesar una laguna, lograron evitar que llegaran a la isla y los llevaron de vuelta a Tipu con el fin de construir una embarcación. Salieron por segunda vez a fines de septiembre de aquel año y aunque con mayores dificultades por causa de las lluvias llegaron a la laguna donde estaba la canoa que aquí se dice que era llamada Yaxhá.²⁹¹ Después de atravesarla caminaron por tierra alrededor de quince leguas hasta otra laguna que se llama Zacpeten, como de la mitad de tamaño que la antecedente pues se calculó que tendría como una legua de travesía siendo que la anterior tenía dos.²⁹² En este punto otra vez “comenzaron los indios a hacer de las suyas. [...] fingían muchas veces [...] que iban perdidos, y así entraban unos por una parte del monte, y otros por otra, y se daban voces unos a otros, diciendo que no era aquel el camino, y que no sabían si iban errados. Dice el padre Fuensalida que hacían esto por cansarlos, y que se volviesen a Tepú sin llegar a los itzaes, O ya por temor de que allá no los matasen, O ya porque convertidos aquellos no les quedaba lugar o parte segura a los que miserablemente se huyen apostatas de nuestra santa fe, como muchos hacían.²⁹³ Finalmente, después de dos días llegaron a la laguna de los itzaes, que López Cogolludo consigna era llamada *Chaltuna*.²⁹⁴

Acorde con la renuencia para recibirlos, la respuesta a su aviso de llegada tardó más de una semana, al cabo de la cual el emisario tipuano, Don Gaspar Cetzal, volvió por ellos acompañado de los dos capitanes itzáes que habían estado en Tipu y de otros

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 225.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 226. Sin embargo es más probable que se tratara del lago Macanché. El lago actualmente llamado Yaxhá está mucho más alejado de los lagos Salpetén y Petén Itzá. Aún suponiendo que los hubieran llevado hasta allá a fin de exasperarlos y perderlos, no habrían podido llegar tan pronto a los otros lagos. También podría tratarse de los lagos Quexil y Petenxil, que corresponden mejor con las proporciones mencionadas más adelante, pero se dice que, ya en el lago Petén, navegaron seis leguas antes de llegar a Noh Peten, lo cual parecería demasiado de haber llegado por esa dirección Este equivoco contribuyó en buena medida a discutir la localización del lago Itzá.

²⁹² *Ibid.*, p. 227.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 127, 128.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 228.

indios, y con cuatro canoas grandes para que todos pasaran en un viaje. Canek envió a algunos de sus familiares a recibir a los frailes en dos canoas, que salieron mas de dos leguas, a saludarlos y recibirlos en su nombre, llevándoles la bebida que era llamada zacá “con su espuma de cacao estimada entre ellos”.²⁹⁵

En Noh Peten, Canek y los principales señores los esperaban en el desembarcadero, por el que accedieron a la ciudad insular, profusamente iluminada con antorchas.

Fueron hospedados en una casa muy próxima a la de Canek. y construida *ex professo* para ellos. En uno de sus cuartos erigieron un altar y al día siguiente, Fuensalida dedicó una misa a San Pablo,²⁹⁶ a quien escogió por patrón de los itzáes y de su conversión, mientras los pobladores observaban desde fuera con curiosidad y atención.

A petición de los misioneros, Canek designó a dos principales para que los acompañaran a recorrer la isla. Al ver en un templo el ídolo de un caballo dejado por Coortés, el padre Orbita “revestido de un fervoroso celo de la honra de Dios, cogiendo una piedra en la mano, subió sobre la estatua del caballo, y le hizo pedazos, desparramándolos por aquel suelo. Los indios que iban en su compañía, y eran muchos, viendo quebrantar su ídolo tan estimado de ellos, levantaron gran grita y vocería, diciendo unos a otros: matadlos, que han muerto a nuestro Dios: mueran en recompensa de la injuria que le han hecho²⁹⁷ [...] aunque al quebrantar el padre Orbita el ídolo fué tanta la gritería de los indios, como se ha dicho, clamando a voces que muriesen por ello, ninguno levantó mano para ofenderlos”.²⁹⁸ Fuensalida lo atribuyó a la inspirada prédica de Orbita, pero lo más probable es que los itzáes hubieran determinado de antemano el tratamiento que darían a los religiosos. En las posteriores pláticas con Canek, los itzáes argumentaron que aún no querían ser cristianos porque “no había llegado aún el tiempo profetizado por sus antiguos sacerdotes, en el que deberían de dejar de rendir culto a sus dioses, pues el período en el que se encontraban en ese momento era el que ellos llamaban *oxahau*, que significa tercer periodo [...] y por ende, les pedía que no continuaran con eso ya más, en ese momento”,²⁹⁹ ya que no había llegado el tiempo profetizado para su conversión que era el katún 8 Ahau.

²⁹⁵ *Ibid.* Los tipuanos recibieron de idéntica forma a los religiosos y los itzáes al Padre Avendaño varias décadas después. Debía de ser el protocolo que seguían con los visitantes distinguidos. En otra parte se dice de esta bebida que “la hacen de maíz y cacao, y es sabrosa”. *Ibid.*, p. 217.

²⁹⁶ El nombre colonial de Tayasal sería Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo de los Itzáes. *Ibid.* pp. 228, 229.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 232.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.234.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 235.

Al ver que no lograrían sus propósitos en esa ocasión, los frailes determinaron volver a Tipu. Los itzáes se despidieron de ellos dándoles textiles, ídolos y otras cosas apreciables para que les mostraran en Yucatán, pero “sin quererles dar indio alguno que viniese con ellos, y embarcándose comenzaron a navegar la laguna. Algunos indios, que debían de ser de los mas apesarados por lo del ídolo, les tiraban piedras desde la ribera hasta que se apartaron algún tanto de ella, y entonces se fueron haciendo grande algazara y mofa de los religiosos. Bien descuidados iban cuando vieron salir de parte de mano izquierda dos canoas. [...] llenas de indios con sus arcos y flechas todos untados de negro, cara y cuerpos, con cabelleras largas (costumbre de todos ellos), con que su aspecto era horrible porque parecían figuras de demonio. Luego que llegaron, puestas las flechas en los arcos amenazaron con mucha ira a los religiosos, diciendo que los querían matar. Con buenas palabras que les dijeron, y en especial un indio de los nuestros llamado Gaspar Cetzal, llamando de tío al que los capitaneaba, y diciéndole que ¿por qué los quería flechar pues ya se iban? Con grande enojo le dijo: Pues no traigáis mas acá otra vez a esos xolopes, que así nos llaman a los españoles desde que vieron a los primeros comer anonas, que es fruta de tierra caliente. Fue Dios servido que con aquello los dejaron”.³⁰⁰

Idolatría en Tipú

Fuensalida se dirigió a Yucatán para informar al gobernador, al obispo y al provincial los sucedido en la primera entrada a Tayasal, mientras que Orbita se quedo en Tipu. Al quedarse solo, los indígenas “comenzaron a manifestar menos veneración a su persona, que hasta entonces habían tenido, [...] y le llegaron a perder el respeto algunas veces y a mostrar descomedimiento en su instrucción en la nueva fe”.³⁰¹ De acuerdo con los franciscanos “el fin que los indios tenían en ello, era obligar al padre Orbita con aquel proceder a que los dejase y se viniese, porque entendían que el padre Fuensalida no había de volver, y ellos deseaban vivir solos al antojo de su apetito, en la idolatría que después se descubrió”.³⁰²

En Mérida, el padre Fuensalida obtuvo los despachos necesarios por parte de las autoridades religiosas y salió rumbo a Oxkutzcab para ver al gobernador, de quien esta vez consiguió lo que en la primera entrada le había negado alegando no tener orden del

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 236, 237.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 247.

³⁰² *Ibid.*

rey para ello: cartas para los españoles de la villa de Salamanca, y órdenes para que en Tipú y los demás pueblos de aquella jurisdicción los asistieran en lo necesario, mandando a los indios “les diesen avío, y tratasen con respeto y fidelidad [...] les acudiesen con lo necesario, aviasen de suerte que tuviese efecto la segunda entrada de los religiosos”.³⁰³

Al volver Fuensalida a Tipu, los dos frailes comenzaron a predicar y a impartir la doctrina en los pueblos cercanos de Lucú y Laczuc y al poco tiempo, por el mes de mayo de 1619 “descubrió el padre Orbita una gran idolatría en el pueblo de Tepú, en que generalmente indios y indias de aquel pueblo estaban comprendidos. Halló gran cantidad de ídolos, y junto á casa del cacique, que había sido D. Luis Mazun, (que como se dijo murió en la cárcel de la ciudad de Mérida)³⁰⁴ un retrete con algunos ídolos y vestiduras de sus sacerdotes dentro, que eran las que aquel cacique tenia, y estaban en poder de su mujer Da. Isabel Pech. Llamáronla los religiosos, y preguntada cuyos eran aquellos ídolos y vestiduras, respondió que su marido las había dejado allí y que eran de los itzaes, y aunque le dieron algunos azotes para que descubriese la verdad, no fue posible declarase mas de lo dicho”.³⁰⁵

El vicario beneficiado de aquel partido, tomó a su cargo la inquisición de los indios, a quienes castigó con azotes y otras penas más leves. Los frailes rompieron la mayor parte de los ídolos que encontraron. Después “hízose un gran fuego en la plaza, donde se les leyó la sentencia, y fueron quemados en su presencia algunos de las ídolos, que para este intento se habían reservado. Amenazóse a los idólatras que si reincidían en el delito habían de ser sentenciados a muerte, y que los habían de quemar como habían hecho a los ídolos”.³⁰⁶ Bajo estas amenazas y la vigilancia directa del alcalde de Salamanca y del vicario, autoridades asentadas temporalmente en el pueblo, aunado a haber vuelto los frailes con despachos favorables del gobernador, que antes no tenían, los tipuanos parecieron sosegar. La zona seguiría siendo foco de resistencia y de reiteradas rebeliones en los años siguientes; dieciséis años después los indígenas habían despoblado Tipú.³⁰⁷

Con el reporte de la idolatría descubierta y de las acciones que habían tomado para enmendarla, Orbita obtuvo del gobernador y del obispo nuevas órdenes para que él y su

³⁰³ *Ibid.*, p. 248.

³⁰⁴ Villagutierre Sotomayor supone que por idolatría.

³⁰⁵ López de Cogolludo, *op. cit.* pp. 248, 249.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 249.

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 256, 257.

compañero residieran en Tipú, con los indios sujetos a su doctrina, provocando las protestas e inconformidad del beneficiado, representante del clero secular. Sin embargo, “el obispo escribió reprendiendo ásperamente al beneficiado por el estorbo que ponía. Mandóle expresamente que no fuese a aquellos pueblos, sin que fuese llamado de los religiosos, pues tenían a aquellos indios pacíficos y sujetos, remediado el contagio de la idolatría, y a los itzáes comunicables, pues [...] habían venido algunos a Tepú en aquella ocasión, llamados de los religiosos”.³⁰⁸

Es de suponer que los itzáes se hayan sentido cercanamente amenazados ante la represión y el aumento de la vigilancia que las autoridades hispanas desplegaron en Tipú, y que se haya intensificado su sentimiento anti-colonial y la convicción de mantener su autonomía, razones que ayudarían a explicar el desenlace de la segunda visita de los frailes.

Segunda entrada

A pesar de las amenazas con que los habían despedido los itzáes, los frailes volvieron a despachar mensajeros para solicitar a Canek que los recibiera en Tayasal a principios de octubre de 1619.

Los mensajeros regresaron en poco tiempo con algunos indios principales itzáes. con quienes los religiosos hablaron de los beneficios que les acarrearía la sujeción “persuadiéndolos siempre a que el gran deseo que tenían de ir a su isla, era para que entendiesen cuánto les importaba a sus almas la conversión a nuestra santa fe católica, de que para lo temporal les había de resultar otro gran bien, que sería paz perpetua entre ellos y los chinamitas, sus mortales enemigos. Porque recibiendo la fe tendrían a los españoles por sus amigos, que los defenderían de cualquiera que les hiciese algún daño en sus tierras y personas, como lo hacen en Yucatán con sus parientes los indios mayas, de quien sabían la paz y seguridad con que cada uno vivía en su casa quieto y sosegado. Que ya habían visto los que vinieron a Mérida como los indios tenían en sus pueblos caciques, alcaldes y demás justicias, que los gobernaban, de sus mismos naturales y otras comodidades para aficionarlos, y que ellos las significasen allá a sus paisanos. Oído por los itzáes, decían a los religiosos que fuesen, que allá darían noticia a su cacique Canek de todo lo que les habían dicho, y que ellos irían por delante a darle noticia como iban, y así vendrían indios con canoas y todo lo necesario, y con ellos los

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 257.

dos capitanes Ahau Ppuc y Ah Cha Tappol, y otro que se llamaba Cocom,³⁰⁹ que así lo había dicho su cacique.”³¹⁰

Una semana después de la partida de los itzáes, salieron los religiosos con cerca de cuarenta personas rumbo a Tayasal. Esta vez los tipuanos los llevaron “por mejor camino que la primera, porque donde se dijo que para dar vuelta a la laguna los trajeron dos días perdidos por aquellas serranías, haciéndolos andar más de doce leguas; ahora con media legua de camino los pusieron de la otra parte de la dicha laguna, llamada Sacpeten, en la de los itzaes, que se dijo llamarse Chaltuna. Es camino tan corto que suelen ellos llevar las canoas tiradas con bejucos de una laguna a otra, y así en esta ocasión manifestaron la verdad, y el camino derecho por donde ellos van con que en breves días dieron vista a la laguna de los itzáes”.³¹¹

Pocos días después de llegar a la isla, los tipuanos volvieron a su pueblo arguyendo la necesidad de recoger las cosechas de sus milpas y cacahuatales. Fuensalida considera “la verdadera ocasión era el recelo que tenían de los itzáes que sabían guardaban poca fe y palabra”.³¹²

Los frailes “tenían todos los días grandes pláticas con el Canek, con los capitanes y principales, exhortándolos a que recibiesen la fe y el santo bautismo, enseñándoles la doctrina cristiana y misterios de ella [...] con esta buena disposición, en nombre del gobernador de estas provincias, capitularon con el Canek que se quedaría con el cacicazgo y gobierno como le tenían, por ser señor natural, y nombrarían alcaldes y demás gobierno como acá le tienen los indios. Que le sucederían en el cacicazgo sus descendientes y que a uno de ellos, el que nombrase, se le daría título de teniente para que le ayudase a gobernar. Que en diez años no pagarían tributo, y después les señalaría el rey alguna cantidad moderada por haberse dado pacíficamente por sus vasallos y recibido el santo evangelio. Mandó el mismo Canek que se labrase una cruz y se levantase en alto junto á su casa para que allí le adorasen sus indios, conformándose con lo que les habían dejado dicho sus sacerdotes antiguos. Que levantarían la señal de la cruz, y que adoraron al verdadero Dios dejando sus ídolos. Nombro fiscales que asistiesen a los religiosos, para lo necesario á la iglesia y doctrina, y se daba orden para

³⁰⁹ Cocom es el nombre que llevaban los dirigentes de Mayapán.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 251.

³¹¹ *Ibid.*, p. 252. El Padre Avendaño escribe que “desde el Petén Ytzá (que es la corte de dicho rey) hasta el Tipú que me señalan, hay doce días de camino”. Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 36v.

³¹² López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 252.

que el gobernador en nombre del rey confirmase la nueva elección y lo demás tratado entre los religiosos y itzáes.”³¹³

Sin embargo, los prometedores inicios de la segunda entrada dieron en poco tiempo un rápido giro en sentido contrario. López Cogolludo dice que “el enemigo del linaje humano, sintiendo que los religiosos le quitaban aquella presa de las manos, y el principado que en aquellas almas tenía, incitó algunos malditos sacerdotes de aquella gentilidad contra los religiosos, y aunque habían atraído a su sentir algunos capitanes y principales, no se atrevían a manifestar su intención viendo el afecto que el Canek mostraba a la religión cristiana”. Pará o Champaraá,³¹⁴ la mujer de Canek, pidió a este “que echase a los religiosos de la isla, y los enviase a Tepú, porque de no hacerlo se había de huir con su familia, yéndose con uno de los capitanes llamado Nacon Ppol,³¹⁵ porque no querían ser cristianos [...] para persuadirle más le dijo que fuese a otro día con ella y sus sacerdotes a su huerta y labranza, que estaba en tierra firme y allí ejercitaban sus idolatrías con bailes y embriagueces, y que allí vería y sabría cómo sus dioses no querían que estuviesen los religiosos entre ellos ni que fuesen cristianos sus indios.”³¹⁶

Todo aquel día estuvieron reunidos los indios y “lo que en la huerta del Canek hicieron, no supieron los religiosos: lo que vieron a la noche fue que volviendo a sus casas, ninguno los vino a visitar como solían, ni el Canek les envió a decir cosa alguna, con que presumieron la mala determinación con que venían, aunque aquella noche estuvieron sosegados. Al siguiente día por la mañana vinieron muchos indios armados a la casa de los religiosos, y sin hablarles palabra comenzaron a sacar toda la ropa y ornamentos, y llevarlo a embarcar. Luego les dijeron que se embarcasen con su ropa, y llevasen consigo los indios de Tepú que con ellos estaban, y se volviesen allá, porque ni querían ser cristianos, ni que estuviesen mas en su compañía. No estaba presente el Canek, y los religiosos quisieron verle para decirle cómo los echaban así de su tierra, sin haber dado causa para ello, los indios no les dieron lugar, arrebátándolos con violencia para llevarlos a embarcar. El padre Fr. Juan de Orbita hizo alguna resistencia [...] pero

³¹³ *Ibid.*, p 253.

³¹⁴ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 514, 2.

³¹⁵ *Nacon* era además de la designación de determinados capitanes de guerra, pero también un título sacerdotal de los especialistas en extraer corazones. Landa, *op. cit.*, cap. XXVII, p.49. Jones sugiere que este mismo hombre ejecutó a los miembros de la expedición de Mirones, en Sacalum, sacándoles el corazón. donde el nombre del sacerdote es *Ah Kin Ppol*.

³¹⁶ López de Cogolludo, *op. cit.* p. 255.

llegó un indio gandul, que asiéndole de la capilla se la torció al cuello con tanta violencia, que le trajo al suelo, dejándole perdidos los sentidos, y él sacó en la mano la capilla hecha pedazos y la arrojó. Al padre Fuensalida, dice en la relación, que aunque maltrataron, no fue tanto, y que todo lo veía y consentía el Canek, sin decir cosa alguna a los indios. Embarcaron al padre Orbita privado de todos los sentidos, luego al padre Fuensalida, y después a los tres indios de Tepú en una mala canoa, sin darles cosa alguna que comiesen, habiendo de pasar tanto despoblada hasta llegar a Tepú, sin duda pareciéndoles que echados de aquella suerte perecerían en el camino con el hambre”.³¹⁷

Tres indígenas tipuanos recién llegados para suplir a los que antes se habían ido, ya sabían o habían previsto lo que sucedería y tomaron provisiones, guardando tortillas y posol para el camino, gracias a lo cual pudieron llegar sin más contratiempos a Tipu. Después de lo ocurrido, a los religiosos “gran desconsuelo les causo ver el poco fruto de sus trabajos, y la obstinación de aquellos indios en su idolatría, [...] No parecía el presente oportuno para proseguir, y no siendo su asistencia en Tepú para otro fin, [...] determinaron volverse a la provincia. Dióles a entender el cacique y principales que sentían los indios se viniesen; pero dice el padre Fuensalida que presume se holgaban (aunque el cacique era buen cristiano) por quedarse solos a vivir a su gusto. No es esta presunción sin fundamento, pues pasados diez y seis años todos ellos apostataron y se huyeron”.³¹⁸

En el relato anterior hay algunos aspectos de interés descollante para nuestros propósitos de aproximación a la cosmovisión itzá. Los he expuesto aquí someramente, reservándolos para tratarlos con detalle en el siguiente capítulo.

Los gobernantes Canek parecen haber estado siempre inclinados a pactar con los españoles, pero a partir del incremento de los contactos, un gran número de itzáes, comenzó a manifestar abiertamente el rechazo radical de todo trato y negociación con ellos y sus aliados indígenas. Tal vez tuvo que ver en esto la destrucción de Tziminchac, acto que, en oposición a las persuasivas palabras de los frailes, fue una muestra pequeña y reveladora de las implicaciones del dominio colonial, misma que, aunada al incremento de la colonización hispana en los dominios periféricos y a las noticias de lo acaecido en Tipu y de la tiranía de las encomiendas que recibían de los pudzanes, desembocó en la firme posición de rechazo a los españoles que los itzáes adoptaron.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 255, 256.

³¹⁸ *Ibid.*, pp. 256, 257.

La expedición del Capitán Mirones, Fray Diego Delgado y Fray Juan Enríquez

En 1621 fray Diego Delgado “se entró por las montañas al media día de esta tierra, y hallando en ellas muchos indios fugitivos que vivían rancheados en diversos sitios sin policía ni Sacramentos, los fue congregando y llevó a los montes que llaman de la Pimienta”.³¹⁹ En la zona de Sacalum, donde habían estado las efímeras guardianías fundadas años atrás por el padre Santa María, formó con indios fugitivos un nuevo pueblo, de importancia estratégica para dirigir desde allí otras avanzadas a los territorios libres. Como el padre “llevaba autoridad del gobernador [...] para nombrar justicia y regimiento en cualesquiera poblaciones que formase [...] hizo nombramiento de cacique, alcaldes, regidores y demas oficiales que pide el gobierno de una república, en la nueva de Sacalum, para que viviesen en policía y servicio de las majestades divina y humana”,³²⁰ y escribió al gobernador para que ratificara los cargos.

La noticia de aquella fundación estratégica alentó a Francisco de Mirones, juez de grana en la costa,³²¹ para entrar desde allí a conquistar a los itzáes. Con la autorización del gobernador se asentó Sacalum durante 1622 para esperar refuerzos de Mérida. “En este tiempo no advirtiéndolo que aquellos indios eran gente de nuevo reducida, y que era conveniente no tratarlos con la opresión que por acá muchos los tratan, se dio a tener tratos y contratos de granjería con ellos en cosas de que no gustaban, con que comenzaron a exasperarse”.³²² El padre Delgado, temiendo que se perdiera la congregación, reclamó al capitán Mirones los abusos contra los indios, pero las desavenencias entre ellos fueron irreconciliables. Cuando llegó la noticia de que un grupo de cincuenta soldados dirigidos por el capitán Casanova y procedentes de Mani, se reuniría con Mirones en Sacalum, fray Diego Delgado decidió ir por sí solo a Tayasal y se separó de la expedición con el aval del Provincial franciscano de Yucatán,³²³ encaminándose hacia Tipu. Al enterarse, el capitán envió tras él una partida de 12

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 321, 322.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ López Cogolludo denuncia la codicia y los maltratos infligidos a los indios por “algunos comerciantes de los gobernadores, a quien los indios llaman jueces”. *Ibid.* p. 332.

³²² *Ibid.*, p. 323.

³²³ En su carta dice: “Que pues la Entrada a los Itzáex, con Armas y Soldados, estava prohibida por el Rey, que mientras su Magestad y su Real Consejo de las Indias, no determinavan otra cosa, que no hallava razón, que le pudiesse obligar a al Padre Fray Diego, a estar sujeto a las Ordenes del Capitán, pues procedía contra voluntad expressa del Rey, y que, passando lo que dezía, hiziese lo que Dios le inspirasse, en orden al mayor bien de las Almas de los Indios”. Villagutiérrez Sotomayor, libro II, cap. IX, p. 134.

soldados para que lo escoltaran hasta territorio itzá. Lo alcanzaron en Tipú, donde contactaron al cacique Cristobal Na, que había acompañado a los franciscanos las dos ocasiones anteriores. Canek dio su autorización para que fueran a la isla, pero una vez allí los itzaes mataron a todos, incluyendo a los tipuanos.

Al no recibir noticias del padre y los soldados, Mirones se inquietó y envió a dos hombres españoles y a Bernardino Ek, su criado, a Tipu para informarse de lo sucedido. A ellos también los hicieron prisioneros en Tayasal pero Bernardino pudo escapar y dar aviso de lo sucedido en Bacalar, dirigiéndose después a Sacalum para prevenir al capitán Mirones, pero éste “no solo no le dio crédito, sino que le atormentó entendiéndolo que le engañaba”.³²⁴

Estando Mirones y los demás soldados y acompañantes mayas y españoles en la misa oficiada por el padre Juan Enriquez, enviado a Sacalum para suplir a fray Diego Delgado en sus funciones, fueron sorprendidos por indígenas dirigidos por el sacerdote Ah Kin Ppol. A todos los mataron sacándoles el corazón y dejaron los cuerpos de los soldados expuestos en estacas en la cruz del camino.

A raíz de estos sucesos un capitán indio llamado D. Fernando Camal dirigió una expedición punitiva, en la que aprehendió a Ah Kin Ppol y a muchos de los agresores que fueron llevados a Mérida y juzgados. El sacerdote indígena fue finalmente ahorcado en Mérida “sin querer confesarse para morir”.³²⁵

“Este desgraciado fin tuvo aquella empresa, conquista o reducción pretendida y aconsejada por el Capitán Mirones, tan a los principios de ella, muriendo el propio Capitán y los suyos, con las mismas armas que él movió contra los itzaex, oponiéndose a las ordenes y voluntad del Rey, así en eso, como en tratar con opresión y codicia de comerciante a aquellos indios de Zaclún, acabados de reducir por el Padre Comissario Fray Diego Delgado, de cuya muerte, y de tantas como hemos visto, fue causa la imprudente forma de gobernarse que tuvo este animoso Capitán”.³²⁶

Jones juzga probable que el sacerdote Ah Kin Ppol sea el mismo que aparece en las crónicas bajo los nombres Ah Chata Ppol y Nacon Ppol,³²⁷ uno de los itzáes que recibieron a Orbita y Fuensalida, por lo tanto, la masacre de Sacalum parece formar

³²⁴ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 330.

³²⁵ *Ibid.*, p. 332.

³²⁶ Villagutierre Sotomayor, libro II, cap. X, p. 144.

³²⁷ *Nacon* es un título de ayudante sacerdotal que denominaba a los especialistas en extraer corazones, por lo que es muy probable que se trate de la misma persona. *Nacon Ppol* es mencionado en la segunda visita de los franciscanos como un instigador de la expulsión de los españoles. López de Cogolludo, *op. cit.*, p.

parte de un amplio movimiento defensivo dirigido por los itzáes para alejar a los españoles de sus territorios, cada vez más afectados en las áreas fronterizas.³²⁸ La estrategia tuvo éxito temporalmente, puesto que “con esta sublevación, y las de otros Pueblos; y en especial con la de los Indios del Partido del Tipu, que sucedió pocos años después³²⁹ [...] quedó toda aquella cordillera tan dilatada, y las muchas naciones de ella, cosa rematada, perdida e impracticable”.³³⁰

Las primeras batallas

En los años de 1695 y 1696 hubo varias expediciones al Petén Itzá, procedentes de las dos Capitanías Generales vecinas; Yucatán y Guatemala. El interés por abrir el camino que comunicara sus dos capitales se había acrecentado debido a varios factores: los piratas asentados en la costa oriental de la península obstaculizaban seriamente el comercio entre España y Guatemala, que tenía por única vía el larguísimo camino terrestre de Veracruz; asimismo existía poco intercambio entre Yucatán y Guatemala y las comunicaciones eran difíciles. Los indígenas independientes eran considerados una constante amenaza a la paz colonial y un desafío a la autoridad real; además se tenía la esperanza de encontrar riquezas desconocidas en la región y de obtener en ella tierras y trabajadores.

Los contingentes enviados corrieron distinta suerte. Algunos no encontraron el camino al lago; otros sufrieron finales desastrosos.

A principios de 1696, los itzaes tuvieron un encuentro violento con soldados que iban desde Guatemala al mando del capitán Juan Díaz de Velasco. A este grupo lo acompañaban los frailes dominicos Cristóbal de Prada y Jacinto de Vargas. Los itzaes lograron engañarlos; los subieron a sus canoas y cuando llegaron al medio de la laguna las volcaron para que muriesen ahogados, rematándolos con palos y flechas. Sin embargo, también murieron varios itzáes en esa refriega, cuyas consecuencias en la política exterior del señorío nos revelan parcialmente las siguientes referencias.

³²⁸ Jones, *op. cit.*, p. 49.

³²⁹ Se refiere al levantamiento de 1637 en Tipu y los pueblos comarcanos. Fuensalida fue a tratar de reducirlos pero no pudo hacerlo. López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 256, 257.

³³⁰ Villagutierre Sotomayor, *op.cit.*, libro II, cap X, pp. 144, 145.

Preparación de la segunda embajada

Como antecedente directo de la segunda embajada itzá a Mérida tenemos que: “aviendo salido el Capitán Francisco de Hariza, Alcalde Ordinario de la Villa de Salamanca de Bacalar, Jurisdicción de aquella Gobernación de Yucatán, a visitar los pueblos del distrito de aquella villa, que caen a la parte de la Montaña, le fueron a ver y le insinuaron los indios gentiles y apostatas, ya tantos años avía rebelados de los pueblos de El Typu, que tenían deseo de ser Christianos, [...] y reducirse a sus Pueblos”.³³¹ El alcalde llevó un sacerdote para bautizarlos y enseñar la doctrina a siete ancianos, principales “de otra nación infiel de los Muçules”.³³²

Los indios de Tipú informaron “que tenían comunicación con los indios del Gran Cayo o Laguna del Itzá, como antes la tenían, y que estos y su rey Canek, se hallaban con gran deseo de ver la gente española”.³³³ Ante tal noticia el alcalde envió prontamente a Mateo Bichab, indio cristiano, con regalos y una carta de embajada, para que ofreciera la paz a Canek de parte del gobernador de Yucatán y en nombre de Rey de España. En Tayasal, los itzáes acababan de tener un enfrentamiento con españoles procedentes de Guatemala. Bichab refirió “aver hallado muy alterado al Rey Canek y su gente; Y que estaban aviándose quatro mil indios para ir a dar guerra a unos españoles, que serían como ciento, por una refriega que avían tenido con ellos; Y que avían entrado a darles guerra según dezían; y que le avían muerto al Canek algunos de sus indios, hasta veinte, y herido a uno en la cabeza, que le avían mostrado a Bichab, que avía ido llena la herida de gusanos. Y que como esto avía sucedido poco antes que este indio Bichab entrasse con esta embaxada, unos le echavan la culpa de que huviessen entrado los españoles, y otros le defendían, diciendo no tenía él culpa alguna”.³³⁴

Bichan les explicó que su embajada provenía de otra parte y Canek, con gran cautela por la desconfianza y temor que los españoles inspiraban ya a los itzáes, respondió entre otras cosas: “Que era verdad todo, que se avía llegado el tiempo de las profezías de sus antiguos sacerdotes, y que deseaba ver a nuestro Governador, puesto que le dava la paz; porque los otros no quieren conquistar pueblos, sino matarnos, y por esso los hemos de dar guerra, pero a su Govenador de ese Capitán le rendiré vasallage, porque mi

³³¹ Villagutierre Sotomayor, *op.cit.*, p. 329.

³³² *Ibid.*, p. 330.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, p., 331.

descendencia es de esa provincia de Mayapan”.³³⁵ Sin embargo, tomaba ciertas precauciones: “Que quando llegue [el Gobernador] a ese pueblo, de donde tu vienes, me mande llamar, que a su despacho baxaré a verle, para saber si me da la paz, porque si viene derecho a mi pueblo lo daré guerras”.³³⁶

Al tiempo que esto sucedía, Hariza había dado aviso a Ursúa de los contactos que había logrado establecer con los itzáes. Al llevarle la respuesta favorable de Canek, Ursúa despachó de inmediato al padre Fray Andrés de Avendaño y Loyola como embajador para entregar en Tayasal una misiva³³⁷ en la que comenzaba exponiendo la creación de la humanidad según los textos bíblicos y explicando el papel del Papa, como representante de Dios en la tierra, para llegar a como Alejandro VI había dado en donación la mayor parte de las Indias Occidentales a los reyes españoles, motivo por el cual todos sus habitantes debían de ser vasallos suyos. Pedía la entrega incondicional de Canek y su pueblo bajo la obediencia y servicio del rey de España, de la Iglesia y del Papa, advirtiéndole que en caso contrario, Canek sería el único responsable de los daños que sufriera su pueblo a manos de los españoles. La carta fue escrita el 8 de diciembre de 1695.

Segunda embajada itzá a Mérida

“Eran ya los últimos tercios del mes de Diciembre de este Año de 1695, quando tuvo aviso el Governador Don Martín de Ursúa, de que se acercavan a aquella Ciudad de Mérida el Embaxador de el Canek, Rey de las Tierras del Itzá, y los otros tres que venían de Compañeros y los Indios Muçules”.³³⁸ La recepción debió de ser memorable al embajador “lo recibieron así el gobernador con el cabildo secular; como la sede vacante, con gran regocijo y pompa repicando las campanas a su entrada y disparando la artillería del castillo sin otras muchas fiestas que se hicieron”.³³⁹ “El Indio Embaxador tomó en las manos una Corona de Plumas, de varios colores, que traía, a modo de Tyara, y la entregó al Governador Ursúa, (diciendo que Canek se la había dado) para que le ofreciese en su nombre y le diese obediencia porque deseava tener

³³⁵ *Ibid.*, p., 332.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Su contenido se reproduce en: Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 333-336.

³³⁸ *Ibid.*, p. 348.

³³⁹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 64r.

comunicación con los españoles y que pidiese Padres para que los enterassen en el conocimiento del Verdadero Dios”.³⁴⁰

Mientras tanto, en el Petén Itzá se produjo una crisis política de grandes dimensiones: “después de aver baxado el embaxador Can a aquella Provincia de Yucatán, se alborotó la plebe del Canek y tuvo entre ellos muchísimos ruidos, de forma que quisieron matar a su rey”.³⁴¹

Cuando el sobrino de Canek, ahora llamado Martín Can, y sus acompañantes, vestidos a la usanza europea,³⁴² regresaron “de la Ciudad de los Españoles, ya Christiano, assí a él como a los demás, que bolvieron Christianos los avían mirado todos los Indios con horror y mala voluntad, [por ello] se fue, de miedo, a Motzkal, que era un Petén pequeño, donde había una Casa no más, y se estuvo allí, con un indio llamado Paná, y aviéndole visto la Gente del Rey Canek su Tío, embió por él y se fue por la orilla de la Laguna, rezeloso de que le hiziessen algún mal los Indios de la Comarca”.³⁴³

Los preparativos para la guerra ya eran patentes. Martín Can contó después como “todos aquellos días avía venido a desbaratar Esquadras en la Laguna; porque los embustes de los Indios eran todos de Guerra contra los Españoles y dezían los avían de matar, sacrificarlos a sus Dioses y comerlos; Y que avía quatro días traía Guardia, que le avían puesto, para que no fuesse a aquel Real”.³⁴⁴

Al mismo tiempo, en Mérida, Martín de Ursúa y Arizmendi, gobernador de Yucatán, dio orden de poner en ejecución la toma de posesión de las Provincias del Itzá. La instrucción recayó en el Capitán Pedro de Zubiaur, quien se dirigió al Petén para ejecutarla, acompañado por sesenta hombres armados, indios de guerra y servicio y dos religiosos: el padre Fray Juan de San Buenaventura y un hermano lego. Tomaron el camino por el que había llegado a la laguna el padre Avendaño y Loyola y en el que ya había hombres trabajando para ensancharlo. Los itzaes los atacaron y lograron matar a varios españoles e indios. De forma semejante a lo ocurrido en la expedición de Díaz de Velasco, a los dos religiosos y a un español llamado Agustín Sosa se los llevaron en canoas y a todos los mataron a garrotazos y machetazos en las embarcaciones, después les sacaron el corazón e hicieron de ellos un banquete.

³⁴⁰ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 454.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 432.

³⁴² *Ibid.*, p. 455.

³⁴³ *Ibid.*, pp. 456, 457.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 457.

Las dos entradas de fray Andrés de Avendaño y Loyola

La misión del Padre Avendaño, autor de la valiosa *Relación*³⁴⁵ de que tanto nos hemos servido, era completar las negociaciones de sometimiento de los itzáes, y entregarles la misiva de Ursúa de la que arriba hablamos. Su reporte incluye algunas recomendaciones estratégicas para la conquista, por ejemplo, dice que “es imposible invadirlas [las islas] sin hacer embarcaciones en su orilla para surcarla o entregarse al naufragio infeliz de sus causas, para sumergirlos a todos con ellos que, como peces volviendo sobre las aguas, cogieran [por] segunda vez sus canoas, arcos y flechas; y el que de los nuestros por buen nadador, quisiere escaparse de aquel peligroso naufragio, morirá a manos de las flechas, sin otros muchos ardidés que me consta tienen dichos indios ytzáes que, juntándolos con la confianza española, no me atrevo a asegurar de parte nuestra la victoria; y cuando la haya no afianzo por ahora su subsistencia”.³⁴⁶

Según la información que provee el fraile en el título mismo de su obra la primera entrada “hicimos el día 2 de junio del año pasado de 1695, y la segunda en que entramos en la nación de los ytzáex fue a 13 de diciembre de dicho año y volvimos a esta ciudad de Mérida el día 6 de abril deste año de 1696”. En realidad, la primera entrada resultó fallida y no se completó, ya que por desavenencias con los militares que lo escoltaban, Avendaño y Loyola tuvo que volverse a Mérida sin haber llegado a Tayasal. En la segunda entrada el religioso obtuvo la promesa de Canek de admitir el cristianismo y pudo bautizar algunas personas. No obstante, los eventos casi simultáneos de las muertes de españoles de la expedición de Zubiatur a manos de itzáes y la embajada itzá a la capital de Yucatán restaron a la labor del franciscano mucho mérito e importancia.

Avendaño y Loyola escribe que “apenas llegamos acá a la provincia, cuando tuvimos noticia de haber venido a la ciudad de Mérida un embajador que se decía ser sobrino del rey del Petén Ytzá, el cual decían que vino a entregar en nombre de su tío todos aquellos petenes al gobernador [...] Extrañé mucho tal novedad, porque habiendo yo estado en dicha nación de los ytzáes, después que el dicho embajador estaba acá en la provincia y no haber vuelto a su tierra cuando me quité yo de allá, hízome mucha fuerza el creer que

³⁴⁵ El título completo es: *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex, y cehaches yo fray Andrés de Avendaño y Loiola predicador conventual del convento grande de Mérida, ministro de la venerable orden tercera de penitencia, y comisario misionero apostólico para dichas misiones en compañía de mis padres predicadores fray Antonio Pérez de San Román, notario apostólico del primer viaje; fray Joseph de Jesús María, notario apostólico del segundo viaje, y fray Diego de Echabarria.*

³⁴⁶ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 38r, 38v.

dicho embajador fuese sobrino del rey del peten y más fuerza me hizo, que en nombre de dicho rey trajese tal embajada; no porque dicho rey no tenga buen corazón y desee eso mismo, sino porque presumo, que de enviar tal embajada nunca se acordó según las razones que iré dando para ello”.³⁴⁷ Así que, en su opinión, poco después, la aparición de cuatro indios de Canek confirmando el envío de Can a Mérida “aprovechó [...] a don Martín de Ursúa para elidir la nota de haberse dexado engañar, con ligereza, de un indio gentil, y supuesto embaxador”.³⁴⁸

Jones estima, -a mi parecer con mucha razón- que al conocer que una embajada itzá iba camino a Mérida, y para minimizar su papel, el provincial franciscano debió de ordenar a Avendaño y Loyola que saliera lo antes posible hacia el Petén Itzá a cumplir con la embajada encomendada por Ursúa, para adjudicar a su orden el merito de la conversión. y ganar al clero secular los derechos de las misiones. Así “es entendible que el fraile tratara de descalificar esta embajada, pues a su regreso a Mérida el esfuerzo que había realizado para la conversión de los itzaes parecía inútil, ya que la embajada itzá había llegado antes dando una sumisión pacífica”.³⁴⁹

El plan no rindió los frutos esperados ya que, probablemente por haber desacreditado a Ursúa, sosteniendo que había sido engañado, el gobernador cedió al clero secular y a otras ordenes la reducción y evangelización de los itzaes, excluyendo de ellas a los franciscanos.

La Conquista del Petén Itzá. Martín de Ursúa y Arizmendi

La guerra es el choque del acontecimiento contra la espera ... exige la presencia y la contribución de las verdaderas fuerzas, prueba a los corazones, abre los cofres, opone el hecho a la idea, los resultados a las famas, el accidente a las previsiones, la muerte a las frases. Tiende a hacer depender la suerte ulterior de las cosas de la brutal realidad del instante.

Paul Valéry

Ante los ataques contra españoles y la urgencia de abrir comunicaciones, la Corona había modificado su postura con respecto a la conquista armada y emitido, desde mayo de 1696, una cédula apremiando a Ursúa para finalizar el camino y la pacificación de la zona. Terminado el tramo del camino entre Yucatán y el Petén, solo faltaba esperar la rendición de los itzáes o desatar la guerra. Como lo primero no sucedió, los españoles

³⁴⁷ *Ibid.*, f. 64r, 64v.

³⁴⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 434.

³⁴⁹ Caso Barrera, *op. cit.*, p. 273.

hicieron un campamento en la orilla del lago y comenzaron a hacer preparativos para la batalla.

Los días previos a la conquista, los españoles veían como los itzáes “continuadamente, a todas horas, era su ejercicio andar haziendo unión, formando esquadras en el agua con la inmensidad de canoas, como también esquadrones por tierra, acercándose al Real, por una y otra parte, embigiados, y tiznadas las caras, y horrorosos, tocando al arma repetidamente con sus cañas, tambores y otros destemplados instrumentos; con silvos y algazara, y con ademanes de hazerse formidables, provocando siempre a los nuestros al rompimiento de la guerra”.³⁵⁰

El 13 de marzo de 1697, Ursúa dió orden de que la embarcación construida para la batalla “bogasse derecha y con toda priessa, al Petén Grande, que ya se descubría patente y se reconocía que assí en lo baxo de la playa, a la orilla de la laguna, en las trincheras de piedra y lodo revueltas, que tenían hechas los infieles, como en el cuerpo de todo el Petén y en la coronación de los muchos cues o adoratorios y en su gradas y petriles de cal y canto, estaban fortalecidos innumerables indios infieles y las otras islas menores, también se alcançavan a ver coronadas todas de ellos y cuanto más se acercava la galeota, más levantaban la gritería y era mayor la algázara, visages y movimiento de todos, correspondiendo los de las innumerables canoas, que de una y otra vanda, de azia tierra firme, se iban juntando para unir sus fuerças y cerrar en medio a la galeota [...] fueron cerrando la retaguardia a los nuestros, de suerte que los cogieron en círculo o media luna, entre la tierra y canoas [y] empezaron los bárbaros de tierra y agua a disparar grandíssima cantidad de flechas³⁵¹ [...] que poblaron el ayre, como espesa lluvia”.³⁵²

Dos españoles comenzaron los disparos al recibir heridas “y rota ya la guerra, fue tanto el ardimiento y furor de los nuestros, que no aguardaron a que la galeota se embicasse en tierra, sino sólo a que suspendiesse los remos y se empezaron a arrojar al agua, que aún les cubría hasta la rodilla, siendo preciso arrojarse también el General, y todos con él, con grandísimo estruendo de la arcabucería; sin embargo del opósito de tan inmensa multitud de bárbaros como estaban al recibimiento en tierra y por detrás los cercaban por el agua, combatiéndolos sin cesar por todas partes”.³⁵³

³⁵⁰ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 451.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 476.

³⁵² *Ibid.*, p. 478.

³⁵³ *Ibid.*

De acuerdo con Villagutierre Sotomayor, en un testimonio destinado a vilipendiar a los indígenas, esto obligó a los itzáes a “irse poniendo en la más vil, precipitada y afrentosa fuga que hasta oy se ha visto; pues iban desamparando los puestos, y aún la isla y arrojándose al agua, desde el Rey hasta la más pequeña criatura que era capaz de ejecutarlo para ir a ganar la tierra firme, en cuyo tránsito, por ser tan dilatado y profundo no es dudable perecerían muchos, así por averse poblado tanto el agua de ellos y no darse lugar unos a otros a nadar, como por las valas que los alcançaban en agua y tierra [y] no se veía otra cosa por la laguna desde la isla a tierra firme, que no fuesse cabeças de indios varones, mugeres y muchachos, que iban nadando, como a porfía”.³⁵⁴ El mismo cronista anota que, entre las ocho y media de la mañana, hora de la toma de Noh Peten, hasta las cinco y media de la tarde, todos los españoles estuvieron ocupados “en esta diligencia de quebrar, desbaratar y quemar ídolos y estatuas de ellos”.³⁵⁵

Al término de aquella jornada “no se veía ya en la isla, en el agua, ni en la tierra firme gente alguna, ni perssona que no fuesse de los nuestros. Y en las orillas de la playa, sólo se veían amontonadas la multitud de flechas que la resaca de las olas había llevado a tierra”.³⁵⁶

Menos de dos meses después de haber conquistado Noh Peten, Ursúa se retiró a Yucatán, dejando una pequeña guarnición en la isla. Al año siguiente fue nombrado Gobernador y Capitán General del Petén Itzá, pero, debido a los altos costos y lo poco redituable de esas tierras no puso mucho empeño en consolidar su posición allí. Volvió al Petén Itzá en 1699, y ante las epidemias y problemas de abastecimiento se retiró de nuevo a la provincia de Yucatán, en calidad de gobernador.

Conocemos parcialmente el destino del señor Canek, quien, traicionado por indígenas y españoles, no logró mantener su poder. Ah Kin Canek y él fueron sometidos a proceso y hechos prisioneros en la isla hasta 1699. Después, junto con algunos otros familiares, fueron conducidos lejos del Petén. Durante el trayecto, “llegadas las tropas de Guatemala a lo poblado de la Vera Paz, causava grande novedad en todos los pueblos

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 479.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 482.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 483.

la noticia de los prisioneros que se llevaban de la isla, por las voces continuadas que se avían tenido los años antecedentes de las cosas que con ellos avían sucedido, y porque todos deseaban ver personajes que tanto escándalo y ruido avían causado en aquellas Montañas [...] aunque de bárbaros, avía sido la suya la mejor sangre entre ellos, y avían ocupado las mayores dignidades en su gentilidad [por ello] salían de todos los pueblos a verlos y aún muchos seguían las tropas de unos pueblos a otros por repararlos más de espacio. Tanto mayor, cuanto es el gentío y población de la Ciudad de Guatimala, fue el concurso que se adelantava a salir a verlos, deseando cada uno ser el primero, lográndolo todos, aviendo entrado en la Ciudad y siendo llevados los prisioneros a las casas de el mismo general don Melchor de Mencos, donde fueron hospedados”.³⁵⁷ Allí, el antiguo gobernante y su hijo pasaron el resto de sus días en una especie de arresto domiciliario. Ah Kin Canek murió en el camino.

En el Petén quedaron unos cuantos españoles y algunos frailes mercedarios y dominicos que habían acompañado a Ursúa.³⁵⁸ Ximénez advierte que en haber el General abandonado tan prontamente el lago “no es dudable que se cometió gran yerro, porque a él es a quien le habían cobrado terror todas aquellas montañas como a otro Cortés y, con su falta, se fueron retirando mucho los indios, y casi se puede decir que se consiguió muy poco respecto de lo mucho que había que conseguir. Y así, cuando volvió en el año de 99 [...] casi no pudo casi no pudo recaudar ya más los indios que se habían retirado”.³⁵⁹

En la *Recopilación de las Leyes de Indias*, Carlos II, último monarca de la Casa de Austria, se congratulaba por haber consolidado, con aquella conquista, la cristianización en las Indias: “Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad, se ha servido de darnos, sin merecimientos nuestros, tan grande parte en el señorío de este mundo [...] Y teniéndonos por más obligado que otro ningún otro príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su santo nombre y emplear todas las fuerzas y poder que nos ha dado en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios [...], felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia Católica romana las

³⁵⁷ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 659.

³⁵⁸ Ximénez, *op.cit.*, tomo IV, p. 40.

³⁵⁹ *Ibid.*, tomo III, p. 367.

innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales”.³⁶⁰ La realidad distaba mucho de ser así. España nunca pudo afianzar su dominio en las inmediaciones de los reinos de Yucatán y Guatemala. Tal vez el mejor ejemplo sea el de los cehaches, que sobrevivieron varios siglos más preservando en la selva su antiguo estilo de vida y a quienes hoy conocemos como lacandones.³⁶¹

³⁶⁰ Cfr. Borges, Pedro, *op.cit.*, pp. 424, 425, en: Armillas, *op.cit.*, p. 9

³⁶¹ Villa Rojas, “Los quejaches...”, en: Villa Rojas, *op.cit.*, pp. 460-462. Sobre la identidad y la historia del grupo legítimamente llamado lacandón y que a diferencia del actual, de lengua yucatecana, hablaba una lengua cholana próxima al choltí, véase: De Vos, Jan. *op. cit.*

Capítulo III

Cosmovisión de los itzaes del Petén en el siglo XVII

No está solo el mundo, sino que lo ocupa el hombre. Tiene sentido su extensión y cuanto la cubre, las estrellas, los animales, el árbol ... aquella constelación, aquel planeta solitario, toda esta materia sinfónica que vibra, ordenada y rigurosa ¿tendría algún significado si no hubiesen ojos para mirarla ... ?

José Revueltas

A diferencia de lo sucedido en el centro de México, Yucatán y otras regiones americanas, donde la mayor parte de las crónicas e historias se produjo después del sometimiento político de los grupos indígenas, la documentación colonial referente al Petén Itzá, trata casi exclusivamente sobre los aspectos que interesaban de forma directa a los españoles para facilitar la conquista y la evangelización de los itzáes y otros grupos insumisos de la zona. Del tiempo posterior a su sujeción muy poco o nada se volvió a escribir sobre ellos. Acaso la razón principal sea la expuesta por fray Antonio de Remesal, a principios del siglo XVII, cuando dice no escribir “de los ídolos, sacrificios y superstición de los indios,³⁶² por parecerle que había cesado la causa de la razón que tuvieron, así el rey [...] como los primeros padres desta provincia, en mandar que se supiesen las cosas de la gentilidad de los Indios, que era desengañarlos”.³⁶³

El conocimiento que para finales de aquel siglo tenían los españoles de las tradiciones indígenas era, pues, suficiente para los fines que pretendían. Gracias a las experiencias previas, habían perfeccionado los modelos de *reducción* y las fórmulas de legitimación³⁶⁴ de la conquista armada y del dominio sobre los nativos. Además, es

³⁶² Remesal, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, México, Ed. Porrúa, 1988, p. 470.

³⁶³ *Ibid.*, p. 469

³⁶⁴ Los motivos que, desde el punto de vista español, justificaban la conquista armada de los itzáes están condensados en el capítulo VII del libro VIII de la obra de Villagutierre Sotomayor. Sobre el problema

posible que el interés renacentista por profundizar en el conocimiento del hombre -de aquel hombre totalmente desconocido al igual que el nuevo continente- hubiera decaído para entonces, junto con el ideal de las empresas misioneras iniciadas en el siglo XVI, tornando hacia otros campos la atención de los escritores. Hubo algunas excepciones, uno de cuyos frutos fue el *Diccionario de nombres de personas, ídolos, danzas y otras antigüedades de los indios de Yucatán y explicación de varios vaticinios de los antiguos indios de Yucatán* de fray Andrés de Avendaño y Loyola, obra de la que, para desgracia nuestra, sólo se conserva el título.

Es por todo ello que nuestro conocimiento de la manera en que los últimos pueblos mayas independientes consideraban los distintos aspectos de la realidad, es muy incompleto. Conscientes de esta circunstancia, hemos hecho acopio de la información que, mencionada a veces tangencialmente por los españoles, resulta de suma importancia para el estudio de las posibles concepciones que sobre la persona, la sociedad, el entorno natural inmediato, el universo, lo sobrenatural, y las relaciones entre estos ámbitos, tuvieron los itzáes del Petén. Para lograr tal aproximación, partiré de las alusiones a sus creencias religiosas y prácticas rituales en el siglo XVII, buscando los vínculos conceptuales y formales entre estas y las que sabemos que hayan tenido vigencia entre otros mayas, en distintos lugares y momentos históricos. Para los propósitos comparativos de esta investigación, la atención se dirigirá en primera instancia, y por la proximidad de sus relaciones con los itzáes, a los grupos circunvecinos del Petén y a los yucatecos, ampliándose después las miras hacia otros pueblos de tradición maya y, donde sea pertinente, hacia otros grupos mesoamericanos.

Ya que este estudio partirá de las creencias y los ritos que conforman la religión, como se ha anunciado, conviene precisar el dominio semántico que en este trabajo se adjudica a esos tres términos con base en los conceptos aportados por Émile Durkheim, para quien lo distintivo del fenómeno religioso es la división de todo lo existente en dos componentes esencialmente diferentes: lo sagrado y lo profano. “Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras”,³⁶⁵ de donde se sigue que “las creencias religiosas, son representaciones que expresan la naturaleza

general de la legitimación ideológica de las guerras en los siglos XVI y XVIII. Véase: Bellamy, Alex J. *Las guerras justas. De Cicerón a Iraq*, Madrid, FCE, 2009, pp. 91-143.

³⁶⁵ Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia.*, Madrid, Ed. Akal, 2007, p. 36.

de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas [mientras que] los ritos son reglas que prescriben como debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas”.³⁶⁶ De acuerdo con el mismo autor, “cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, [...] el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión.”³⁶⁷ Esta admite algún grado de diversificación en las prácticas e interpretaciones gracias a que no se reduce generalmente a un culto único sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía”.³⁶⁸

Como la cosmovisión abarca, no sólo la religión, sino “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico pretende aprehender el universo”,³⁶⁹ según la define López Austin, este trabajo tocará asimismo varias de las dimensiones que conforman la vida social, especialmente la política. Si he favorecido a la dimensión religiosa como eje principal, es por parecerme que es ésta la que mejor puede conducirnos a los puntos de intersección de todas las demás, debido a su importante incidencia en cada una de ellas y a que “más allá de las distintas acepciones dadas a la noción de religión, su contenido y extensión refieren a la interacción subjetiva y significativa con lo sagrado, expresada de manera ritual y simbólica en un marco sistemático articulado y regulado, en última instancia, en los complejos ámbitos, relaciones y transacciones que implica el poder”.³⁷⁰ Además, una razón de orden práctico orientó esta elección: en el material colonial disponible, la atención de los escritores se centró en ciertos aspectos relativos a “la perfidia de [la] infidelidad e idolatría”³⁷¹ de los indios itzáes, porque uno de los argumentos retóricos más frecuente y eficientemente esgrimidos en el discurso de las autoridades y de los conquistadores españoles fue precisamente que “en los Animos Reales, ni en los de los Principales Capitanes, Conquistadores del Nuevo Orbe, el descubrir y conquistar las Riquezas de él

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 37.

³⁶⁹ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. I, México, IIA-UNAM, 1996, p. 20.

³⁷⁰ Báez-Jorge Félix, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, en: *Cosmovisión mesoamericana y Ritualidad Agrícola*, BUAP, 2009.

³⁷¹ Villagutierre Sotomayor, Juan de, *Historia de la Conquista de la Provincia del Itzá*, Edición facsimilar, México, CONDUMEX, 1985, p. 83.

no fue el principal fin, sino la Conversión y Salvación de las Almas”³⁷² y que “se consiga la propagación de la Ley Evangélica, en tantas y tan Bárbaras Gentes, y que se vean reducidas sus costumbres, de Bestias Salvages, u de poco menos, a las de Hombres Racionales, y a vivir como tales”.³⁷³ Este razonamiento involucra el concepto de *policía cristiana* “en la que el término evangelización toma la dimensión de traslado de cultura material (animales, cultivos, tecnología) y de instituciones comunales [hispanas] junto con la religión”.³⁷⁴ La occidentalización de los nativos iba implicada en ello con un sentido moral, bajo la consideración de que “el indígena no podía insertarse plenamente en el Cristianismo mientras no adoptase las costumbres propias de la persona humana sin la previa erradicación de las de la barbarie, de acuerdo con el modelo cultural europeo; consecuentemente, los indios tenían que abrazar otro sistema de vida”.³⁷⁵ Así, para promover y demostrar la urgencia de determinadas empresas misioneras y de conquista, era usual recurrir a la presentación de las manifestaciones de la religión indígena en cuanto contraparte abominable de la cristiandad, a más de hablar de los potenciales beneficios económicos que traería el dominio de aquellas poblaciones y territorios.

La ciudad, espejo del cosmos

Hay evidencias de que Tayasal, como muchos asentamientos mesoamericanos, estuvo dividido en cuatro barrios. Sabemos, por ejemplo, que en el siglo XVI, en Itzamkanac, la capital chontal de Acalan “la estructura política de la provincia era semejante a la que funcionaba en Nojpeten a fines del siglo XVII: un consejo gobernante que incluía al rey, cuatro líderes principales representando los cuatro barrios urbanos de la capital, y representantes de otros pueblos de la región”.³⁷⁶

Un informante aseveró que Noh Peten “siempre, y hasta la entrada del general D. Martín de Ursúa, había sido gobernado de cuatro reyes y cuatro caciques, quienes tenían sus parcialidades distintas y copiosas en número de gente, como era la parcialidad del rey Canek; que este era entre ellos como emperador porque dominaba

³⁷² *Ibid.*, p. 24.

³⁷³ *Ibid.*, p. 22.

³⁷⁴ Rubial García, Antonio, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos. sobre la evangelización de Mesoamérica”, en: *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio, 2002, (pp.19-51), pp.37, 38

³⁷⁵ Armillas Vicente, José Antonio, “Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo XVI)”, (pp. 7-38), p. 19.

³⁷⁶ Jones, Grant, *The Conquest of the last maya kingdom*, p. 31.

sobre todos los demás reyes y caciques, que en su lengua se llaman Batabob, y que era la parcialidad mayor y más numerosa de todas”.³⁷⁷ A continuación, nombra a los dirigentes de otras ocho parcialidades³⁷⁸ y termina reiterando que “sobre todos ellos, regulos, caciques y parcialidades había dominado Canek como rey y Ah Kin Canek como sacerdote mayor”.³⁷⁹ De acuerdo con estos informes, parece claro que el aparato gubernamental itzá estaba encabezado por dos dirigentes, uno civil y uno religioso, cuyas funciones trataremos de determinar más adelante, seguidos en jerarquía por los cuatro batabes, -los régulos- y finalmente, por los caciques al frente de sus respectivas parcialidades.

Caso Barrera considera que “la estructura del territorio itzá parece amoldarse al mismo patrón cosmogónico que regía la organización política”.³⁸⁰ Noh Petén habría sido el eje central que congregara en torno suyo, las otras cuatro islas y los poblados en tierra firme. En el mismo orden de ideas, precisa que dentro de la isla existían cuatro barrios correspondientes a igual número de parcialidades y que “es posible que la residencia de Canek representara el punto central de esta división”.³⁸¹ Su propuesta apela a los antecedentes -que estimamos dudosos-³⁸² de la división entre cuatro o cinco principales del gobierno múltiple de Chichén Itzá, en el cual “los señores itzáes representaban a las deidades cuatripartitas como eran los Chaces, Pauhtunes y Bacabes”.³⁸³ Si bien creo que la distribución político-territorial no es tan evidente como la presenta la autora,³⁸⁴ sus sugerencias reclaman mi atención para un estudio más profundo. Partiendo por la brecha señalada por ella, he encontrado nuevos elementos que apoyan la idea de que Tayasal pudo ser concebida y ordenada como una réplica codificada de la estructura del cosmos.

³⁷⁷ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro IX, cap. III, p.552.

³⁷⁸ Avendaño y Loyola enumera 22 parcialidades. *op. cit.*, fs. 38v, 39r.

³⁷⁹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 552.

³⁸⁰ Caso Barrera, Laura, “Organización política de los itzáes desde el Posclásico hasta 1702”, en: p. 726

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Véanse los artículos: Voss, Alexander W. y Juergen Kremer, “K’ak’-u-pakal, Hun-pik-tok’ and the Kokom: The Political Organization of Chichén Itzá”, en: *Acta Mesoamericana* 10, 2000, pp.149-181. Ringle, William H., “On the Political Organization of Chichen Itza”, en: *Ancient Mesoamerica* 15, 2004, pp.167-218.

³⁸³ Caso Barrera, *op. cit.*, p. 720.

³⁸⁴ En el lago existen más de cinco islas y de las cuatro más cercanas a la cabecera no estaban habitadas más que dos. (Véase la sección correspondiente al lago Petén Itzá en el capítulo II). En cuanto a la residencia de Canek, se sabe que no era el centro geográfico de la isla, lo que no impide que tal vez sí fuera el simbólico.

El culto a Yax Cheel Cab y a los Bacabes

El franciscano Avendaño y Loyola, declara haber identificado, a su llegada a Noh Peten, una representación de Yax Cheel Cab, “el primer árbol del mundo”, situada entre la casa de Canek y el borde de la isla,³⁸⁵ por haber leído previamente en ciertos códices (probablemente entregados a sus hermanos de orden Orbita y Fuensalida por los itzaes en la segunda década del siglo XVII³⁸⁶ “como se hallaban en el dicho Peten Ytza el dicho ídolo de Yax Cheel Cab y de Cocahmut”. Los describe como “un pedazo de pilar, de piedra redonda, cuyo círculo, como de tres cuartas de ancho y una cuarta de alto es de piedras colocadas con la mezcla de cal y çah cab,³⁸⁷ que por acá se acostumbra, y el medio rehinchado y embetunado, de suerte que es como una mesa, redonda su peaña, sobre la cual, y del cimientto de dicha columna de piedra hacia la parte del poniente sale inserta una carátula, muy mal formada a la cual adoran junto a la columna de piedra el reyezuelo y los demás de su familia y parcialidad [...] en su lengua le llaman Ah Cocahmut”.³⁸⁸

En tiempos coloniales, la ceiba³⁸⁹ que ocupaba el puesto central en la plaza principal de muchos pueblos del área maya marcaba, a la vez, el centro figurado del universo y la unión entre la comunidad y sus antepasados, fundadores del pueblo,³⁹⁰ debido a que “tienen por muy asentados que en las raíces de aquella Seiba son por donde viene su

³⁸⁵ López Cogolludo precisa que la casa de Canek estaba como a cuarenta pasos de la laguna, y delante de ella había una plazuela. López de Cogolludo, *op.cit.*, lib VII, cap IX, p. 229.

³⁸⁶ Michael Coe y James Porter, piensan que el Códice Madrid podría ser originario del Petén Itzá. Coe deriva esa idea de la presencia de papel con caracteres latinos en la página 56. Aunque la mayor parte del texto es ilegible, él identifica parte del nombre “...riquez” en el fragmento restante y ve en ello una referencia al misionero franciscano fray Juan Enriquez. Porter llegó a una conclusión similar, pero su argumento se basa en dos objetos que aparecen en el códice: uno que interpreta como un arma europea en la p. 39b y un ídolo que cree que representa un caballo en la p. 39c. Atribuye ambas escenas a la visita de Cortés en 1525 y sitúa la hechura del códice entre esa fecha y la conquista de Tayasal. Véanse: Porter, James B., “Drawing the Maya screenfold books: Preliminary observations”, en: *Latin American Indian Literatures: Messages and meanings*, pp.33-46, California, Labyrinthos, 1997 y Coe, Michael D. y Justin Kerr, *The art of the Maya scribe*, Nueva York, 1998. No obstante, estas ideas fueron refutadas en: Chuchiak, John F., “Papal Bulls, Extirpators, and the Madrid Codex: The Content and probable Provenience of the M. 56 Patch”, en: Vail, Gabrielle y Anthony F. Aveni, *The Madrid Codex: New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp. 57-88. Véase también: Paxton Merideth, “Tayasal Origin of the Madrid Codex: Further Consideration of the Theory” en *Ibid*, pp. 89-130.

³⁸⁷ *Sahkab*: “tierra blanca que mezclan con la cal; cueva y tierra de donde la sacan”. Barrera Vázquez, *Diccionario Cordemex*, p.708. La mezcla resultante es el estuco.

³⁸⁸ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, fols. 29r, 29v.

³⁸⁹ La ceiba es llamada *yaxche* “primer árbol” o “árbol verde”. Villa Rojas considera que, al igual que los itzáes, los cheaches tenían devoción hacia el árbol sagrado Yax Cheel Cab, porque junto a los templos, presumiblemente en el centro de su pueblo, había una ceiba donde Cortés mandó hacer una cruz. Villa Rojas, Alfonso, “Los quejaches: tribu olvidada del antiguo Yucatán”, en: *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, IIA-UNAM, 1995 (pp. 447-463), p. 457.

³⁹⁰ De Vos, Jan, *op. cit.*, p. 40.

linaje”.³⁹¹ Sharer piensa que la visión del universo en tres capas, es manifiesta en la disposición de las ciudades mayas donde “el ámbito terrestre, en el centro del cosmos, a menudo está representado por los palacios del gobernante vivo en el centro del sitio, o cerca de él”.³⁹² Dada la proximidad de Yax Cheel Cab a la casa del señor Canek, esta columna debió tener un poderoso significado simbólico.³⁹³ Baudez ha señalado que las representaciones en que aparece el gobernante, al centro de un cosmograma vertical existen desde el Preclásico tardío en Izapa y los altos de Guatemala³⁹⁴ y buscan “mostrar la función cósmica del soberano, responsable de sostener el vínculo entre el mundo de abajo y el mundo de arriba, entre el mundo de los hombres y el mundo de los espíritus. A veces es visto explícitamente cual árbol cósmico que sostiene el mundo”.³⁹⁵ Conjeturamos que la imagen de Yax Cheel Cab, equiparada de esta forma con el señor principal, estaba destinada a desplegar tal mensaje ante los ojos de los residentes y de los visitantes mayas al Petén Itzá. Además, el hecho de que fuera adorada específicamente por la parcialidad³⁹⁶ y familia de Canek, parece revelar la idea del origen sagrado de su poder, derivando de ello y del reconocimiento del papel decisivo de sus antepasados en la historia de la comunidad, su legitimidad como linaje gobernante.

Entre los mexicas, el soberano era tenido por representante de una o varias divinidades y cargaba sobre sí “responsabilidades de importancia cósmica”.³⁹⁷ Era el encargado de “velar por el correcto funcionamiento del universo y el bienestar de sus súbditos”,³⁹⁸ al cumplir, entre sus principales tareas, la de “cargador de la bóveda celeste, asimilado a los dioses de las cuatro esquinas del mundo”,³⁹⁹ además de vigilar

³⁹¹ Nuñez de la Vega, *op. cit.*, p. 9, en: De Vos, *op. cit.*, p. 307.

³⁹² Sharer, Robert J., *La civilización maya*, México, FCE, 1999, p. 501.

³⁹³ Caso Barrera, *op. cit.*, p. 726.

³⁹⁴ Baudez, Claude-François, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, México, IIA-UNAM, 2004, p. 142.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 145.

³⁹⁶ El *Diccionario de Autoridades* de 1737 define *parcialidad* como sigue: “Philosophicamente vale propiedad o estado que constituye una cosa en ser de parte, respecto de qualquier todo/Vale también la unión de algunos, confederandose à algun fin, separandose del comun, y formando cuerpo aparte/ Se toma también por el conjunto de muchos que componen una familia o facción, lo que es común entre los Indios. p.125,1,2 Ximénez dice sobre las parcialidades y pueblos: Estas y estos son familias y parentelasque así ha sido siempre el estilo de todos los indios, de vivir cada parentela separada una de otra. Estas son como de 20 o 30 personas [...] se denominan regularmente de los nombres que en ellas son cabezas, que llaman caciques, o de los parages”. Ximénez, *op. cit.*, libro V, cap.LVXXXIV, p. 367.

³⁹⁷ Graulich, Michel, “La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl* 28, UNAM, 1998 (pp.197-217), p 203.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 215.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 203.

que el centro y los cuatro rumbos estén en su lugar,⁴⁰⁰ de suministrar a los seres divinos la preciosa sangre de los sacrificados para obtener a cambio la abundancia de dones esperados, y de hacer prevalecer el equilibrio en el mundo, funciones todas de trascendencia capital que lo convertían en el responsable último del culto, en su calidad de intermediario supremo entre los hombres y los dioses.⁴⁰¹

Por las razones antes expuestas, se puede asumir que el cargo de los señores del linaje Canek conllevaba responsabilidades semejantes, conformes con la naturaleza sagrada de sus funciones. La eminente posición de Noh Peten como la prestigiosa sede del poder cuyos símbolos sintetizaba el árbol cósmico, permite establecer allí el punto central del quincunce. En cuanto a las cuatro direcciones, resulta interesante constatar que Itzamná Kauil y Yax Cocah Mut, avatares de Itzamná y dos de los pocos dioses referidos por Avendaño y Loyola, son mencionados por Landa dentro de las fiestas de los días aciagos o *uayeb*, últimos cinco días del año que se empleaban para preparar la llegada del siguiente ciclo anual, mediante ceremonias en que las deidades de los rumbos cardinales eran llevadas al centro de la comunidad y de vuelta a la periferia en un complejo ritual que buscaba preservar y equilibrar el orden cósmico.⁴⁰² De los cuatro portadores del año, dos eran considerados fastos y dos nefastos, sin embargo, podían también ocurrir calamidades en los años de sino positivo que eran *Kan*, asociado con el sur y el *Bacab* Hobnil, y *Muluc*, asociado con el oriente y el *Bacab* Canzianal.⁴⁰³ Cuando existía esta amenaza en los años *Muluc*, se honraba a Yax Cocah Mut,⁴⁰⁴ para apaciguarlo y ahuyentar las desgracias, mientras que en los años *Kan*, se fabricaba una

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁰² Véase el capítulo XXXIV de la *Relación de las cosas de Yucatán*.

⁴⁰³ Bolles menciona que los *Bacabes* y sus rumbos son los mismos pero corresponden a otros años; así, el *Bacab* Canzianal o Ah Can Tzic Nal, se asocia a los años Kan y el rumbo al este, y el *Bacab* Hobnil corresponde al sur pero al año Cauac. Bolles, *op. cit.*, [consultado el 9 de junio de 2011]. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/96072/b/bac_bacc.htm>

⁴⁰⁴ *Cocahmut* aparece en fuentes yucatecas bajo el nombre de *Yax Cocahmut*. En el diccionario de Viena se le asocia con Itzamná. Su nombre se ha traducido como “el faisán luciernaga verde”: Sharer, Robert, *La civilización maya*, México, F.C.E., 1999, p. 524. Para Barrera Vásquez, *Yax Coc Ah Mut* significa “el-del-anuncio-tortuga-signo” y “es sin duda el nombre de una estrella o grupo de estrellas. Aparece juntamente con *Yax Aclam*, Verde-tortuga; *Ah Chicum Ek*, Estrella-guiadora, y *Ah Ahsah*, Estrella-de-la-mañana, en el *Katun 4 Ahau*. Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 162. Knowlton sugiere que deriva del título doble *Ah Coc*, *Ah Mut*: Tortuga-Ave o Tortuga-Omen. Knowlton, Timothy W., “Hybrid Cosmologies in Mesoamerica: A Reevaluation of the Yax Cheel Cab, a Maya World Tree”, en: *Ethnohistory* 57, n° 4, 2010 (pp. 709-179), p.716.

imagen de Itzamná Kauil,⁴⁰⁵ manifestación de Itzamná, relacionada con los linajes gobernantes y con la fertilidad de la tierra, con los mismos fines.

El culto a esas deidades vinculadas con los rumbos cósmicos y con los *Bacabes*, era también indisociable de la concepción cíclica del tiempo, que se manifestaba mediante los portadores de año y las cargas correspondientes a cada uno. De acuerdo con Landa, los yucatecos “adoraban cuatro [dioses] llamados *Bacab* cada uno de ellos. Estos, decían eran cuatro hermanos a los cuales puso Dios, cuando crió el mundo, a las cuatro partes de él, sustentando el cielo [para que] no se cayese. Decían también de estos *Bacabes* que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio. Ponen a cada uno de estos otros nombres y señálanle con ellos a la parte del mundo que dios le tenía puesto [de]teniendo el cielo y aprópiánle una de las cuatro letras dominicales a él y a la parte [en] que está; y tienen señaladas las miserias o felices sucesos que decían habían de suceder en el año de cada uno de estos y de las letras con ellos”.⁴⁰⁶

Creemos que el ritual del sacrificio ofrecido al dios Hobo tiene una estrecha relación con Hobnil, el *Bacab* del sur,⁴⁰⁷ y por lo tanto, con la idea del mundo cuadripartita y los rituales propiciatorios del año nuevo que hemos expuesto. López Cogolludo, nuestro principal informante sobre su desarrollo, escribió al respecto: “por singular diré un modo de sacrificio que tienen, semejante al que se hacía al ídolo Moloc,⁴⁰⁸ que siendo de bronce ó metal, de hechura de un hombre, hueco y abierto por la espalda, tendidos los brazos, ponían en ellos la miserable víctima racional que sacrificaban, y dándole fuego quedaba allí abrasada. Para que a nadie pudiese mover a la compasión, que parece connatural, en el *interin* que se abrasaba, los sacerdotes idolatras bailaban haciendo tal ruido con instrumentos y voces, que el miserable sacrificado no podía ser oído aunque se quejase [...] así, los itzaes tienen un ídolo a quien llaman Hobó, delante del cual

⁴⁰⁵ Thompson traduce *Itzam Na Kauil* como “Casa de Iguanas de Abundante Cosecha” y considera que bajo esta forma se alude a los dos aspectos: terrestre y celeste de *Itzam Na* ya que tanto la tierra como la lluvia son indispensables para obtener una buena cosecha. Interpreta *kauil* como “abundancia de nuestro sustento” y lo considera manifestación de los aspectos vegetales de *Itzam Na*. *Amaite Kauil*, patrón de los *katunes* 1 *Ahau* y 8 *Ahau* es identificado por Thompson y Roys como *Itzam na kauil*. Dice Thompson que debió ser deidad de los jerarcas, porque no esta presente en las oraciones de los campesinos, que preferían a los chacs por lo que su culto terminó tras la conquista. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, pp. 261-286 *passim*.

⁴⁰⁶ Landa, *op. cit.*, cap. XXXIV, p. 62.

⁴⁰⁷ Caso Barrera señala en este sentido que Hobo era el *Bacab* conocido también con los nombres de Kanalbacab, Kanpauhtun y Kanxibchac. Caso Barrera, *op. cit.*, p. 240.

⁴⁰⁸ Moloc era una deidad cananea.

cuando sacrifican algún indio o india bailan con tal estruendo de tuncules,⁴⁰⁹ tortugones, flautas y voces de cantores que para él tienen señalados, que no es posible oírle y para que así lo sientan menos los padres y parientes, los hacen entrar con los demás al baile. Tiénelos persuadidos los sacerdotes que son dichosos y bienaventuradas en que sus hijos sean así sacrificados, y que su Dios quiere y pide aquel sacrificio para que les dé lo que ellos le pidieren, y desde entonces quedan por gente principal, y sus casas y familias ilustradas”.⁴¹⁰ Más adelante escribe que los indios se pintaban para los bailes efectuados durante el sacrificio.

A favor de la identificación de Hobnil con Hobo, deidad a la que se ofrendaba el sacrificio descrito, encontramos muy cercanas y significativas correlaciones etimológicas en las siguientes entradas.⁴¹¹

Hobol: arder mucho al fuego.

Hobon: cuerpo cilíndrico y hueco, objeto hueco como una colmena o el pecho.

Hobon hon: hueco, sepulcro. / *u hobon cab*; *u hobonil cab*: colmena hueca.

hobon che: árbol hueco o madero así / *ho[b]on tuk*: Árbol de [co]coioles, hueco, en que guardan los indios los frijoles y la semilla del maíz.

Hobon tun: bóuedas o cuebas en q[ue] enterraban los muertos.

Hobonil: lo hueco de qualquier cosa / *hobonil cab*: lo hueco de la colmena, o colmena vazia / vientre, panza.

Hobnel o Hobnil: pecho o cavidad hueca, como una colmena / entrañas.

Hobnil cab: miel o, alternativamente, colmena, de *hobnil* = cavidad y *cab* =miel.

Vemos que *hobon*, *hobonil*, *hobnel* y *hobnil* se emplean igualmente para designar un objeto hueco y se hace énfasis es que este objeto es, en particular, una colmena o el pecho, por lo que pensamos que es válido tenerlas por equivalentes y tomar *Hobo* y *Hobnil*, como dos variantes del nombre de la misma deidad. Podría argumentarse contra esto que *Hobo* no es lo mismo que *hobon*, sin embargo, en los significados que abarca esta última palabra vemos la clara prueba de que si lo es. Presentamos las siguientes consideraciones al respecto:

⁴⁰⁹ *Tunk'ul*-tambor horizontal de madera utilizado por los antiguos mayas Barrera Vásquez, Alfredo (dir.), *Diccionario maya CORDEMEX*, Mérida, Ediciones CORDEMEX, 1980, p. 823.

⁴¹⁰ López de Cogolludo *op. cit.*, p. 259 .

⁴¹¹ Bolles, David, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language* [en línea], 4 de junio de 2003 [consultado el 13 de marzo de 2010]. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/96072/h/hobochil_hochtun.htm>, y Barrera Vásquez, Alfredo (dir.), *Diccionario...*, p. 215

Si tomamos en cuenta los recursos disponibles en el Petén Itzá y el limitado uso de los metales en la región, restringido a pequeños objetos suntuarios, no es plausible que el implemento del sacrificio fuera de aquel material, como lo dan a entender López Cogolludo y Villagutierre Sotomayor. Las definiciones antes vistas nos remiten, más bien, a un tronco hueco, tal vez tallado en forma antropomorfa, que nos dirige, a su vez, a la idea del *Bacab*. Como es lo propio en un objeto ritual para tan importante ceremonia, seguramente se trataba de un tronco esmeradamente tallado y pintado. Puede pensarse que la persona sacrificada en su interior, tal vez se asociaba simbólicamente con el almacenamiento de granos y alimentos en troncos huecos, aludiendo a la abundancia que del sacrificio se esperaba obtener; al mismo tiempo, la cavidad cerrada de la que el sacrificado no habría de volver nos conduce al significado de sepulcro, que el término *hobon* también admite.

Un dato adicional para establecer la identidad de Hobo como *Bacab* del sur, proviene de la *Relación* de Landa, donde, entre las ceremonias que se efectuaban en “el año cuya letra dominical era Kan, [el cual] era del agüero Hobnil, y según ellos decían reinaban ambos por la parte del medio día, se describe como hacían una imagen o figura hueca de barro del demonio que llamaban Kanuuayayab,⁴¹² y llevabanla a los montones de piedra seca que tenían hechos por la parte del mediodía; elegían un príncipe del pueblo, y llevaban a su casa, para celebrar la fiesta, una estatua de Bolonzacab”.⁴¹³ Después los hombres del pueblo iban en busca de la imagen de Kanuuayayab, la sahumaban y le hacían ofrendas.

Por su afinidad formal y, probablemente, simbólica, con el sacrificio a Hobo, es importante atender a que “hecho esto, metían la imagen en un palo llamado *kante*,⁴¹⁴ poniéndole a cuestras un ángel en señal de agua, y este año había de ser bueno y estos ángeles pintaban y hacían espantables, y así la llevaban con mucho regocijo y bailes a la casa del principal donde estaba la otra estatua de Bolonzacab” [...] la ponían frente a esta y le ofrecían distintos alimentos, entre ellos “un corazón de pan y otro pan con pepitas de calabazas [...] durante los *uayeb* tenían así esta estatua e imagen [...] y

⁴¹² *Kan uayab haab*: entidad que regía en los cinco días aciagos que precedían los años *kan*. U uayab haab es el nombre de los días finales del año maya que no caían dentro de un uinal. *Uayab* proviene de *uay*, “encantado, malo” y *ab*, sufijo instrumental y *haab* es año. Bolles, *Combined Dictionary-Concordance of the Yucatecan Mayan Language* [en línea], 16 de junio de 2003 [consulta el 4 de abril de 2010]. Disponible en: <http://www.famsi.org/reports/96072/k/kan_pach_kanbul.htm>

⁴¹³ *Bolon Dzacab* es según el diccionario de Motul “cosa perpetua”. *Dzacab* significa generación y *bolon*, nueve o incontable.

⁴¹⁴ “*Kante*: vn arbol de cuyas raizes sacan el color amarillo”. *Diccionario de Viena*, f. 239r.

sahumabanlas con su incienso mezclado a los granos de maiz molido”. Había quienes “derramaban sangre cortandose las orejas y untaban con ella una piedra que allí tenían de un demonio (llamado) Kanalacantun [...] pasados estos días aciagos llevaban la estatua del demonio Bolonzacab al templo, y la imagen [de Kanuuayayab] a la parte del oriente para ir allí al otro año por ella”.⁴¹⁵

Al parecer el objetivo específico de estos ritos era alejar determinados males ya que se dice: “tenían creído que si no hacían estas ceremonias habían de tener ciertas enfermedades que ellos tienen en este año”,⁴¹⁶ así como obtener buenas lluvias.⁴¹⁷

Si a pesar de haber efectuado esta ceremonia les venían miserias en aquel año, era preciso “que hiciesen un ídolo que llamaban Yzamnakauil y [...] que le sacrificasen un perro o un hombre, [para lo cual] hacían en el patio del templo un gran montón de piedras y ponían al hombre o perro que habían de sacrificar en alguna cosa más alta que él, y echando atado al paciente del lo alto a las piedras, le arrebataban aquellos oficiales y con gran presteza le sacaban el corazón y le llevaban al nuevo ídolo, y se lo ofrecían entre dos platos. Ofrecían otros dones de comidas y en esta fiesta bailaban las viejas del pueblo que para ello tenían elegidas, vestidas de ciertas vestiduras. Decían que descendía un ángel y recibía este sacrificio”.⁴¹⁸ Al igual que en el caso anterior, podemos colegir que la ofrenda de una vida humana a Hobo sólo debió efectuarse en situaciones extremas de necesidad y dificultades, con la función de atraer la simpatía del dios. El estatus que obtenían los familiares de la víctima, parece corroborar lo ocasional que debió ser aquel sacrificio.

Landa nos dice también que el *Bacab* Hobnil era patrono de los colmeneros y una deidad venerada por los dueños de los cacahuatales,⁴¹⁹ lo cual cobra interés si recordamos que los itzáes cultivaban abejas⁴²⁰ y que algunos nobles -por lo menos el rey Canek del siglo XVI- poseían cacahuatales cerca del Golfo Dulce.

⁴¹⁵ Landa, *op. cit.*, cap. XXXV, p. 64.

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ Las antiguas deidades de las lluvias el agua y los truenos, recibieron la figura y el nombre de ángel (anjel anhel) en muchas regiones del mundo maya. Véanse ejemplos de ello en Thompson *op.cit.*, p. 152 y Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965, p. 139, 269. La asociación entre ángeles y chaces deriva probablemente del papel de los ángeles como custodios del mundo. A veces se les representaba en las pechinas de las cúpulas de iglesias barrocas en vez de los evangelistas.

⁴¹⁸ Landa, *op. cit.*, cap. XXXV, p. 65.

⁴¹⁹ Recuérdese que el Canek del siglo XVI poseía cacahuatales cerca del Golfo Dulce.

⁴²⁰ Laura E. Sotelo coordina actualmente una investigación sobre la meliponicultura entre los mayas peninsulares. Los itzáes han revelado tener un papel muy importante en sus inicios y difusión.

Otro importante testimonio que apunta a la identificación del culto a los *Bacabes*, reiterando la importancia de los rumbos y el centro en la concepción del señorío itzá, es aportado por Quixan, cacique de un pueblo a la orilla del lago Peten Itza sujeto a Canek, quien, en 1695, conversando con fray Joseph Delgado⁴²¹ “dixo que en la isla había quatro ídolos muy grandes y otro en una cueva, que están parados y con los brazos y bocas abiertos y que les hablaba. El de la cueva se llama Pecoc”.⁴²² La mención de cinco dioses principales que comparten determinadas características y uno de las cuales es nombrado aparte, sugiere a idea de que cada uno podría estar asociado con una región del mundo y tal vez con alguno de los barrios de la ciudad. Los brazos abiertos hacen pensar en la posición de brazos levantados que frecuentemente ostentan los *Bacabes* o *Pauhtunes* como soportes del cielo. Alguna de esas cinco deidades, probablemente Pecoc, pudo haber estado asociado simbólicamente con el centro y, por lo tanto, con Noh Peten.

Estos indicios nos permiten sostener que la concepción y construcción de la ciudad de Tayasal se adecuó a pautas y asociaciones cósmicas que “daban a sus habitantes la seguridad y las ventajas de vivir en un lugar sagrado y debidamente ordenado, bajo la protección de un gobernante favorecido y poderoso”,⁴²³ como se había hecho desde tiempos preclásicos.

El nombre divino de Canek

Villagutierre Sotomayor explica que los itzáes conservaban los mismos apellidos que habían tenido en Yucatán, pero “con la diferencia de que estos de Yucatán se valen, ora sean hijos o hijas, sólo del apellido del padre, que es común también por mayor parte entre los españoles, pero los itzáex se nombraban con los nombres juntos de padre y madre, poniendo en primer lugar el de la madre,⁴²⁴ así como el nombre de los reyes o señores suyos, que es el de Canek, viene a ser lo mismo que el que se llama Can por su madre y Ek por su padre”.⁴²⁵

⁴²¹ Formó parte de la expedición de Juan Díaz.

⁴²² Ximénez, fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA, 1999, libro V, cap. LXVI, pp. 294.

⁴²³ Sharer, *op. cit.*, p. 501.

⁴²⁴ No obstante, Martín Can dijo que era hijo de Can, natral de Typu, y de Canté, hermana del rey Canek Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 454.

⁴²⁵ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 489. Roys confirma que Can y Ek son patronímicos mayas, y del tipo que ocasionalmente se encuentran en nombres compuestos. Véase: Roys, Ralph, “The Prophecies for

En el capítulo anterior vimos que todos los soberanos conocidos de Tayasal llevaban el nombre Canek, lo que indica que, más que un nombre creado por la combinación de los de sus progenitores, se trataba del nombre de un linaje o tal vez de un título real. De acuerdo con Avendaño y Loyola, “viénele este reinado por herencia y así siempre son Ah Canekes sus reyes, mas no por eso todos los Canekes son de sangre real ni parientes, porque también se llaman Canekes todos los de su pueblo o parcialidad y [...] tienen a más sus apellidos legítimos y sólo tienen ese por la cabeza que los gobierna”.⁴²⁶ Así, también fungía como patronímico para los miembros de la cabecera del señor Canek.

El análisis del contexto en que aparece el nombre Canek en imágenes y textos clásicos, permite considerar otras posibilidades sobre su significado y origen. Erik Boot⁴²⁷ encontró en dos piezas de cerámica Chochola del noroeste yucateco, paneles iconográficos que podrían proveer la clave para establecer que *Chanek* o *Canek* era el nombre o parte del nombre de un dios. Ambas escenas muestran a un dios viejo con tocado *itzam* emergiendo de las fauces abiertas de una serpiente con marcas estelares. En uno de los ejemplos se trata de una serpiente de cascabel, cuyo cuerpo se enrosca en un signo de estrella, igual al que lleva inscrito en el ojo. Boot la identifica como una serpiente (*can* o *chan*)-estrella (*ek*) y propone la lectura “Chanek’ o Kanek’”⁴²⁸ para designarla. La estela 24 de Xultun, en el noreste del Petén, provee otro ejemplo iconográfico de esa serpiente.

Boot piensa que *Itzamná* es una contracción de la denominación *Itz Mam*,⁴²⁹ empleada para aludir a una serie de dioses primordiales. El componente *itz* podría ser el adjetivo “encantado” o el sustantivo “líquido precioso del cielo”, mientras que *mam* significa “abuelo”. La separación del nombre en estos componentes permitiría explicar los varios dioses viejos diferentes que comparten el mismo tocado *itzam*, pero tienen nombres distintos, grupo del que *Itz Mam Nah* sería el pináculo. Así, un dios *Itz Mam* saliendo de Chanek (o Canek) podría resultar en el teónimo *Itz Mam Chanek* o *Itz Mam Canek*. Varios nombres derivados de *Itz Mam* proveen ejemplos de teopolimorfosis,⁴³⁰

the May Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani”, en: *Contributions to American Anthropology and History* 51, Carnegie Institution of Washington, 1949, pp. 157- 186.

⁴²⁶ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 39r.

⁴²⁷ Boot, Erik, *The Theonym Chanek’/Kanek’: A Short Exploration of Classic Maya Inscriptions and Iconography*, 2009. Inédito. Cortesía de Erik Velásquez García.

⁴²⁸ Boot sigue la ortografía aceptada por la Academia Guatemala.

⁴²⁹ Boot, Erik, *op. cit.*, p. 9.

⁴³⁰ Sobre este fenómeno en los dioses mexicas véase: López Austin, Alfredo, “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses del panteón mexica”, en: *Anales de Antropología*, vol. 20, n°2, 1983, IIA-UNAM.

al fundir completamente dos o más dioses para crear una entidad sobrenatural diferente. Estos nombres de Itz Mam contienen referencias importantes a entidades mitológicas y fenómenos cosmológicos.⁴³¹

En algunos textos pintados en objetos cerámicos, que tienen el Glifo-Emblema de Xultún, aparece el nombre Chanek en frases nominales que siguen a un paradigma de nombramiento real. Estos ejemplos “podrían ser nombres descriptivos extensos de varias manifestaciones de un dios llamado Kanek’, empleados por los reyes clásicos [...] sería posible que el bien conocido nombre real Kanek’ provenga de la abreviatura de un teónimo”.⁴³² Con base en esto y puesto que entre los mayas era común que los reyes tomaran “el nombre de manifestaciones particulares de dioses [...] como Itz Mam Nah, K’inich (Ajaw), K’awil y Chak”.⁴³³ Boot piensa que los reyes itzáes habrían adoptado el nombre del dios llamado Itz Mam Chanek, durante el Clásico, y posteriormente Itz Mam Canek o sólo Canek, como fue consignado en tres monumentos de Chichén Itzá.⁴³⁴ Puesto que, según Boot, en maya itzá el término Canek se refiere al planeta Venus, *Itz Mam Canek* podría aludir al movimiento serpentino de aquel astro en el cielo, en sus apariciones como estrella matutina y vespertina.⁴³⁵

Encontramos un vínculo relevante con la propuesta de Boot, en una línea del *Chilam Balam de Chumayel*, donde el *Bacab* del oeste recibe el nombre de Ah Can Ek,⁴³⁶ prueba de la pervivencia de *Can Ek* como teónimo durante el Posclásico, al menos en esta deidad. Landa lo llama *Hozanek*, pero parece indudable que su nombre era *Ah Can Ek*, “señor de la estrella serpiente”, o “señor de las cuatro estrellas”, o acaso *Ho Chan Ek*, “estrella cinco serpiente”, como sugiere Roys.

Dado que Venus aparece por el oeste, como estrella vespertina,⁴³⁷ su posición extrema en ese punto bien podría haber marcado la esquina ocupada por el *Bacab* Ah

⁴³¹ *Ibid.*, p. 4.

⁴³² *Ibid.*, p. 5.

⁴³³ *Ibid.*, p. 4.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 5. Se encuentra en el dintel 1 de las Monjas, en un dintel de su edificio anexo y en la pilastra 6 del edificio sur de la gran cancha de juego de pelota, donde designa a uno de los personajes retratados en ella. Las tres ocurrencias siguen tradiciones escriturarias distintas.

⁴³⁵ Villa Rojas reporta que en el siglo XX, los mayas de San Antonio, Belice, “llaman *Itzam* a uno de los dioses que rigen en los puntos cardinales; al *Itzam* le corresponde el oriente”. Villa Rojas, Alfonso, “Los lacandonos, sus dioses, ritos y creencias religiosas”, en: Villa Rojas, Alfonso, *Estudios etnológicos. Los mayas*, IIA-UNAM, 1995, (pp. 309-354), p. 330.

⁴³⁶ Se trata de la línea 263: *hokaan ah can tzic nal, ah can ek, ah zac dzuu*. [el énfasis es mío]

⁴³⁷ Chung, Heajoo, “El Calendario Maya: Identificación de las constelaciones en las páginas 45 a 50 del Códice de Dresden”, en J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (eds.), *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (pp. 1129-1139), p. 1137.

Can Ek. Con esto confirmaríamos además, lo dicho en el apartado anterior sobre la asimilación del soberano con un *Bacab* como sostén del cielo y del orden que representa su buen funcionamiento. Dar seguimiento a tan fascinante problema rebasaría los objetivos generales de esta investigación, pero no quiero dejarlo sin antes plantear algunas preguntas, directamente ligadas con la naturaleza de las funciones reales y con el culto a los *Bacabes* que arriba discutí. Si el nombre Canek que emplearon los gobernantes itzáes del Posclásico provenía del teónimo que designaba a Venus en alguno de sus aspectos, ya como estrella vespertina, ya como astro zigzagueante, ¿conservaba las implicaciones ideológicas del periodo Clásico?, ¿eran los soberanos tenidos por representantes del dios o por personificaciones suyas; por seres sagrados o divinos?, ¿que funciones debían cumplir en tal calidad?, ¿es correcta la identificación de los *Bacabes* con astros?

Las imágenes parlantes

*Quando le nombró el Canek, para ir a la embaxada, le dixo uno de aquellos ídolos: “Que le pesava mucho de la disposición que tenía de irse a ver a los españoles, y que para qué iba si no era español”*⁴³⁸

Al parecer, uno de los dioses principales en Tayasal era precisamente aquel Pakoc o Pecoc, *ídolo que les habla muy a menudo* en palabras de Avendaño y Loyola⁴³⁹ y que se encontraba en una cueva, según Ximenez. López Cogolludo es quien más amplias noticias nos da sobre él: “tienen los ídolos de las batallas, uno llamado Pakoc y otro Hoxchuncham. Estos llevan cuando van a pelear con los chinamitas, sus fronterizos y mortales enemigos. Cuando han de dar principio a la batalla les queman copal [...] y cuando hacen alguna facción valerosa. Suelen darles respuesta sus ídolos cuando los consultan y en los bailes suelen hablarlos y bailar con ellos”.⁴⁴⁰ Martín Can, embajador de Canek en Mérida, siendo ya cristiano dijo que el haber matado los itzáes a una partida de españoles procedentes de Yucatán, seguramente había sido “por mandado de los demonios, que estaban en los ídolos, y que les hablaban en ellos y que él los avía hablado muchas vezes y le avían respondido”.⁴⁴¹ Contamos con noticias de que en “otro

⁴³⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. IV, p. 456.

⁴³⁹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, fol 37r.

⁴⁴⁰ López de Cogolludo *op. cit.*, p. 259.

⁴⁴¹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. IV, p. 456.

Adoratorio, que era el de la Plaça, de que cuidava el Sacerdote Tut, que era su Principal Profeta de aquellos Bárbaros, avía enzima de él un Idolo, en forma horrorosa, con quien consultava este Sacerdote sus supersticiosos desvaríos”.⁴⁴² En este caso, entendemos que la deidad intervenía directamente en los pronósticos del sacerdote.

Tenemos conocimiento de más ídolos parlantes en la región, por ejemplo en el pueblo cehache de Chanchanhaa, donde al poco tiempo de su reducción, un indígena, “instigado por el Demonio, que le hablava en unos ídolos, que avía escondido en el Monte, una legua de aquel Pueblo, fue secretamente convocando hasta otros quarenta indios del mismo Pueblo, para que juntos con él, diessen la muerte a los Religiosos, y a los pocos españoles que allí asistan; y también al Teniente, y al Cazique, y Justicias, y a otros muchos indios”.⁴⁴³

Los cakchiqueles de Tecpan Goathemala, consultaban también un oráculo a quién asignaban una importantísima función en la administración de la justicia y en los asuntos bélicos. Fuentes y Guzmán expone como “en lugar muy decente y adornado estaba en una como ermita o adoratorio un oráculo del demonio, que era una piedra negra y transparente como el vidrio, pero de mejor y más preciosa materia que la piedra Chay;⁴⁴⁴ en cuya diafanidad les representaba el demonio a los deputados [que eran tres mensajeros enviados por los jueces] la resolución que se debía tomar: y si era confirmando la sentencia, luego se ejecutaba allí en aquel tribunal sobre aquella peana, donde también se le había dado tormento al reo; y si en contrario se representaba, o no se figuraba en lo diáfano de la piedra alguna cosa, quedaba libre. Y este oráculo era también consultado en todos los movimientos militares que se ofrecían; ejecutándose o no la guerra según el aspecto o representación del oráculo”.⁴⁴⁵

La relación activa y cercana entre hombres y dioses es patente en la larga tradición de imágenes parlantes documentada entre los mayas, desde el Posclásico terminal hasta la actualidad. López Cogolludo dice que los yucatecos “hablaban con el demonio, a quien llamaban Xibilba, que quiere decir el que se desaparece, o desvanece”⁴⁴⁶ y en otra parte: “éste [el demonio, es decir, alguno de sus dioses, tal vez el mismo Xibilba o Xibalba] los hablaba muchas veces en una columna muy grande, y les mandaba lo

⁴⁴² *Ibid.*, *op. cit.*, p. 501.

⁴⁴³ *Ibid.*, lib V, cap IX, p. 324.

⁴⁴⁴ Obsidiana.

⁴⁴⁵ Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Madrid, Luis Navarro, Editor, 1883, pp. 136, 137.

⁴⁴⁶ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 251.

llevaron cargado por toda la tierra, y a cada cosa que hacían se ofrecían muchos al sacrificio, a los cuales flechaban”.⁴⁴⁷ Recordemos también el santuario de Ixchel en Cozumel,⁴⁴⁸ el oráculo de Itzamathul en Izamal, a quien “le consultaban los pueblos las cosas que sucedían en las partes remotas, y les solía decir las futuras”,⁴⁴⁹ la Cruz Parlante de Chan Santa Cruz durante la Guerra de Castas y los casos contemporáneos de objetos parlantes que se han reportado en Tixcacal Guardia⁴⁵⁰ y en los altos de Chiapas.⁴⁵¹ A excepción del ídolo de Ixchel, de cuyas enunciaciones desconocemos el contenido, parece claro que los mensajes que tales objetos han difundido han sido, principalmente, llamados a la resistencia ante enemigos de diversa índole, que han representado en distintos momentos, alguna amenaza externa para las comunidades que los veneran. El revestimiento divino que los líderes, espontáneos o institucionalizados, han dado a sus decisiones, consejos u órdenes, ha resultado, entre los mayas, en una de las formas más eficientes en que el poder se ha valido de la cosmovisión para cumplir una función eminentemente política, al unificar criterios, dictar acciones y mantener la cohesión interna del grupo, protegiendo con ello la identidad cultural.

Templos y cavernas: los lugares para el culto

Los espacios ceremoniales ocuparon un lugar privilegiado en la arquitectura pública de todas las ciudades mesoamericanas. Ello refleja la trascendencia de la religión en la articulación de las actividades comunitarias y en la formación de una ideología e identidad propias, debido a que “las construcciones monumentales despliegan símbolos compartidos, materializan la historia grupal, y actúan como escenarios para rituales públicos. Tales lugares ayudan a crear y a proyectar los fundamentos simbólicos de una sociedad y, en consecuencia, a hacer converger y confluír distintas facciones sociales en una política común”.⁴⁵²

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 252, 253.

⁴⁴⁸ López de Gómara dice sobre la estatua de *Ix Chel*: “Era el bulto de aquel ídolo grande, hueco, hecho de barro cocido, pegado a la pared con cal [...] los sacerdotes tenían una puerta secreta y chica, hecha en la pared a par del ídolo. Por allí entraba uno de ellos, envestíase en el hueco del bulto y hablaba y respondía los que venían en devoción y con demandas”. López de Gómara, Francisco, *Historia de la Conquista de México*, tomo I, México, Ed. Pedro Robredo, 1943, pp. 77.

⁴⁴⁹ López de Cogolludo, *op. cit.*, lib. IV, cap. VIII, p. 257.

⁴⁵⁰ Véase: Sullivan, Paul, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1989.

⁴⁵¹ Guiteras Holmes, Calixta, *op. cit.*, pp. 147, 148, 239.

⁴⁵² Pugh, Timothy W., “The Exemplary Center of the Late Postclassic Kowoj Maya”, en: *Latin American Antiquity* Vol. 14, No. 4, 2003. (pp. 408-430), p. 408.

Es indudable la preeminencia regional de Tayasal como el centro que concentraba los principales lugares de importancia ritual. Poco después de su caída se dice: “aquella isla avía sido el patrimonio de Luzifer, adonde acudían todos los infieles de aquellas comarcas a darle adoración y a sacrificar los coraçones de los que cogían y matavan para comer, con muchos adoratorios, cuebas, y bóbedas cuyas ruinas estavan patentes”.⁴⁵³ A propósito de la infraestructura para rendir culto a las divinidades, sabemos que “el Peten principal tenía quince casas grandes, o templos, de idolatría, y otras cuatro o cinco menores; y que sólo viendo la cantidad de ídolos se podrían contar, porque de otra suerte, no podría dar razón”.⁴⁵⁴ La mayoría de los adoratorios se encontraba “en lo alto y medio de la isla”.⁴⁵⁵ Ursúa y Arizmendi y sus soldados contaron veintiuno y nos describen que “eran de alabastro, del que hay en canteras a ocho o diez leguas de la laguna, rumbo a Yucatan”.⁴⁵⁶

Fuensalida señala que los templos itzáes eran “de grandeza, y capacidad, como las mayores iglesias, que hay en los pueblos de indios de esta Provincia de Yucathán, que [...] cabían en cada uno más de mil personas juntas”.⁴⁵⁷ Si bien es evidente que la cifra es exagerada, la gran capacidad de los adoratorios apunta a que no estaban construidos con bóveda maya sino que debían de ser salones abiertos con columnas, como los característicos de la arquitectura posclásica de Yucatán. Avendaño y Loyola también equipara los templos con iglesias, dando a pensar que algunas ceremonias públicas se efectuaban en recintos cerrados capaces de acoger una gran concurrencia y no sólo en las plazas. Este franciscano resalta que había nueve “casas muy grandes” para la adoración de los ídolos, y que eran “todas nuevas, con vestigios de otras que se han quemado, aunque las vuelven a hacer [...]y que] tienen como vara y media de pared, del anchor de seis cuartas, las tres tendrá el pretil o asiento, en contorno que del medio para dentro sale, y las tres lo restante, de suerte que uno y otro, forman dos hiladas de asientos, alrededor de dichas iglesias y todo revocado y bruñido”.⁴⁵⁸

⁴⁵³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 651.

⁴⁵⁴ Información dada por Martín Can en Mérida. Villagutierre Soto-Mayor, Juan de, *Historia de la Conquista de la Provincia del Itzá*, Guatemala, Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia, 1933, libro VIII, cap. IV, pp. 353.

⁴⁵⁵ López de Cogolludo, *op. cit.*, lib IX, cap. I X, p. 492.

⁴⁵⁶ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, lib VIII, cap XII, p. 382. reportaron veintiún templos. Recuérdese que Cortés al pasar de la provincia ceache a la de Tah-itzá paso por un lugar “que por ser todas las peñas y piedras de él de un alabastro muy fino, se puso nombre puerto de Alabastro”. Ver: Cortés, Hernán, *Cartas y Documentos*, México, Ed. Porrúa, 1963, p. 267.

⁴⁵⁷ López de Cogolludo, *op. cit.*, lib IX, cap. I X, p. 492.

⁴⁵⁸ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 30v,

De entre todos los templos, tres parecen haber destacado por sus dimensiones, características y ubicación. El principal y mayor era, como es natural, el de Ah Kin Canek, primer sacerdote y primo hermano del rey Canek. Se dice que sólo ahí “se hacían los sacrificios cruentos, de sacar los corazones vivos [y] otros a ese modo”⁴⁵⁹ lo que demuestra de forma inequívoca la centralización del poder en Noh Petén y el papel sobresaliente de las ceremonias religiosas, que debían convocar a una gran población de los alrededores, en su consolidación. Es descrito como “de forma cuadrada, con su hermoso pretil y nueve gradas, todo de hermosa piedra y cada lienzo o frente, como de veinte varas⁴⁶⁰ de ancho, y muy alto”.⁴⁶¹ Los nueve cuerpos escalonados acaso revelen la vocación funeraria del edificio y/o el haber estado dedicado a los señores del Inframundo, mientras que la forma cuadrangular del edificio hace pensar en los “Castillos” de Chichen Itzá y de Mayapán. Es sugestiva la posibilidad de que estas construcciones pudieran haber tenido una réplica en el Petén Itzá, reclamando y subrayando los nexos de identidad del grupo con Yucatán. El énfasis en el origen surge en la descripción que da Villagutierre Sotomayor del adoratorio de Canek “y de sus antecesores, que habían sido reyes en las Provincias de Yucatán”.⁴⁶² Este era casi tan grande como el de Ah Kin Canek⁴⁶³ y de la misma forma y fábrica. En él había “su mesa grande, o altar, de piedra, con asientos alrededor, para los sacrificios, todo muy bruñido [además de] muchas estatuas de piedras, maderas, y yeso, muy bien esculpidas, aunque algunas horrosas. Y en su casa también tenía de estos ídolos, y mesa de sacrificios, y los anltes o historias de todo cuanto les había sucedido”.⁴⁶⁴ Avendaño y Loyola menciona también “el salón que el reyezuelo Ah Canek tiene por antesala a su casa”. Nos informa que era de la misma hechura que los templos “aunque se le añade el tener el suelo embetunado y bruñido”, y que en la entrada había una mesa grande de piedra, “de más de dos varas de largo, y en proporción el ancho, colocada sobre pilastras de piedra, con doce asientos de lo mismo en redondo para los sacerdotes. Esta es la

⁴⁵⁹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 502. Más adelante se verá que en el templo de Canek había una piedra de sacrificios, pero tal vez no fuera empleada en ceremonias religiosas públicas.

⁴⁶⁰ *Vara*: Unidad de medida de longitud. Equivalente a 0.838 metros. Para otras equivalencias consúltese: Montané Martí, Julio Cesar, *Diccionario para la lectura de textos coloniales en México*, Cuadernos del Archivo Histórico 9, 1998.

⁴⁶¹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 500.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 501.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 500; Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 31v.

⁴⁶⁴ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, lib VIII, cap. XIII, p. 386.

mesa del sacrificio, que llaman en su idioma mayactun⁴⁶⁵ (mesa de piedra).⁴⁶⁶ La descripción anterior remite a la que ofrece Fuentes y Guzmán sobre el lugar en que se reunían los jueces cakchiqueles y en cuya piedra central se llevaban a efecto las sentencias de sacrificio por penas civiles,⁴⁶⁷ revelando tal vez prácticas semejantes en materia de justicia entre los itzáes y los cakchiqueles. El hecho de que Canek tuviera un templo y un salón con esas características, sugiere que una de sus actividades pudo ser ejecutar cierto tipo de sacrificios con la participación o asistencia de un número restringido de personas, seguramente autoridades de Tayasal, o presidir tales actos. La frontera entre las instituciones y los asuntos civiles y religiosos es aquí muy sutil y difícil de demarcar.

El tercer templo sobresaliente se hallaba en otra plaza y era el del profeta o sacerdote Tut, de quién se había hablado a propósito de su ídolo parlante. Fuera de estos, “los demás templos o adoratorios eran comunes a toda la gente del pueblo, para los cuales tenían muchos falsos sacerdotes; y en ellos había innumerables ídolos de varias y abominables formas, materias y nombres. Y en ninguno de estos adoratorios se hacían los sacrificios cruentos”.⁴⁶⁸ No consta en las fuentes que haya habido cancha de juego de pelota, pero si la hubo, debió ser la última construida y/o empleada por los mayas. Sabemos, en cambio, que había una “huerta y labranza, que estaba en tierra firme y allí ejercitaban sus idolatrías con bailes y embriagueces”.⁴⁶⁹ Este era, sin duda, un lugar importantísimo para la comunidad, pues ahí se reunieron para deliberar, cuando la mujer de Canek dijo al soberano “que allí vería y sabría cómo sus dioses no querían que estuviesen los religiosos entre ellos ni que fuesen cristianos sus indios”.⁴⁷⁰ En la reunión que se llevó a cabo en aquel sitio, en 1619 y a la que asistieron el gobernante, los sacerdotes y la mayor parte del pueblo itzá, se decidió un asunto de trascendencia capital: la expulsión de los franciscanos de la isla. No conocemos la ubicación de aquella huerta, pero existen unas pocas construcciones del Posclásico y rastros de

⁴⁶⁵ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, fs. 30v., 31r.

⁴⁶⁶ *Mayac tun* o *mayactun* significa literalmente “mesa de piedra”. Pérez, Juan Pío, *Coordinación alfabética de las voces del idioma maya*, Mérida de Yucatán, Imprenta literaria, 1898.

⁴⁶⁷ En un edificio redondo “con todo su pavimento betunado del mismo género de la poblazón: levanta en medio un zócalo o peana lustrosa como un vidrio [...] este brocal era tribunal o consistorio destes indios Cachiqueles, donde no sólo se daba audiencia pública, pero se ejecutaban las sentencias de aquellos jueces; los cuales sentados a la redonda del pretil, oían en justicia en lo civil y criminal [...] y si era confirmando la sentencia, [por el oráculo] luego se ejecutaba allí en aquel tribunal sobre aquella peana, donde también se le había dado tormento al reo [...] tiene de largo esta piedra media vara cumplida”.

⁴⁶⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 502.

⁴⁶⁹ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 254.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

reutilización de espacios durante dicho periodo en la península de Tayasal, e indicios de que tal vez hubo templos en la ribera. Otro sitio ceremonial parece haber sido una isla pequeña y despoblada, donde se hallaron los huesos de fray Juan de San Buenaventura y su compañero.⁴⁷¹

Los espacios rituales no estaban pues, limitados a los edificios, sino que incluían determinados puntos naturales que podrían considerarse “anexos del centro ceremonial”,⁴⁷² (o viceversa) por sus importantísimas implicaciones cosmológicas como sitios de origen y destino y de entrada al inframundo. Así, tenemos que “no siempre entraban los infieles, que querían en ninguno de estos adoratorios, sino es en el campo, en sus cavernas (que ellos llamaban), en los montes, bosques y cuevas idolatraban”.⁴⁷³

La adoración en las cavernas ha sido un foco vital de la vida religiosa maya desde sus antiguos orígenes hasta la actualidad.⁴⁷⁴ Las aperturas en la tierra han sido concebidas como entradas al inframundo y por ello se les ha considerado lugares especialmente sagrados y peligrosos,⁴⁷⁵ empleados para culto de los dioses de la lluvia y de la tierra.⁴⁷⁶ En el centro ceremonial, “los grandes templos eran considerados manifestaciones de *witz*, o la montaña sagrada, y las entradas a los templos eran cavernas que permitían al gobernante y al sacerdote entrar a comunicarse con los señores de Xibalbá”.⁴⁷⁷ Es posible que, además de ofrendas de incienso, alimentos y animales,⁴⁷⁸ los itzáes hicieran sacrificios humanos en algunas cuevas para las deidades

⁴⁷¹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 494.

⁴⁷² Thompson, *op. cit.*, p. 231.

⁴⁷³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 110, 502. En Polol, un sitio mediano localizado el suroeste del Lago Petén Itzá, hay pruebas de ocupación de gente de Tayasal que visitó la cueva que allí se encuentra, utilizada desde el Preclásico. Véase: *Polol* [en línea], 28 de enero de 2011. [consultado el 6 de abril de 2011]. Disponible en: <www.authenticmaya.com/Polol.htm>. Véase también: Patton, James L., *The architecture and Sculpture of Polol, El Petén, Guatemala*, Tesis de Mestría, Faculty of The Graduate School of San Francisco State University, Department of Anthropology, 1987. (revisiones, correcciones y adiciones en 2007-2008) [en línea], [consultado el 8 de abril de 2010] Disponible en: <www.polol.net>

⁴⁷⁴ Sobre los usos y consideraciones ideológicas de las cuevas véanse: Varela Torrecilla, Carmen y Juan Luis Bonor Villarejo, “Cronología y función de las cavernas en el área maya: ¿espacio ritual o profano?”, y Brady, James E., “La importancia de las cuevas artificiales para el entendimiento de los espacios sagrados en Mesoamérica”, en: Breton Alain, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz(eds), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, México, UNAM-CEMCA, 2003, pp.111-160.

⁴⁷⁵ Sharer, *op. cit.*, p. 501 y Guiteras Holmes, *op. cit.*, p. 233.

⁴⁷⁶ Thompson, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁷⁷ Sharer, *op. cit.*, p. 500.

⁴⁷⁸ Entre los detonadores del auto de fe de Maní en la segunda mitad del s. XVI se cuenta el que una vez que Pedro Che, portero del convento salió a cazar, “los perrillos que con el indio iban, llevados de el olor, entraron en una cueva, y sacaron arrastrando un venado pequeño, acabado de matar y arrancado el corazón. El indio admirado, entró donde los perrillos salieron, y por el olor de sahumero de copal (que es su incienso) llegó en lo interior de la cueva, donde estaban unos altares y mesas muy compuestas, con muchos ídolos que con la sangre del venado, que aun estaba fresca, habían rociado”. López de Cogolludo, *op. cit.*, tomo I, p. 411.

del agua,⁴⁷⁹ sin embargo, la escasa investigación en las cuevas aledañas al Lago Petén Itzá, no permite corroborar esta suposición.

Dioses de primorosas y feas hechuras

*Para cada cosa, que sentían tener necesidad,
habían fabricado ídolos diferentes a quien recurrían*⁴⁸⁰

Al visitar la isla, y sobre todo, al ocuparla después de la conquista, los españoles pudieron ver la representación material de los seres que habitaban el mundo intangible de los itzáes en “muchos ídolos y figuras, de varias formas, de piedras de alabastro, de madera, de primorosas aunque feas hechuras [...] de yeso [y de] preciosísimo jaspe verde, morado, rubio y de otros colores y de metales incógnitos”,⁴⁸¹ en las casas y templos de la ciudad. Asombrados ante la cantidad y variedad de manifestaciones del panteón itzá, los soldados y misioneros dejaron testimonios de que los ídolos públicos eran muchísimos, casi tantos “como casas de sacerdotes y calles de parcialidades tiene la isla”.⁴⁸² Además, “eran innumerables los que se hallaban en las demás casas particulares de la habitación de los bárbaros infieles de aquel pueblo: tanto que hasta en los banquillos, que debían de servirles para sentarse, se hallaban a dos, y a tres idolillos, de raras y diversas figuras en cada uno”.⁴⁸³ De aquellos incontables dioses y seres sobrenaturales conocemos muy pocos: ha llegado a nosotros menos de una decena de nombres.

La importancia de las actividades bélicas es manifiesta en el culto a los dioses de la guerra. Aparte de Pecoc y de Hoxchuncham,⁴⁸⁴ a quienes ya conocemos por sus cualidades parlantes. Villagutierre Sotomayor consigna que en el templo principal, “en el último escalón o grada, al entrar, había un ídolo, como en cuclillas, en forma humana, mal encarado. Y dentro del templo, en el frontis, estaba otro ídolo, de esmeralda bruta,

⁴⁷⁹ El sacrificio de niños en la cueva de Mixco durante el siglo XVII está documentado por Fuentes y Guzmán.

⁴⁸⁰ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 249.

⁴⁸¹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, cap XIII, lib. VIII, pp. 386, 387.

⁴⁸² Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 30r.

⁴⁸³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, lib VIII, cap IX, p.372.

⁴⁸⁴ En Tihoó, después Mérida, se rendía culto a un “dios de las crueldades” llamado *Ahchun caan*. López de Cogolludo, *op. cit.*, lib IV, cap. VIII, p. 258.

que llamaban aquellos infieles el Dios de las Batallas.⁴⁸⁵ Encima de éste estaba otro, de yeso, formada la cara como de sol, con rayos de nácar alrededor y perfilada de lo mismo; y en la boca embutidos dientes humanos”.⁴⁸⁶

Kinchilcoba, otro de los dioses⁴⁸⁷ venerados en Tayasal, es descrito como la estatua de un hombre, hecha de cal y canto, situada en la cima de un montículo, “el cual dicen que es su vigía y centinela que los defiende de todos los contratiempos que les pueden suceder”.⁴⁸⁸ Es probable que exista alguna relación entre esta deidad y los guardianes de los pueblos como lo sugieren su figura antropomorfa y la función protectora que desempeñaron en sus respectivas comunidades.⁴⁸⁹

Hemos hablado antes de Yax Cheel Cab, de Hobo, de Yaxcocahtut y de Itzamná Kauil. La relación no podría extenderse más, de no ser por López Cogolludo, quien dice haber conocido muchos ídolos en el manuscrito de Fuensalida y no haberlos copiado por su semejanza con los dioses venerados en Yucatán, de los que habla en otra parte de su *Historia* a la que nos remite.⁴⁹⁰ Algunos de ellos son:

Kinich Ahau, dios mayor que todos los otros; Ix Azal Uoh, diosa inventora del tejido de telas de algodón y esposa del anterior; Itzamná inventor los caracteres escriturarios; Ixchebelyax, diosa creadora de las figuras entretejidas en las prendas; Ixchel, diosa inventora de la medicina, aunque tenían otro dios de la medicina nombrado Citbolontun; Ix Kanleox, madre de los otros dioses; Xocbitum, dios del canto; Kukulcan, que había sido un gran capitán entre ellos; Kakupacat,⁴⁹¹ que portaba en las batallas una rodela de fuego, con que se abroquelaba; Ah Chuy Kak, dios de las batallas, llevado en las guerras por cuatro capitanes; Chac, inventor de la agricultura y dios de los truenos y relámpagos; Mul Tul Tzec, que reinaba en días aciagos y de mala fortuna; los Bacabes,

⁴⁸⁵ Lo conservó el General Ursúa: era pequeño, del largo de un jeme y muy probablemente de jade obtenido por los itzaes a través del intercambio comercial con los habitantes del valle del Motagua medio, en las tierras altas del norte de Guatemala. Véase Sharer, *op. cit.* p. 677.

⁴⁸⁶ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 500. Esta descripción hace pensar en la del dios yucateco *Kinich Kakmó*, “que quiere decir Sol con rostro”, a quien recurrían en tiempos de epidemias. López de Cogolludo, fray Diego de, *Historia de Yucatán*, México, Academia Literaria, 1957, lib. IV, cap. VIII, p. 198.

⁴⁸⁷ En el Chilam Balam de Chumayel, *Kinchil Cobá* designa un lugar, probablemente al sitio de Cobá como creían Thompson y Roys. El nombre es traducido como “Chachalaca de rostro solar” por Barrera Vásquez quien agrega que la chachalaca es un ave diurna que anuncia la salida y la puesta del sol y tiene membranas rojas en el rostro. Barrera Vásquez, *op. cit.*, pp. 65,168,169.

⁴⁸⁸ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 30r.

⁴⁸⁹ El Obispo Nuñez de la Vega informó, también en el siglo XVII, que entre los indígenas de Chiapas cada comunidad veneraba como *Señor y Guarda del pueblo al indio que hasta hoy llaman en algunas provincias Canamlum* Nuñez de la Vega, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁹⁰ Se trata del capítulo VIII del libro IV. López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 196-198.

⁴⁹¹ Seguramente es el gobernante de Chichén Itzá *Kak u Pacal* divinizado.

que sustentaban el cielo, cuyos nombres eran Zacal Bacab, Canel Bacab, Chacal Bacab y Ekel Bacab, y eran también dioses de los vientos; dios y diosa del vino; diosa de los que se ahorcaban y se les aparecía.⁴⁹²

Había también un dios “de los que labraban los cuerpos a los indios, que decían se convertían en flores, llamados Acat”; y patronos para otros oficios, entre los que se menciona a los de los mercaderes, los caminantes, pescadores, cazadores y bailarines. Había dioses de las milpas y otros que invocaban en los tiempos tempestuosos, así como dioses del amor, de la poesía, de las farsas “y otra infinidad de idolillos, que ponían a las entradas de los pueblos, en los caminos, en las escaleras de los templos, y otras partes”. Es casi seguro que estos dioses también hayan sido venerados en el Petén Itzá.

De acuerdo con Villa Rojas “los indios saben que en el mundo sobrenatural, del cual depende su destino, existen seres que les son favorables y otros que les son adversos, peligrosos o al menos inquietantes. [...] los primeros [...] permiten a los hombres disfrutar los beneficios de la naturaleza. Los otros [...] representan los males y peligros que los indios tratan de dominar o evitar. En ocasiones se puede lograr esto procediendo de modo igual que con los espíritus del Bien, es decir, por medio de oraciones y actos propiciatorios”.⁴⁹³

Reina menciona que para los itzáes de mediados del siglo XX tenían importancia “la conducta del guardián del bosque, de los duendes, las almas en pena, los X-tabay (seres sobrenaturales que adoptan formas de mujeres bellas en la orilla del lago), los espectros que pueden presentarse como bolas de fuego y pájaros luminosos que se ciernen sobre el lago, los gigantescos animales que habitan las cavernas de las cuales salen ruidos atronadores, los malos vientos que acarrearán las enfermedades y los espantos que producen parálisis son aspectos misteriosos y de una realidad absoluta para el sanjoseño”.⁴⁹⁴ Algunos de estos dioses y espíritus podrían derivar del contacto con el mundo europeo, pero otros indudablemente poblaban el Petén del siglo XVII.

⁴⁹² Ixtabay. Landa, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁹³ Vliia Rojas, “Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo, México”, en: Villa Rojas., *op. cit.*, p. 183.

⁴⁹⁴ Reina, Rubén, “Significado cultural de tres calavers en San José, Petén”, en *Guatemala Indígena* vol. 2, n° 4, 1962.

Tzimin Chac

Es sabido que el caballo dejado por Cortés en Tayasal tuvo una importancia especial para los itzáes, al grado de que integraron su figura y atributos al cuantioso panteón del que antes se habló.

Todas las crónicas de los visitantes a la isla lo mencionan, ampliando cada vez más las referencias a su adoración mediante progresivos eslabones historiográficos que acabaron por dar forma a una leyenda. Creo que esto se debe a que la mayoría de los españoles desconocían las cualidades de los demás dioses y por ser antiguos, los consideraban parte del bagaje tradicional de los indios, mientras que el caballo, un simple animal elevado recientemente al rango divino, era la muestra perfecta de “la ceguedad de las supersticiones”⁴⁹⁵ de los indígenas.

Los frailes Orbita y Fuensalda vieron, en medio de un adoratorio, un gran ídolo de cal y canto con la forma de un caballo levantado sobre las ancas. Los itzáes lo adoraban como dios de los truenos y rayos llamándole Tzimin Chac, que quiere decir caballo del trueno o rayo,⁴⁹⁶ porque cuando algunos españoles del viaje de Cortés iban cazando venados con sus escopetas, montados a caballo,⁴⁹⁷ los itzaes entendieron que los animales eran la causa del estruendo que hacían que les pareció trueno, y la luz del fogón y humo de la pólvora, rayo. De acuerdo con López Cogolludo, al momento de la visita de los religiosos, Tziminchac era el ídolo principal del Petén Itzá.⁴⁹⁸

Según las reseñas que tenemos el culto comenzó porque el caballo “murióseles, y por temor de no poderle entregar vivo, si acaso volvía por allí [Cortés] y se le pedía, le hicieron aquella estatua, y comenzaron á tenerla con veneración, para que por esto coligiese no haber sido culpables en la muerte del caballo. Como se le dejaron encomendado diciendo que volverían por él, entendiendo que era animal de razón, dábanle a comer gallinas y otras carnes: presentábanle ramilletes de flores como acostumbraban a las personas principales. Toda esta honra (que a su parecer le hacían) redundó en acarrearle la muerte al pobre caballo, que murió de hambre”.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁹⁶ *Tzimin*: “danta” o “tapir”. Nombre dado a los caballos después de la conquista. *Chac*: trueno, rayo / *chaac*: lluvia. Landa dice que a las dantas “lámanla[s] *Tzimin* y por ellas han puesto nombre a los caballos”. Landa, *op. cit.*, cap. LI, p.137.. *Chac, chaac*: dios de la lluvia. Bolles, David, *op. cit.*, <http://www.famsi.org/reports/96072/ch/cha_chac.htm>

⁴⁹⁷ Recuérdese que Díaz del Castillo y Cortés refieren una intensiva cacería de venados en las proximidades del territorio Itzá. *Vid.* p. 64.

⁴⁹⁸ *Cfr.* López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 231, 232.

⁴⁹⁹ *Ibid.* p..232

El padre Orbita destruyó aquella imagen en 1618,⁵⁰⁰ pero la adoración a Tziminchac, continuó. En 1696, Avendaño y Loyola pudo ver en el templo de Ah Kin Canek un cajón colgado “dentro del que había un hueso de pierna o muslo, muy grande, que parecía de caballo”.⁵⁰¹ Villagutierre Sotomayor describe que en medio del recinto pendía “de tres cintas de algodón de distintos colores una canilla de hueso, medio podrida sobre la cual había una corona, y más abajo una taleguilla, de tres cuartas de largo, conteniendo pedacitos de hueso. Debajo de esto había tres sahumerios con estoraque y algunas hojas de maíz envolviendo estoraque, substancia que no se halló con otros ídolos, que solo tenían anime-copal⁵⁰². Una anciana local dijo que esos huesos eran del tezmin del gran capitán, de un rey que había pasado por allí hacía mucho tiempo; de donde se dedujo que era del caballo de Cortés”.⁵⁰³

Avendaño y Loyola nos da otro dato, que podría ser una simple confusión o el indicio enriquecedor de una concepción mucho más complejo. Dice que adoraban “a Itzimna Kauil, que quiere decir caballo del Demonio, inventado este ídolo por ellos desde que Cortés entró allá [...] esta figura conservan hasta hoy y le dan culto”.⁵⁰⁴ Una posibilidad es que los itzáes hayan rehecho la escultura de Tzimin Chac después de haberles roto el padre Orbita la primera, y que el Padre Avendaño haya equivocado el nombre del dios, pero también es posible que haya querido ver a Tzimin Chac en una representación de Itzamná Kauil o que Tzimin Chac se hubiera fusionado con aquel y ambos compartieran algunos atributos. Kauil, era considerado el patrono protector de las familias gobernantes;⁵⁰⁵ asimismo, tenía connotaciones agrícolas⁵⁰⁶ al ser generador de abundancia en las cosechas. Su nombre significa, entre otras cosas, “sustento”.⁵⁰⁷ En el periodo Clásico era muy usual que los gobernantes lucieran la efigie de Kauil en

⁵⁰⁰ Los itzáes protestaron en varias ocasiones por aquel agravio. En la sublevación en *Dzul Unicoob*, casi veinte años después, teniendo preso a Fuensalida que había ido para intentar reducirlos, algunos indios “daban voces que le matasen, porque él y el padre Orbita habían quebrantado el ídolo Tzimin-Chac en los itzaes, con que decían les había muerto a su Dios, por donde se entiende estaban mezclados indios itzaes con ellos”. Se dice que adujeron lo mismo cuando mataron a fray Diego Delgado. López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 516.

⁵⁰¹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, fs. 30v y 31r.

⁵⁰² *Anime*, lágrima, goma o resina de un árbol de América y de Oriente, parecida al incienso; su perfume, oloroso y suave, fortalece al cerebro y la cabeza. Llámase en Castilla ánimo copal; en Méjico, copali. Acosta, fray Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias.*, IV, 29.

⁵⁰³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. XII, p. 494.

⁵⁰⁴ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 30r

⁵⁰⁵ Sharer, *op. cit.*, p. 508.

⁵⁰⁶ Thompson, *op. cit.*, p. 350.

⁵⁰⁷ *Kauil* también puede significar ídolo, estatua o imagen de un dios en algunos contextos. Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, *vid.* pp. 192 195, 196.

excéntricos de obsidiana que funcionaban como insignias de poder.⁵⁰⁸ A la obsidiana se le relacionaba con los truenos y “aun en la actualidad se cree que las hojas pétreas de hacha, el pedernal y la obsidiana se crean cuando un rayo alcanza la tierra”,⁵⁰⁹ de modo que los pedernales con siluetas de Kauil seguramente podían tomarse por “materializaciones del propio rayo captadas en piedra”.⁵¹⁰ La relevancia que adquirió Tzinminchac y el haber estado su imagen en el templo principal, podría tal vez explicarse por ese vínculo.

Por otra parte, en el *Chilam Balam de Chumayel* aparece una evidente asociación de los disparos de armas de fuego con el rayo: “el 11 Ahau Katún [...] será el comenzar de los ahorcamientos, el estallar del rayo en el extremo del brazo de los blancos”.⁵¹¹ Resulta altamente significativo que el lazo conceptual entre los caballos, las armas de fuego y los rayos perviva en varios grupos mayas contemporáneos condensado en la figura de los Chaces, dioses de la lluvia y del rayo, a quienes conciben montando a caballo.⁵¹² La asociación con los ángeles deriva probablemente de la idea cristiana que proclama que cuatro de estos seres voladores custodian el mundo, al igual que lo hacen los cuatro chaces, uno en cada rumbo.

Especialistas rituales y nagualismo

Conocemos muy pocos de los ritos en vigor entre los itzáes peteneros, y por ello igualmente poco de las funciones y actividades de los sacerdotes. Sabemos que Ah Tut, desempeñaba el papel de profeta, es decir, que era un *chilan*; su especialidad debió de ser interpretar augurios y hacer pronósticos para los diferentes ciclos calendáricos. De las funciones de Ah Kin Canek, quien dirigía las actividades en el templo más importante de la ciudad, nada se menciona, ni tampoco de los deberes que recaían sobre el crecido número de sacerdotes menores que atendía los adoratorios periféricos.

Landa declara que en Yucatán, “los más idólatras eran los sacerdotes, chilanes, hechiceros y médicos, chaces y nacones. El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer

⁵⁰⁸ La continuidad de esta práctica hasta el Posclásico tardío está documentada en el árbol genealógico del linaje Xiu de Maní, de factura colonial, donde aparece un cetro-maniquí sostenido por el gobernante. Véase esta imagen en Sharer, *op. cit.*, p. 484, y sobre los pedernales excéntricos las pp. 62, 673.

⁵⁰⁹ Freidel, David et al., *op. cit.*, p. 197.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

⁵¹¹ *Chilam Balam de Chumayel*. pronóstico del katún 11 Ahau.

⁵¹² Thompson, *op.cit.*, p. 12 y Villa Rojas, Alfonso, “Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo, México” en: Villa Rojas, *op. cit.*, p. 179.

sacrificios y administrar sus sacramentos. El oficio de los chilanes era dar al pueblo las respuestas de los demonios y eran tenidos en tanto que acontecía llevarlos en hombros. Los hechiceros y médicos curaban con sangrías hechas en la parte donde dolía al enfermo y echaban suertes para adivinar en sus oficios y otras cosas. Los chaces eran cuatro hombres ancianos elegidos siempre de nuevo para ayudar al sacerdote a hacer bien y cumplidamente las fiestas. Nacones⁵¹³ eran dos oficios: el uno perpetuo y poco honroso porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras cosas, que duraba tres años. Este era de mucha honra”.⁵¹⁴

Además de estas funciones específicas, podemos asentar, con base en el conocimiento y la documentación que tenemos de otras áreas del mundo maya, que las ocupaciones sacerdotales incluían, de forma general:⁵¹⁵ asignar nombres calendáricos a los recién nacidos, interpretar los códigos, hacer las adivinaciones y pronósticos, indicar, organizar y preparar las fiestas siguiendo los distintos calendarios, dirigir las ceremonias y el culto específico de cada uno de los dioses, ejecutar los sacrificios, guiar a los individuos en los rituales requeridos en las diferentes etapas de la vida, detectar enfermedades, hacer curaciones, instruir a otras personas en el oficio (como lo prueba el hecho de que Ah Kin Canek tuviera una aprendiz), estipular las directrices a seguir por la población en casos de contingencia, y contribuir, junto con el soberano, a vigilar por el imperio del orden en el cosmos, regulando el contacto de lo profano con lo sagrado.

El o los sacerdotes principales cargaban además con otras responsabilidades: “daban consejo a los señores y respuestas a sus preguntas, y que (las) cosas de los sacrificios pocas veces las trataban si no (era) en fiestas muy principales o en negocios muy importantes, y que éstos proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias, y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; (además) atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas [...] proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias, y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; (además) atendían al servicio de los templos y a enseñar sus

⁵¹³ Recuérdese la sugerencia de Jones de que Ah Kin Ppol, el sacerdote que extrajo los corazones en Sacalum, podría ser el mismo que *Nacon Ppol*, capitán de guerra, mencionado en la segunda visita de Orbita y Fuensalida como un partidario de expulsarlos. Jones, *op. cit.*, p. 49.

⁵¹⁴ Landa, *op. cit.*, cap. XXVII, p. 49.

⁵¹⁵ Landa, *op. cit.*, caps. VII y XXVII. Véase también Sharer, *op. cit.*, p. 391.

ciencias y escribir libros de ellas [...] que enseñaban a los hijos de los otros sacerdotes y a los hijos segundos de los señores que les llevaban para esto desde niños; si veían que se inclinaban a este oficio”.⁵¹⁶

Para cumplir tan trascendentes tareas, debían de prepararse siguiendo algunas reglas establecidas que incluían ciertos ayunos, plegarias, abstinencias y otras acciones tendientes a aumentar la fuerza vital o *kinam*.⁵¹⁷ Villagutierre Sotomayor refiere que los itzáes “traían las cabelleras largas, quanto pueden crezer; Y assí, es lo más dificultoso en los indios el reduzirlos a cortarles el pelo porque el traerlo largo es señal de idolatría. Y los sacerdotes de sus ídolos, nunca las peynavan, trayéndolas emplastadas, y enredadas en mechones, porque las untavan continuamente con la sangre de los que sacrificaban”.⁵¹⁸ Actualmente en algunos grupos mayas también se cree que el cabello es uno de los centros en que reside tal fuerza y se guarda todo el cabello caído.

Pienso que la inquietante noticia de Avendaño y Loyola, quien dice que mataban a los ancianos por temor a que se convirtieran en brujos nocivos tiene relación con lo anterior. En Chakán Itzá, el franciscano se dirigió “hasta el embarcadero de la laguna, por donde se entra al dicho Peten Itzá, en cuya orilla se halla un pueblo pequeño llamado Nich, que consta de hasta diez casas. En una de ellas vi a un indio, el más viejo que hasta ahora allí había visto en la nación de los cehaches, ni hasta ahora en la de los itzáes, porque tienen de costumbre que en pasando los cincuenta años, degollarlos, porque no aprendan a ser brujos y los maten, salvo a los sacerdotes de sus ídolos, a quienes respetan mucho, y este sin duda debía de serlo”.⁵¹⁹

Recientemente se ha documentado entre los tzotziles que “el status de la ancianidad no se manifiesta por medio de privilegios materiales, sino por el respeto debido al “calor” que los viejos poseen, el cual, según la creencia, se ha venido acumulando a través de los años. El hecho de que los ancianos se las hayan compuesto para sobrevivir es una prueba de sus poderes de resistencia al mal, y de su sabiduría. El calor es una fuerza que puede, o no, manifestarse a voluntad: con su sola presencia abate el alma de

⁵¹⁶ Landa, *op. cit.*, cap. VII, pp. 14, 15.

⁵¹⁷ Véanse más adelante los apartados relativos al culto a los antepasados y la antropofagia.

⁵¹⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 498. En Yucatán: “los sacerdotes de estos templos traían vestidas unas ropas de manta de algodón largas y blancas, más que los otros, que no lo eran, los cabellos quanto podían crecidos, y revueltos, que nunca los peinaban, ni podían, sino los cortaban, porque los untaban con la sangre de los sacrificados; y así andaban tan sucios, como se deja entender.[...] Traer así los cabellos, parece haber sido uso común de todos los sacerdotes de esta Nueva España”. López de Cogolludo, *op. cit.*, p.252.

⁵¹⁹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 27v.

una persona más joven que no se haga a un lado para permitir el paso al más añoso, y hasta para dañar, enfermar, y hasta causar la muerte a cualquiera que se atreva a no tomar en cuenta la voluntad de uno de sus mayores.⁵²⁰ Eso nos lleva a que el asesinato de un brujo raramente se lleva a la consideración de las autoridades [...] en general, se toma tal acto como recurso de propia defensa”.⁵²¹

A pesar de la distancia espacio-temporal entre ambas referencias, las dos proceden, en última instancia, de un sistema común de explicación del funcionamiento de las cosas y la solución resultante de su asociación parece satisfactoria. Podemos pensar que el temor a los ancianos que el fraile reportó –independientemente de que se llevara o no a cabo el asesinato sistemático de los viejos- procedía de la facultad de estos para manejar a voluntad su energía y a la capacidades derivadas de ello, problema que nos conduce a la práctica del nagualismo.

Para algunos autores *nagualismo* y *tonalismo* son dos nociones diferentes que han suscitado confusiones desde tiempos remotos.⁵²² De acuerdo con López Austin, “la voz *tona* deriva de *tonalli*, que significa suerte, destino adquirido por el signo del nacimiento de un individuo,⁵²³ [de modo que] el tonalismo [...] implica que todos los individuos tengan su *tona*; que exista una relación mística entre un hombre y un solo animal; que ambos compartan su suerte; que no exista un poder de uno para convertirse en el otro. El nahualismo es, por otra parte, una facultad de metamorfosis; un poder que pertenece a unos cuantos individuos, que son considerados sobrenaturales; una posibilidad de transformación de un solo individuo en diferentes seres; no existe relación entre un animal y el mago, y falta la necesidad de que el *nahualli* de alguien sea un ser vivo, puesto que el mago puede convertirse en fuego”.⁵²⁴

El mismo investigador ha señalado que en las actuales lenguas mayas se emplea la palabra *nahualli*, en su nahuatlismo *nagual* y con significado de *tona*, en coexistencia con la voz “*huay*” (*xuay*, en femenino) que designa “lo que propiamente debe entenderse en náhuatl por *nahualli*”.⁵²⁵ Sin embargo, al menos en el siglo XVII, la

⁵²⁰ Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, México, FCE, 1965, p. 69.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 86.

⁵²² López Austin piensa que tal vez la confusión inicial se originó entre los mismos nahuas que vivían en contacto con pueblos de otras culturas. López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 7, México, IIH-UNAM (pp. 87-117), p. 98.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 96.

delimitación de estos términos tampoco era clara: Fuentes y Guzmán y Núñez de la Vega los emplearon con distinto sentido. Ruz Soza considera que la confusión o asimilación de ambos conceptos “procede acaso en parte del hecho de creerse que el individuo en cuestión puede también albergarse temporalmente, en forma total y no sólo como co-presencia, en su propia *tona*, y es una constante en el mundo maya contemporáneo, como lo fue muy probablemente en el colonial”.⁵²⁶ Por ello, nos parece más adecuado abordar los dos problemas comprendiéndolos bajo el término de *nagualismo*.⁵²⁷

Con base en sus estudios entre los tzeltales de Oxchuc, sumamente conservadores, Villa Rojas explica que no todos los individuos tienen nagual -espíritu familiar que puede adoptar forma animal o de algún fenómeno natural tal como el rayo, el viento o simples bolas de fuego- sino que suelen adquirirlo, con el paso del tiempo, algunos ancianos y personas importantes del grupo.⁵²⁸

“Cada *calpul* está regido por un grupo de altos funcionarios que cumplen a la vez la función de sacerdotes, curanderos y adivinos. Para ello disponen de los más poderosos naguales, así como de los conocimientos especializados que les permiten establecer contacto, mediante oraciones y ceremonias, con los santos patronales y los dioses ancestrales”.⁵²⁹ De este modo, gracias a la capacidad de transformarse pueden desenvolverse como guardianes en la comunidad. Si aceptamos que entre los itzáes existían creencias y formas de organización semejantes y que los ancianos ejercían un papel parecido ¿por qué podrían haber querido eliminarlos? la función protectora de los viejos tiene un revés: “como responsables inmediatos de mantener vigentes las normas sociales del grupo [...] cuentan con uno o más naguales que les permiten penetrar en las intimidades de su gente. Si descubren que alguna tiene “pecado”,⁵³⁰ entonces permiten que su nagual o labil se “coma” el alma de alguno de sus miembros”,⁵³¹ proceso de

⁵²⁶ Ruz, Mario Humberto, ““Amarrando juntos” La religiosidad maya en la época colonial”, en: Nájera Coronado, Marta Ilia y Mercedes de la Garza, *Religión Maya*, España, Ed. Trotta, 2002, (pp. 247-282), p. 254.

⁵²⁷ Para un estudio del sentido genérico del término véase. Martínez González, Roberto, “Sobre el origen y significado del término nahualli”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl* 37, México, IIH-UNAM, 2006, pp. 95-105.

⁵²⁸ *Ibid.* Villa Rojas, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México”, en *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, IIA-UNAM, 1995 (pp. 535-550), p. 536.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 539.

⁵³⁰ En este caso se entiende por “pecado” lo que contraviene las normas comunitarias tradicionales como tener relaciones sexuales ilícitas, tratar de sobrepasar al vecino en bienes materiales o hacer ostentación, negar favores a amigos y familiares, ofender a alguien, usar ropa o costumbres citadinas etc. *Ibid.*, p. 543.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 542.

aniquilación que tiene una duración variable. Al parecer, los poseedores de nagual son temidos por su poder y se consideran enemigos potenciales que podrían causar enfermedades, castigos o la muerte a otros miembros del grupo.⁵³²

De acuerdo con de Vos, durante el siglo XVII en muchos poblados de los Altos de Chiapas, el “maestro nagualista” concentraba todo el poder religioso como consecuencia de la eliminación por la Iglesia colonial de los ministros del antiguo culto oficial.⁵³³ Gracias a él, “los elementos más importantes de la religión prehispánica -los dioses, el calendario ritual, los sacrificios- eran puestos al alcance del hombre común”.⁵³⁴

Veamos ahora las prácticas documentadas para la otra acepción de *nagualismo*:

Fuentes y Guzmán nos da a saber que en la Verapaz, un anciano indígena que era cabeza de *calpul* del pueblo de Totonicapa, en Guatemala, y “brujo adivino”,⁵³⁵ llamado Francisco Chalán, habló con él “acerca de aquella infame costumbre y uso de sus Naguales [y] confesó su inteligencia, que era en esta manera. Que el día que nacía la criatura le daban de ello aviso; anotaba el día de su nacimiento, y en siendo tiempo venía á la casa de los padres del niño, salía la madre con la criatura en los brazos y se la presentaba; íbase con ella detrás de la casa al solar de ella, y allí, con muchas ceremonias, invocaba á el demonio, el cual se aparecía si el niño había nacido a 2 de enero en figura de culebra. Recomendábale el infante para que le cuidase y defendiese de los peligros: tomaba la mano del chiquillo y poníala sobre la culebra, en señal de amistad y reconocimiento, y con esto se volvía á su casa, quedando al cuidado de los padres de aquel miserable inocente niño el sacarlo todos los días a la misma hora al solar, donde volvía a aparecer el Nagual, con cuya frecuencia, criándose el niño con aquella ruin y diabólica compañía le perdía el temor y le acompañaba siempre en todas sus edades. Este es el arte y modo que tienen de dar los *Naguales*”.⁵³⁶ Una posible alusión al arraigo de estos usos entre los itzáes está en la siguiente cita de Avendaño y Loyola: “el demonio, los ha cogido con la flaqueza de hacerse horrorosos y agoreros, por parecerles más valentía espantar con su vista que vencer con las fuerzas; y así los

⁵³² Villa Rojas, “Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico”, en: *Estudios etnológicos. Los mayas*, (pp. 523-534), p. 533.

⁵³³ De Vos, *op. cit.*, p. 41.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵³⁵ Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, p. 45.

⁵³⁶ *Ibid.*

más tienen esculpidos los rostros de negro y rayados algunos como negros araraes.⁵³⁷ Y esta fealdad la tienen también muchas mujeres con sus orejeras, de forma que no les puede servir las arracadas o zarcillos pintándose o esculpiendo en sus rostros la forma del animal que tienen por agüero”.⁵³⁸ Tal vez este tatuaje⁵³⁹ fuera el nombre calendárico o su elemento no-numérico que, como arriba se vio, se relaciona directamente con el nagual.

Villagutierre Sotomayor aporta un testimonio mucho más explícito: “algunos Españoles, se encontraron con una Esclava, que dixo, que lo era de el Pontífice Quincanek.[...] esta era gran Maga y hechicera, y el Quincanek la industriava en sus embelecocos y diabólico culto, teniéndola como a Sacerdotisa”.⁵⁴⁰ Le preguntaron que de dónde venía y ella respondió: “que de ver al Xagual, (esto es, a su Galán)⁵⁴¹ que siempre salía a visitarla, a la orilla de la Laguna en figura de Leonzillo o Tigre, y la regalaba con Conejos, Faysanes y otras Aves y Caças”. Ellos le pidieron que los llevara a verlo, a lo que ella objetó: “Que se espantarían los Españoles en viendole, [...] que de ninguna suerte quería llevarlos allá, porque no se le matassen; que si esso sucediese, al punto espiraría ella”.⁵⁴² En el siglo XX se documentó la misma convicción entre los zinacantecos, fundada en que la persona y su *chanul*, “espíritu animal compañero” o “*alter ego* espiritual”, comparten el mismo *chulel*,⁵⁴³ especie de “alma” personal interna, ubicada en el corazón del individuo.⁵⁴⁴

⁵³⁷ *Arará* es la denominación que recibieron los esclavos africanos en muchas partes de América de acuerdo con la costumbre de identificarlos por el nombre de sus territorios de procedencia y embarque. Sandoval, Alonso de, *De instauranda aethiopia salute: el mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.

⁵³⁸ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, p. 43r.

⁵³⁹ Sobre la forma de marcar la piel el autor de la *Historia de Yucatán* describe que *por autoridad y por gala, se fajaban con ciertas lanzetas, que usaban de piedra, los pechos y brazos, y muslos, hasta sacarse sangre, y en las heridas echaban una tierra negra, o carbon molido. Cuando sanaban dellas, quedaban las cicatrices con figuras de aguilas, sierpes, aves y animales; que habían dibujado con las lanzetas, y se horadaban las narices*. López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁴⁰ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. XVIII, p. 528.

⁵⁴¹ En el *Diccionario de Autoridades* de 1734 se encuentra: “GALAN. adj. El hombre de buena estatura, bien proporcionado de miembros y ayroso en el movimiento / El que está vestido de gala, con aseo y compostura /s.m. El que galantea, solicita o logra alguna mujer/la persona que se dedica a cortejar, servir a alguna mujer y así, en esta significación, en algunas partes, al principio del año se echan suertes de damas y galanes”. *Op. cit.*, p. 501. Seguramente la interpretación de que el nagual era galán de la india parte de haberle llevado regalos.

⁵⁴² Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. XVIII, p. 529.

⁵⁴³ De este modo “si algo le sucede a su *chanul*, como recibir un tiro, automáticamente le sucederá lo mismo [a la persona]”. Vogt, Evon Z., *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966, p. 116.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 115.

Al parecer la denominación *xagual*⁵⁴⁵ empleada por Villagutierre Sotomayor es una equivocación, dado que no aparece en diccionario alguno, sin embargo, cabe considerar que la *x* podría haber sido un prefijo empleado como marca de género del *nagual*, siguiendo la lógica en que *uay* se conforma en femenino como *xuay* y *nagual* como *ixnagual*. También podría tratarse de la palabra *uayal*, en femenino *ixuayal*

Invocación de las tormentas

Villagutierre Sotomayor, quien es la autoridad en los sucesos posteriores a la conquista del Petén Itzá narra el siguiente episodio: durante el proceso al que fue sometido, Ah Kin Canek “como hombre espiritado, y entregado totalmente al Demonio, executó precipicios increíbles, arrojándose varias vezes, en la prisión en que estava, como desesperado; y luego silvava”.⁵⁴⁶ Los españoles, sorprendidos ante tan notorias e inusitadas manifestaciones de furia e indocilidad, preguntaron a una de las criadas “¿que qué significaba aquello? [y ella] respondió: que era llamar a los demonios, ídolos de su parcialidad, que en algunas ocasiones le libravan de quanto él quería”.⁵⁴⁷ Después de ser torturado, “dixo este endemoniado sacerdote, hablando con los nuestros, estas palabras: “vosotros lo veréis, antes de la noche”. Y fue assí, que a cosa de la Oración, se levantó una tempestad, tan horrorosa, por la parte de el sur, que con gran tormenta y bramidos del ayre, rayos y piedra, no parecía aquella Isla, sino es verdadero centro del Infierno; pues tronchava los árboles, desencaxava las casas, echando más de dozientas,⁵⁴⁸ de las de paja, y madera, por el suelo, destrozándolo todo [...] y viéndose los nuestros en tan grande aflicción, recurrieron a Dios, por la intercesión de su Santísima Madre de los Remedios; y rezando, delante de su imagen las letanías, y exorcizando los Padres curas la tempestad, se acabó de serenar y desvanecerse el nublado, a las tres de la mañana, dexando destruida la mitad de la Isla; las Casas arruinadas; y todo desbaratado”.⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ El nombre calendárico masculino del gobernante chontal Axaua, que se descompone en Au-ux-aual “hombre-tres-aual”, y en femenino sería “*xuxaua*” o “*ixuxaghual*”, sólo tiene sentido en tzeltal y en chuj, ya que *aual*, *ahual* o *aghual* era el vigésimo día del calendario tzeltal. Véase De Vos, Jan, *op. cit.*, p. 303, nota 39.

⁵⁴⁶ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. XVIII, pp. 528, 529. Varios grupos mesoamericanos tienen lenguajes silbados. Acaso esta mención revela que los itzáes también poseyeron uno.

⁵⁴⁷ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro VIII, cap. XVII, p. 522.

⁵⁴⁸ En 1618, Fuensalida estimó en doscientos el número de casas en la isla. Lopez de Cogolludo, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁴⁹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 523.

El *Calepino de Motul* indica que el “nigromantico que hazia llover por arte del demonio, recibía el nombre de *ah uay chac*”.⁵⁵⁰ Seguramente esta fue una de las especialidades de Ah Kin Canek. Gracias a la obra de Ximénez, podemos constatar que los grupos de los Altos de Chiapas tenían prácticas muy semejantes y las emplearon profusamente durante la llamada *Rebelión de los Zendales*. Reproduzco a continuación los fragmentos del relato concernientes al caso.

En 1712, en el pueblo sublevado de Huixtán, “es donde primeramente se experimentaron las mayores malicias de los indios y la eficacia de los conjuros. Había la indizuela, asegurada de sus brujos, prometido a los suyos que no tenían que temer a los nuestros, pues a puras tempestades y rayos los habían de deshacer. Armábanse a cada paso tempestades, más al mismo paso salían los religiosos con los conjuros y las deshacían, que no duraban más tiempo que el de empezar el conjuro. También estaban los indios esperanzados con sus brujos, que al medio día había de haber un temblor tan grande, que amedrentados los españoles les darían el asalto y también estaban asegurados que nuestras escopetas no habían de arrojar balas, sino agua. Y así en este asalto de Güistlán se atrevieron más y murieron muchos”.⁵⁵¹

Más adelante dice: “aquella noche armaron una tempestad, que según ofrecía el aparato parecía que se resolvía todo el cielo en agua, pero luego se deshizo al conjuro del padre Parga y estuvo relampagueando hasta más de las siete del día en el cerro de Vaquitepeque, tres leguas de nuestro campo. Aquella tarde que llegaron al campamento se armó otra de su tamaño que el mesmo padre conjuró y deshizo. Esto llamaban el milagro de la Virgen y mandaban a las ladinas que no hablasen, porque los señores varones (que eran los bruxos) estaban haciendo aquel milagro para defenderlos”.⁵⁵²

El hecho de que en las guerras recurrían a la ayuda de fuerzas superiores se expone claramente en esta cita: “para hacer resistencia a los españoles criaron muchos capitanes e hicieron lanzas y armaron nuevo escuadrón de brujos y nagualistas y todo con especial estratagema de los principales”.⁵⁵³

Estos testimonios inducen a considerar las formas en que el hombre se relaciona con lo sagrado. Pienso que, en situaciones ineludibles y urgentes como las descritas, los itzáes y sus contemporáneos mayas de otras regiones buscaban la intervención directa

⁵⁵⁰ *Calepino Maya de Motul*.

⁵⁵¹ Ximénez, *op.cit.*, tomo IV, libro VI, capítulo LXIV, p. 244.

⁵⁵² *Ibid.*, tomo IV, libro VI, cap. LXVIII, p. 254.

⁵⁵³ Ximénez, tomo IV, libro VI, cap. LXIX, p. 261.

de los dioses y de las fuerzas sobrenaturales de manera distinta a como lo hacían en tiempos ordenados, valiéndose de fórmulas y de acciones concretas,⁵⁵⁴ para obtener su pronto auxilio. Algo semejante debía de suceder ante otras emergencias, por ejemplo, cuando los ritos propiciatorios de las lluvias no habían tenido el éxito esperado y la sequía amenazaba los cultivos, pues probablemente era entonces cuando los *ah uay chac* entraban en acción.⁵⁵⁵

Autosacrificio

Landa hace constar que en Yucatán los mayas “hacían sacrificios con su propia sangre, cortándose unas veces las orejas a la redonda, por pedazos, y así las dejaban por señal. Otras veces se agujeraban las mejillas, otras el labio de abajo, otras se sajaban partes de sus cuerpos; otras se agujeraban las lenguas, al soslayo, por los lados, y pasaban por los agujeros unas pajas con grandísimo dolor; otras se harpaban lo superfluo del miembro vergonzoso dejándolo como las orejas, con lo cual se engañó el historiador general de las Indias cuando dijo que se circuncidaban”.⁵⁵⁶

Seguramente los itzáes del Petén, realizaban estas mismas ofrendas de sangre, pero en las fuentes sólo hay noticias de las señales irreversibles que dejaba en el pene un autosacrificio de características particulares, ya que su objetivo no era solamente obtener sangre sino, como observa Caso Barrera, la transformación simbólica del miembro.⁵⁵⁷

Francisco Ximénez notifica que al aprisionar a un indio mopán en 1695, “los soldados le descubrieron sus verendas y es admiración de la manera que tenía el viril,

⁵⁵⁴ Un ejemplo de estas acciones es la colocación de determinados imágenes en los caminos para evitar el paso de los enemigos. En 1641, después del levantamiento en Sacalum, en el que probablemente intervinieron itzáes, los indios huyeron “bolviendo a idolatrar en los montes, y cerrando los caminos, poniendo en ellos estatuas, a traza de españoles ridículos, y delante de ellos otras de ídolos formidables, diziendo, eran los Dioses de los Caminos [...] Dijeron los indios que iban con los religiosos que en aquello daban a entender los alzados tenían cerrado el camino para que no pasasen españoles, y que aquellos sus ídolos guardaban el paso, y tendrían como atados y encantados a los españoles que quisiesen pasar por allí; engaño a que los tenía persuadidos el demonio a quien allí ofrecían incienso idolatrando”. La primera cita está en: Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro II cap X, p. 145, y la segunda en: López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 508.

⁵⁵⁵ Debido a su proximidad y a la frecuente imposibilidad de disociar magia y religión, no he querido emplear estos términos, sin embargo, por su conexión con el tema que aquí nos atañe –la relación con lo sagrado- remito al interesado al brevísimos resumen en que López Austin, resalta algunas de las particularidades que, en los estudios antropológicos se han señalado para cada una. López Austin, Alfredo, “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, en: *Religión, mitología y magia II*, (conferencias), México, INAH, 1970, (pp.4-29), pp. 7, 8.

⁵⁵⁶ Landa, *op. cit.*, cap XXVIII.

⁵⁵⁷ Caso Barrera, *Caminos en la selva...*, p 243.

que parecía murciélago con dos alitas, que así se lo ponen y sacrifican al demonio. Digno sacrificio de aquel sucio e inmundo espíritu”.⁵⁵⁸ El mismo tipo de modificación fue observada en un itzá que tenía “el pecho, estomago y muslos todos labrados. El viril era una monstruosidad con orejas o cuernos hechos a mano, muy grandes, cosa cierto asquerosa”.⁵⁵⁹ El dominico dice haber presenciado como se efectuaba este sacrificio: “cogían un cincel y un mazo de palo, ponían al que habían de sacrificar sobre una losa de piedra lisa, sacábanle el viril y se lo partían en tres partes, quedando la mayor en medio, cosa de dos dedos de largo, diciendo ensalmos y palabras que yo no entendía, sin echar gota de sangre y al parecer sin sentimiento del paciente, antes si muy gustoso, pues de varias partes venían muchos al partimiento diabólico e iban muy contentos”.⁵⁶⁰ Aunque por la descripción de Ximénez no se podría calificar esta práctica estrictamente como autosacrificio, ya que no la ejecutaban los oferentes en sus propios cuerpos, sino que otros se encargaban de ello, juzgo que merece ser considerada como tal, por ser un acto al que se sometían de forma voluntaria.

En la segunda mitad del siglo XVI, García de Palacio dejó una descripción que podría referirse a lo mismo entre los chontales asentados entre Chiquimula de la Sierra y Gracias a Dios. Nos habla de “un cacique del lugar de Gotera, el cual desde su gentilidad tenía el miembro hendido y abierto, que era una de las gentilidades que usaban antiguamente los más valientes”.⁵⁶¹ Sin embargo, podría tratarse del autosacrificio común (destinado sobre todo a la obtención de sangre) pues enseguida dice: “en otro lugar cercano que se llama Cezori, ciertos indios idolatraron en un monte en sus términos, y entre ellos, que uno se harpó y hendió su miembro, y que circuncidaron cuatro muchachos de doce años para arriba, al uso judáico y la sangre que salió de ellos la sacrificaron a un ídolo de piedra, redondo, llamado Ycelaca, con dos caras, atrás y adelante, y con muchos ojos. Decían que este era el dios que sabía lo presente y lo pasado y veía todas las cosas”.⁵⁶²

De acuerdo con Joralemon “esta mutilación parece haber tenido gran importancia durante el Posclásico, pues existen diversas figuras que representan este ritual; incluso

⁵⁵⁸ Ximénez, Francisco, *loc. cit.*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁶¹ García de Palacio, Diego, *Carta-Relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la Provincia de Guatemala, 8 de marzo de 1576*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1983, p. 88

⁵⁶² *Ibid.*

se encontró un falo de cerámica en Santa Rita, Belice, que muestra las tres incisiones anteriormente descritas”.⁵⁶³

Sacrificio humano

Es preciso comenzar este apartado con la indispensable advertencia de que, además del ofrendado a Hobo, del que ya se habló anteriormente,⁵⁶⁴ sólo conocemos la descripción de sacrificios realizados contra españoles y sus partidarios indígenas en circunstancias muy particulares, vinculadas a las actividades de guerra, lo que sin duda limita la variedad de las prácticas documentadas.

Algunos sacrificios por extracción del corazón de los que tenemos noticia se efectuaron inmediatamente después de haber sometido a las personas en quienes habían de ejecutarlos, mientras que otros fueron preparados con más tiempo. Sobre el destino de los prisioneros, Landa apunta que “para su guerra, hacían grandes ofrendas de los despojos, y si cautivaban algún hombre señalado, le sacrificaban luego porque no querían dejar quien les dañase después. La demás gente era cautiva en poder del que la prendía”.⁵⁶⁵

El cautiverio

En la narración del cautiverio y huida de Bernardino Ek se dan a conocer algunos detalles de los preparativos del sacrificio: a él y a sus dos compañeros españoles, los itzáes “los maniataron y metieron en un corral hecho de fuerte palizada, donde los tuvieron dos días. Al tercero vinieron muchos indios con arcos y flechas, y con gran vocería los llevaron por el pueblo, y luego al cerrillo donde tenían estacadas las cabezas del padre Fray Diego y los demás, volviéndolos a la palizada para sacrificarlos al otro día. Quedaron cercados aquella noche de indios, que con gran regocijo estuvieron bailando e idolatrando, bebiendo sus brebajes, con que embriagados unos y cansados otros, se quedaron dormidos. Oyendo esta quietud los presos, les dijo el indio Bernardino Ek que sería bueno huirse, pues podían, y forcejó tanto con sus ligaduras, que se desató a sí y a los dos españoles. Salió primero el indio y quedose cerca a aguardarlos, pero aunque forcejaron no pudieron subir la palizada, por tener las manos

⁵⁶³ Joralemon, David, “Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya”, en: Merle Greene Robertson (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque*, California, The Robert Louis Stevenson School, 1973, pp. 64-65. Véase la imagen en la sección de ilustraciones.

⁵⁶⁴ Remito al primer apartado de este capítulo.

⁵⁶⁵ Landa, *op. cit.*, cap. XXIX, p. 52.

casi desgobernadas de las ligaduras, y el uno llegando ya al remate resbaló cayendo dentro del corral. Bernardino logró escapar, mientras que los otros se quedaron allá, que los debieron de sacrificar, como á los antecedentes, por que nunca parecieron”.⁵⁶⁶

Meter en jaulas a los cautivos destinados al sacrificio era también usual en Yucatán; así se hizo con Gonzalo Guerrero, Jerónimo de Aguilar y sus demás compañeros, de los cuales algunos fueron sacrificados. López Cogolludo aporta más detalles al respecto: “la prisión era atar atrás las manos al delincuente, y ponerle á la garganta una collera hecha de palos, y cordeles [...] de aquesta forma eran llevados a unas jaulas de madera, que servían de cárcel, y en ellas eran puestos los condenados a muerte, esclavos fugitivos, y los presos en la guerra. Estos si eran pobres quedaban hechos esclavos: y si eran principales, eran sacrificados a los ídolos, aunque algunos de ellos se rescataban. Una de estas jaulas era pintada de diversidad de colores, y en ella guardaban los niños, que habían de ser sacrificados, y los de más edad, quedando condenados a muerte de sacrificio”.⁵⁶⁷ De aquí tenemos que los cautivos de guerra de más alto rango eran los que se reservaban para ser sacrificados a los dioses. y que la edad constituía un criterio decisivo para la ofrenda de vidas humanas, aunque el sacrificio de viejos, a diferencia del de infantes, no parece haber sido muy difundido en Mesoamérica, Aparentemente los delincuentes no eran candidatos al sacrificio y su muerte era un asunto del ámbito civil.

“Bailes y embriagueces”

La música, las danzas y la ingestión de bebidas embriagantes⁵⁶⁸ eran parte importante de las ceremonias religiosas. Así lo atestiguan las recurrentes referencias donde se dice, por ejemplo, que en “los cues o adoratorios donde tienen los ídolos [...] se juntan a sus bailes y embriagueces que hay siempre que han de idolatrar o hacer algún sacrificio”.⁵⁶⁹ Lo mismo se refiere cuando los itzáes discutieron la expulsión de los franciscanos reunidos en la huerta de Canek, y en la rebelión de Dzul Uinicoob, antes de ir a encararse con los Padres, cuando los indios de Hubelná “quedáronse retirados en lo más apartado del pueblo todo aquel día, haciendo un baile y borrachera

⁵⁶⁶ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 327.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, tomo I, p. 237, 238. Nótese que de nuevo entra en juego la edad avanzada como un criterio para el sacrificio, pero aquí podría obedecer primordialmente a razones económicas, ya que los viejos no podrían servir a sus captores de la misma forma que las personas más jóvenes.

⁵⁶⁸ Sobre el pulque y la existencia de magueyes en zonas cercanas al lago: Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 491, 492.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, tomo II, p. 230. Véase una aseveración semejante sobre las prácticas en la milpa de Canek en López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 254.

en que idolatraban, y asimismo la había en otra casa junto a donde estaban los religiosos aposentados, lo uno y otra con gran ruido y algazara”.⁵⁷⁰

La fórmula de “bailes y embriagueces” que los frailes asociaban con las actividades rituales indígenas parece estar bien fundamentada. López Austin dice al respecto, que la danza ha sido “una de las más importantes expresiones rituales de la tradición religiosa mesoamericana, (y que) los hombres cumplen una función básica de culto cuando entregan transitoriamente su cuerpo a la danza religiosa. No sólo esto, sino que algunos pueblos, entre ellos los huaves, acostumbran bailar con la conciencia alterada por el alcohol. La ebriedad y los movimientos corporales producen un estado de intermediación”,⁵⁷¹ que propicia el contacto y la comunicación con lo sobrenatural.

La música que acompañaba las danzas y ceremonias era producida con “tuncules, tortugones, flautas y voces de cantores”.⁵⁷² Es casi seguro que estos últimos fueran gente dedicada a aquel menester, como sucedía entre los indios del Próspero, donde el título de *Ah Kayom*, “el cantor”,⁵⁷³ que llevaba un ayudante sacerdotal, sugiere una preparación específica para desempeñar aquel oficio en las ceremonias. Sobre esto sabemos que, a principios del siglo XVII, se dice que los indios de Yucatán “en su gentilidad, y ahora bailan, y cantan al uso de los mejicanos, y tenían, y tienen su cantor principal, que entona, y enseña lo que se ha de cantar, y le veneran y reverencian, dando asiento en la iglesia, en sus juntas y bodas. Llámánle *hol pop*, a cuyo cargo están los atabales, o tunkúles, y instrumentos de música como son flautas, trompetillas, conchas de tortuga, y otros de que usan. El tunkúl es de madera hueco, hay algunos tan grandes, que se oyen a distancia de dos leguas en la parte a que corre el viento. Cantan en ellos fábulas, y antiguallas suyas, que se podrían reformar, si bien los religiosos lo han hecho en muchas partes, dándoles historias de santos, y de algunos misterios de la fe, para que canten por lo menos en los bailes públicos de pascuas, y festividades, con que olviden lo antiguo”.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 512.

⁵⁷¹ López Austin, Alfredo, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en: Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 1997, (pp. 209-254), p. 186.

⁵⁷² López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 259.

⁵⁷³ Villa Rojas, Alfonso, “Los Quejaches...” p. 461.

⁵⁷⁴ López de Cogolludo *op. cit.*, p. 244.

Otro aspecto importante era la pintura corporal, cuyo empleo en las guerras y en las actividades ceremoniales, incluyendo las relacionadas al sacrificio de personas, siempre se menciona.

La extracción del corazón

Sobre la manera de efectuar el sacrificio Landa nos dice: “tomaban los chaces al pobre que sacrificaban y con gran presteza le ponían de espaldas en aquella piedra y asíanle de las piernas y brazos que le partían por enmedio. En eso llegaba el sayón nacon con un navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad una cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato, lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca”.⁵⁷⁵

Se infiere que nacon era el ayudante del sacerdote y no el sacerdote mismo, sin embargo, si la identificación de Ak Kin Ppol con Nacon Ppol es correcta, este último título podría ser un oficio sacerdotal y no el de capitán.

Cuando en 1623 los itzáes sorprendieron a los españoles que iban rumbo a Tah Itzá durante la misa oficiada en Sacalum por fray Juan Enriquez, se dice que “fueron todos, pintados los rostros (que así no es posible conocerlos)⁵⁷⁶ a la iglesia con gran grita y algazara, y como los españoles estaban sin armas defensivas ni ofensivas, los prendieron los indios como a unos tristes desdichados. Aún no había acabado la misa el padre Fr. Juan Henriquez, y sospechando del rumor lo que era, consumió las especies sacramentales, y arrimado al altar volvió el rostro al pueblo a tiempo que iban amarrando a los españoles para matarlos. Entonces dijo el padre Fr. Juan al que capitaneaba a los indios, que era un sacerdote de sus ídolos llamado Ah Kin Ppol, que les diese lugar a morir como cristianos y los dejase confesar. Hiciéronlo todos, diciendo a voces sus pecados, y luego el Ah Kin Ppol se fue para el capitán Francisco de Mirones (que estaba atado a uno de los horcones de la iglesia, que son los pilares de las cubiertas de paja, al lado de la epístola) y quitándole la daga⁵⁷⁷ que tenía en la cinta, le dio con ella tan gran puñalada sobre el pecho, que abrió boca por donde metiendo la mano le arrancó el corazón, y de la misma forma fue haciendo con los demás. En el interin otros indios habían amarrado al padre Fr. Juan revestido como estaba a otro horcón enfrente

⁵⁷⁵ Landa, *op. cit.*, cap. XXVIII, p. 51.

⁵⁷⁶ Seguramente se trataba de la pintura negra que empleaban en las guerras.

⁵⁷⁷ El cronista desmiente con esta mención que los españoles no llevaban encima arma alguna.

del capitán, al lado del evangelio, y los indios querían soltarle, dejándole vivo; pero el sacrílego ya Ah Kin Ppol, sin decir cosa alguna, se acercó a él y le dio otra puñalada como al capitán, arrancándole el corazón del cuerpo”.

El tratamiento diferenciado de los cadáveres seguramente tenía alguna implicación especial, pues “los cuerpos del padre Fr. Juan y capitán echaron en una hoya de tierra blanca, dejándolos allí [en tanto que] a los demás llevaron á la cruz del camino por donde habían de venir los otros españoles, y los dejaron clavados cada uno en una estaca”.⁵⁷⁸ Es interesante el hecho de que sólo los cuerpos de los dos dirigentes, militar y religioso, recibieran un destino distinto, como sucedía con los cautivos de alto rango, especialmente los gobernantes, que eran quienes sufrían las mayores afrentas.

El mismo año fueron sacrificados en Tayasal fray Diego Delgado y sus compañeros soldados e indios de Tipú, incluyendo al cacique tipuano Cristobal Ná. El procedimiento fue el siguiente: “los itzáes después que los tuvieron maniatados, sin dilación alguna los fueron matando a todos [...] arrancándoles los coraçones, y ofreciéndolos a los ídolos, acabados de arrancar. Cortáronles las cabeças a todos, y las clavaron en unas estacas, poniéndolas en un cerrillo, a vista, y cercano de toda la ciudad y su gentío”.⁵⁷⁹ Del religioso, que fue el último en ser sacrificado,⁵⁸⁰ se dice además que “después de sacarle el corazón y antes de poner su cabeza en una estaca, junto a las otras, hicieron piezas todo su cuerpo”.⁵⁸¹ El desmembramiento y la decapitación de las víctimas eran prácticas de mucha antigüedad. Bajo una plataforma de Chalcuapa, en la región maya del sur se encontró un entierro masivo de 33 personas con signos de decapitación y separación de miembros que data del Preclásico tardío.⁵⁸²

Destino de los cadáveres

Después de su sacrificio, los huesos de fray Juan de San Buenaventura y del religioso que lo acompañaba fueron depositados en una isla pequeña y despoblada, cercana a Noh Peten: Villagutierre Sotomayor refiere que “en un petenzillo pequeño, dentro de la laguna, avían hallado los huessos del Padre Fray Juan de San Buenaventura y del

⁵⁷⁸ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 331.

⁵⁷⁹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, libro II, cap IX, p. 136. Corresponde a lo referido en López de Cogolludo, *op. cit.*, 325, 326.

⁵⁸⁰ El resentimiento y enojo de los itzáes por la destrucción de *Tzimin Chac*, es ostensible en que al Padre Delgado “le dijeron que le mataban por que había ido con aquella gente [los militares] y porque los religiosos que habían ido antes que el, les quebraron su ídolo y les quitaron sus dioses”. López de Cogolludo, p. 325.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² Sharer, *op.cit.*, p. 494.

hermano lego, su compañero, que aprisionaron los infieles quando este Capitán fue a querer tomar possession de la isla y tierras de la laguna⁵⁸³ Y que reconocía ser los huessos de los dos Padres, porque inmediato a ellos, a muy corta distancia, avía hallado el bordón que llevaba el Padre Fray Juan de San Buenaventura, el qual entregó este Capitán a su General, en muestra de esta verdad.⁵⁸⁴ Por aver dicho el Bárbaro Sacerdote Quincanek, en aquella isla, que él sólo los avía atado en forma de cruz, y sacádoles vivos los corazones”.⁵⁸⁵ Esta podría ser una innovación inspirada en el símbolo cristiano de la cruz.⁵⁸⁶ De forma semejante, aunque la exposición pública de los cráneos de cautivos de guerra estaba difundida en el área maya antes del contacto con el mundo europeo, como lo atestiguan depósitos de cráneos perforados y las representaciones de *tzompantlis* en algunas ciudades, también cabe considerar que haya habido influencia de las prácticas punitivas de los españoles en la manera de exhibir las cabezas en el Petén Itzá, clavándolas en estacas. Sabemos, por ejemplo, que a fines del siglo XVI, cuando el gobernador de Yucatán Francisco de Solís prendió a un cacique de Campeche llamado Don Francisco, “sentencióle a muerte, y también a otros dos indios que tenia nombrados capitanes para cuando hubieran de ejecutar el levantamiento, y eran las cabezas de la conjuración. Cortáronles las suyas después de ahorcados, y las clavaron en tres palos, poniéndolas en la parte más pública, para que estuviesen patentes a todos”.⁵⁸⁷ Exponer en astas las cabezas de los españoles, podría haber sido una forma de invertir tal acto en contra de quienes lo ejecutaban con los indios. aunque continuando con el antecedente prehispánico del *tzompantli*. El hecho de que los itzáes hayan llevado a Bernardino Ek y sus aliados a ver las cabezas de los anteriormente sacrificados, parece confirmar el carácter de advertencia de aquel acto. Recordemos también que en Sacalum, los cuerpos de los soldados fueron dejados en los caminos, en estacas donde pudieran verlos los demás españoles al llegar al pueblo, con el doble propósito de alejarlos por medios sobrenaturales y de darles aviso de lo que podía acaecerles si seguían adelante.

Otros sacrificios

En la sublevación de Dzul Uinicoob, Tipú, se mencionan dos formas de dar la muerte que tal vez se refieran a sacrificios. Como los itzáes participaron activamente en aquel levantamiento no creo errar al sostener que los llevaban a cabo en el Petén Itzá:

⁵⁸³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 486:1 véase también 494:2.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 486:1.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, 486:2.

⁵⁸⁶ Bricker y Nájera Coronado lo han señalado.

⁵⁸⁷ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 62.

una de ellas es el *pechní* “que es abollarlos las narices y después matarlos”.⁵⁸⁸ La otra es el sacrificio por flechamiento al que Fuensalida parece aludir, cuando tras un violento encuentro dice que “nunca [...] presumió que así los dejaran, sino que atados a un árbol los flecharían o que los llevarían a Tepú para quitarles allá las vidas como más fuese su gusto, según era la ferocidad con que estaban”.⁵⁸⁹ Esta manera de sacrificar es descrita por Landa⁵⁹⁰ y existe un *grafitto* de Tikal que la reproduce.⁵⁹¹

No hay registro de que los itzáes de Tayasal ejecutaran sacrificios en los cuerpos de agua, pero atendiendo a los antecedentes directos del cenote de Chichén Itzá y a la difusión de esta práctica en muchos rincones del área maya y en toda Mesoamérica, lo más probable es que sí los hayan llevado a cabo. En este sentido me parece importante transcribir la explicación y descripción que Fuentes y Guzmán hace de un ritual donde las víctimas sacrificiales eran niños: dentro de la cueva de Mixco “afirman muchos destes ancianos que esta segunda sala era lugar de adoratorio y sacrificadero, donde imploraban por el agua al dios de aquella cueva, que, según dicen, era una fuentecilla a quien llamaban Cateyá, que quiere significar madre del agua, y que a esta sacrificaban y ofrecían niños, vertiendo sobre la misma fuente toda la sangre de sus miserables y tiernos cuerpecillos; llevando la desdichada víctima al sacrificio sus propios padres con festiva y regocijada danza, acompañada de música de varios instrumentos de flautas y caracoles, cantos y versos compuestos a semejante plegaria y sacrificio, y el niño que había de morir muy ataviado y engalanado con ropas ricas y finas, labradas y tejidas de variedad y matices de colores: fundando esta detestable y aborrecible crueldad con la locura y vanidad que todas sus supersticiones, en que el agua es un Dios que sabe muchos caminos y tiene mucha fuerza, pues se sube a el cielo para llover, y que así el agua de Cateyá, mejor y más fácil podría andar por la tierra”.⁵⁹²

Antropofagia ritual y huesos-trofeo

Los hispanos sostenían que los itzáes habían adquirido en el Petén la práctica de determinados actos rituales que no conocían entre los mayas de Yucatán, especialmente la antropofagia. Villagutierre Sotomayor manifiesta que “los indios naturales de aquellas islas y contornos de la laguna [...] después que se retiraron de Yucatán, se

⁵⁸⁸ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 520.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 518.

⁵⁹⁰ Landa, *op. cit.*, cap. XXVIII.

⁵⁹¹ Nájera Coronado, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, figura 38, p. 263.

⁵⁹² Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, p. 107. Véase también la p. 110,

hizieron más feroces, inhumanos y crueles; porque los de Yucatán no comían carne humana; antes sí, siempre en lo antiguo, sumamente aborrezían a los indios mexicanos, porque la comían: pero estos itzáex, después de su retirada, eran, aún con más exceso que los mexicanos, dados a esta brutalidad, no dexando indio en aquellas montañas, que cogiesen en guerra, ni españoles, que no los sacrificasen y comiesen”.⁵⁹³ En las crónicas se encuentran reiterados comentarios que dejan ver que los itzáes tenían gran fama de ser “indios guerreros y carnizeros que comían carne humana”.⁵⁹⁴ A continuación se verá lo que de ello puede elucidarse en las crónicas.

El primer caso en que se menciona la antropofagia en la parte norte de la península es casi tan temprano como los tratos entre españoles y mayas: Landa refiere que en 1511, tras el naufragio de su carabela, gente española “vino a manos de un mal cacique, el cual sacrificó a Valdivia y a otros cuatro a sus ídolos y después hizo banquetes (con la carne) de ellos a la gente, y que dejó para engordar a Aguilar y a Guerrero y a otros cinco o seis, los cuales quebrantaron la prisión y huyeron por unos montes”.⁵⁹⁵ López Cogolludo ofrece, en un pasaje de inusitado interés, otro testimonio que contiene una clara referencia a la antropofagia como una costumbre bien conocida entre los indios: en Champotón, durante la pacificación de Tabasco, en 1537, “dos españoles se alejaron del real, y los indios, que no descuidaban punto de hacerles el daño posible, los hubieron a las manos. Lleváronlos a toda prisa, sin que lo viese español alguno, con que no pudieron librarlos, y los sacrificaron a sus ídolos, comiéndoselos después, como tenían de costumbre, y teniendo (como dice una relación antigua) como por reliquia la pequeña parte, que a cada uno alcanzaba, y el demonio que no se descuida, debió con esta ocasión (según allí se dice) de incitarles el apetito, que saboreado con las carnes de los españoles; no se sació, y mataron muchos de sus muchachos, sacrificándolos a sus ídolos que debió de ser, pidiéndoles victoria contra los españoles, y después se los comieron”.⁵⁹⁶ También entre los mexicas hay constancia de que la carne de un guerrero cautivado por varios militares era repartida entre todos ellos, tocando a cada quien una porción proporcional a su valentía y participación en la hazaña.⁵⁹⁷ En ambas referencias queda la duda de si la carne sería ingerida o conservada. En el caso maya podría entenderse que los captores guardarían la parte que les había tocado, pero también que

⁵⁹³ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 497, 498.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 314.

⁵⁹⁵ Landa, *op. cit.*, cap. III, p. 6.

⁵⁹⁶ López de Cogolludo. *op. cit.*, tomo I, p. 160.

⁵⁹⁷ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 440, 441.

la comerían “teniéndola como por reliquia”, es decir, con sumo respeto y devoción y tal vez con la intención de preservarla en sus propios cuerpos, mediante el aprovechamiento de su valor vital. Cabe preguntarse qué partes del cuerpo eran propicias para ser conservadas, cuáles para ser comidas y cómo se efectuaba aquella distribución; sólo puedo sugerir que los más señalados en la captura seguramente recibían los fragmentos más apreciados. Landa da una valiosa clave al respecto cuando dice que “algunas veces hacían este sacrificio [de sacar el corazón] en la piedra y grada alta del templo y entonces echaban el cuerpo ya muerto a rodar gradas abajo y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle el cuerpo entero, salvo los pies y las manos, y desnudo el sacerdote, en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás, y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos. A estos sacrificados comúnmente solían enterrar en el patio del templo, o si no, comíanselos repartiendo entre los señores y los que alcanzaban; y las manos y los pies y cabeza eran del sacerdote y oficiales; y a estos sacrificados tenían por santos. Si eran esclavos cautivos en guerra, el señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria”.⁵⁹⁸

En el Petén, los testimonios más claros sobre la antropofagia entre los itzaes proceden de los informes sobre las dos batallas que sostuvieron en 1695 con españoles y en las cuales capturaron y mataron a muchos. En los interrogatorios efectuados posteriormente las respuestas indican “que así a los de Yucatán como a los de Guatemala, a todos los comieron”.⁵⁹⁹ Otro testigo detalla “que después de muertos, los llevaron a aquel Petén, y en uno de los Adoratorios abrieron, el rey Canek y el sacerdote Quincanek, los pechos al Capitán de los de Guatemala y a otro, que los llevaron amarrados al Petén y vivos los sacrificaron a sus dioses. Y que los debieron de matar a todos por comerlos; pues los comieron entre los indios de aquel petén, a unos assados, y cozidos a otros: y que a los Indios enemigos, con quienes tenían guerra, en cogiéndolos, también los matavan, y los comían, y se los sacrificavan vivos a sus dioses, abréndoles los pechos y sacándoles los corazones. Y que cuando les faltavan indios enemigos, sacrificavan de los muchachos más gordos que avía en la isla”.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Landa, *op. cit.*, cap. XXVIII, p. 51.

⁵⁹⁹ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 516, 517.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 524.

Matar enemigos en batalla era un motivo de orgullo y honra, “y si alguno había matado algún capitán o señor era muy honrado y festejado”.⁶⁰¹ Los itzáes indicaban estas hazañas por medio de alguna marca corporal, así “el cacerdote Quincanek, y otros que tenían una cortadura en la barba que pasava de vanda a vanda, era la señal por donde se conocía entre ellos, los que más se avían señalado en la muerte de los de Guatemala”.⁶⁰²

De acuerdo con Landa, otra señal de triunfo era, que “después de la victoria, quitaban a los muertos la quijada y limpia de carne, poníansela en el brazo”.⁶⁰³ El uso ritual y la conservación de reliquias han sido comprobados arqueológicamente en el mundo maya. Tiesler y Cucina exponen que “segmentos óseos y también partes el cuerpo humano, previa amputación, se incluían en escondites, en construcciones residenciales y ceremoniales. Los cráneos cortados y perforados de adversarios encontraban su destino final junto a los potentados victoriosos”.⁶⁰⁴ En un entierro múltiple en Xuenkal, Yucatán, uno de los individuos portaba sobre el tórax un cráneo-máscara con perforaciones pareadas, seguramente realizadas para que colgara del cinturón de su poseedor, como se muestra en muchas representaciones del Clásico, horizonte al que pertenecen los restos.

La decapitación asociada con el sacrificio, la guerra y la conservación de las cabezas de víctimas vencidas en batalla fue común entre los mayas desde el Preclásico, periodo del que se han encontrado tumbas de gobernantes enterrados con cabezas-trofeo y con otras de personas sacrificadas para la ocasión. Existen cuantiosas representaciones del Clásico que muestran guerreros portando las cabezas de sus cautivos, sin embargo, establecer desde cuándo se exhibían públicamente los cráneos de los vencidos, como lo hacían los itzáes de Tayasal, entraña serias dificultades. Los *tzompantlis*, como el que se representa en Chichén Itzá⁶⁰⁵ a inicios del Posclásico, y el que había en Iximché, en tiempos de la conquista, son de influencia tardía en la zona maya.

⁶⁰¹ Landa, *op. cit.*, cap. XXIX., p. 53,

⁶⁰² Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, pp. 324, 325.

⁶⁰³ Landa, *op. cit.*, cap. XXIX, p. 52.

⁶⁰⁴ Tiesler, Vera y Andrea Cucina, “Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares”, en: López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), “Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares”, en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, UNAM, 2010, p. 207.

⁶⁰⁵ Esta costumbre parece haber caído en desuso en Yucatán en tiempos anteriores a la conquista, pues no hay registro de ella en las crónicas (en el área maya se han hallado además *tzompantlis* en Iximché (capital cakchiquel del Posclásico tardío en el altiplano guatemalteco. parece haber vestigios de un *tzompantli* en Chalchitán, en el altiplano meridional cerca de las fuentes del río Chixoy.

En el Clásico tardío y en el Posclásico se hicieron importantes ofrendas⁶⁰⁶ con cráneos en la región lacustre del Petén. Entre ellas se cuentan las siguientes: en una terraza arquitectónica al sur del grupo B de Zacpetén se encontró un plato trípode *Jato negro sobre gris* volteado hacia abajo sobre una calavera invertida yacente en el lecho de la roca. Debajo de él había cuentas de jadeita y un pendiente pequeño del mismo material grabado con un rostro, objetos que datan del Clásico terminal.⁶⁰⁷ En Macanché, se halló una ofrenda o depósito posclásico de cráneos dispuestos en dos hileras; la primera con cinco y la segunda con siete, orientados hacia el oeste. Los cráneos revelan que las víctimas eran hombres jóvenes, salvo uno de ellos, que era de edad madura. En Flores también fueron descubiertos dos cráneos; uno frente al otro, a cerca de un metro de distancia y que tal vez formaron parte de un claustro mayor.⁶⁰⁸

Es difícil conocer con exactitud las funciones que se asignaban a estos cráneos, ya que podrían involucrar prácticas de guerra, dedicación de edificios y otros usos. Con frecuencia, en los restos de este tipo “se establece la asociación con el sacrificio por la imagen que suele representar los “cráneos trofeos” en escenas de guerreros y sacrificios por decapitación”,⁶⁰⁹ patente sobre todo en el arte del Clásico. No obstante, cabe considerar que en algunos casos se trate de reliquias para la veneración a los ancestros, que parece haber estado muy arraigada entre los mayas posclásicos. Dada la existencia entre los itzáes contemporáneos de un culto en que los cráneos humanos tienen manifiesta importancia, el siguiente apartado estará dedicado a este tema.

Reliquias y culto a los antepasados

-¿Es esa la mesa de tus manjares, es esa la copa en que bebes? [...] ¡Pero si ese es el cráneo de mi abuelo; esa es la cabeza de mi padre, la que veo, la que contemplo! ¿No se podría hacer lo mismo con los huesos de mi cabeza, con los huesos de mi cráneo, cincelar mi boca, cincelar mi cara?

Rabinal Achi

Hay dos prácticas en que los huesos, y sobre todo, el cráneo de los muertos tenían gran importancia para los antiguos mayas, a saber, la obtención en la guerra de cabezas-trofeo, uso del que ya se ha discurrido brevemente, y el culto a los antepasados. Pienso

⁶⁰⁶ Houston

⁶⁰⁷ Rice, Don S. P Rice y Timothy Pugh, “*Settlement Continuity and Change...*”, p. 241.

⁶⁰⁸ Rice, “The location...”

⁶⁰⁹ Tiesler, Vera y Andrea Cucina, *op. cit.*, p. 207.

que ambas tienen, como punto común, la concepción de la cabeza como un área en que se concentraban la personalidad del difunto y el componente anímico conocido de forma general como *kinam*, por los yucatecos y como *tonalli* por los grupos nahuas, aunque con algunas variaciones en sus características. Como el *tonalli* ha sido más estudiado que el *kinam* y se trata fundamentalmente de la misma noción,⁶¹⁰ se aludirá con frecuencia a algunas de las características señaladas para este elemento entre los nahuas.

Según Villa Rojas, “entre los mayas del antiguo Yucatán el concepto de *kinam* (de *kinal*, calor),⁶¹¹ se refería claramente al temperamento de la persona, en especial de los jefes o señores que imponían temor o respeto. Así, en el *Calepino de Motul* (último cuarto del siglo XVI) se da al término *kinam* los significados de: ‘fuerza, reziura, vigor y fortaleza’, ‘el temor y respeto que uno causa’, ‘cosa que manda, reina y prevalece’.⁶¹² Barrera Vásquez, además de las acepciones del diccionario antedicho, consigna su uso como adjetivo con el significado de “fuerte, vigoroso, enérgico”⁶¹³ y agrega las entradas: “(ah) *k'inam*- cosa ponzoñosa, que tiene ponzoña; brava, que causa de suyo espanto y temor o aquel a quien los otros le tienen respeto/ *k'inam u pakat, k'inam u wich*- tiene vista y rostro venerable, que le respetan y el verbo *k'inamhunahba*- hacerse respetar uno, y hacer que teman”.⁶¹⁴

Así pues, una de las características fundamentales del cuerpo humano es “el concepto de ‘calor’ (de posible origen prehispánico) [...] se trae al nacer, aunque no en el mismo grado; así los hombres poseen más que las mujeres y los ancianos más que los jóvenes. No tiene conexión con la temperatura física, ni con estados de ánimo que alteren el control del individuo. Quizás podría equipararse a lo que llamamos temperamento. Los ‘principales’ o personas que han ejercido cargos públicos por mucho tiempo ‘han calentado su alma’ y, por lo tanto, tienen panvil,⁶¹⁵ que es ese tipo de temperamento propio de los jefes. En los tiempos prehispánicos esa idea de ‘calor’

⁶¹⁰ Chávez Guzmán, Mónica, “El sol como fundamento curativo de las terapias mayas yucatecas en el período colonial”, en: *Estudios de Cultura Maya XXVIII*, México IIF-UNAM, 2005, (pp. 121-139), p. 122.

⁶¹¹ *K'in* es “cosa caliente, que da calor o calienta; cosa tibia, medianamente caliente; calor de alguna cosa”. *Diccionario Cordemex*, p. 401, 2.

⁶¹² Villa Rojas, “La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en: Villa Rojas, *op. cit.*, p. 189, 190.

⁶¹³ Barrera Vasquez, *Diccionario Cordemex...*, p. 402,1. En itzá contemporáneo *k'inam* significa muerto, cadáver, Hofling, *op. cit.*, p. 392.

⁶¹⁴ Barrera Vasquez, *op. cit.*, p. 402.

⁶¹⁵ Sobre el “calor” y *panwil* entre los tzotziles véase Guiteras Holmes, *op. cit.*, p.68-71, 248-249

estaba siempre asociada a los grandes jefes”.⁶¹⁶ Villa Rojas citando a Susan Miles, menciona que Kak Tepeu podría traducirse como “cálida majestad”; término que además de designar a Dios, tenía el significado de inaccesibilidad”.⁶¹⁷

Recientemente, la epigrafía ha documentado numerosos casos en los que topónimos y nombres o títulos de señores llevan el apelativo *K'inich*⁶¹⁸ que suele traducirse como “gran sol” “ojo del sol” o “el que tiene sol”. Wichmann y Lacadena proponen que “el logograma *K'IN* puede no sólo transcribir la palabra *k'in* “Sol”, sino también *k'i[h]n* con las acepciones relacionadas de “calor, caliente” y “enojo, cólera, enfado”, bien documentadas en ch'orti'. Considerando para el sufijo *-ich* el mismo valor de “tener la cualidad de”, tendríamos entonces que *k'ihnich*, *k'ihn-ich* podría significar también “caliente” y “enojado, colérico, furioso”.⁶¹⁹

El *tonalli* es, como el *kinam*, “una fuerza que da al individuo calor y vigor y que permite su crecimiento”.⁶²⁰ Esta fuerza anímica “tiene su asiento principal en la cabeza”⁶²¹ y, en particular, en determinadas áreas de ella como la coronilla⁶²² y el cabello.⁶²³ Roberto Martínez González ha señalado que el hecho de que el sacrificante tomara de su cautivo los cabellos de la parte superior de la cabeza para guardarlos como reliquia “parece mostrar que aquello que residía en el pelo de la coronilla podía permanecer en él aun después de la muerte del sujeto, transfiriendo sus cualidades al

⁶¹⁶ Villa Rojas, “La imagen del cuerpo humano...”, en: Villa Rojas, *op. cit.*, p. 188, 189.

⁶¹⁷ Miles, Susan, W., “The sixteenth century Pokom-Maya: a documentary analysis of social structure and archaeological setting”, en: *Transactions of the American Philosophical Society*, 47, 1957, (pp. 731-781), p. 767, Villa Rojas, *op. cit.*, p. 189.

⁶¹⁸ Es notable que en los textos del Clásico la forma *Kinich* no designa dioses, sólo lugares y personas, mientras que en el Posclásico parece haberse empleado para dioses (como en *Kinich Kakmó*, *Kinich Ahau*) y lugares, mas no para personas, Esto seguramente revela un cambio en la concepción del papel de los gobernantes. *Kinich* está presente en frases nominales de gobernantes como *K'inich Tahal Chak*, del Clásico temprano en Naranjo, *K'inich Yax K'uk' Mo'*, nombre del fundador de una dinastía de Copán, después de su ascenso, y, *Nun Uhol K'inich*, de un gobernante de Tikal, p.62 tal vez el caso más conocido: *K'inich Hanab' Pakal*, de los gobernantes de Palenque. Derivados de “sol” “calor” para dioses en los textos clásicos son *K'in Ahaw*, frase titular para un dios, y *K'inil Kayom*.⁶¹⁸ Boot, Eric, *A Preliminary Classic Maya - English / English - Classic Maya Vocabulary Of Hieroglyphic Readings*, 2002, p. 51-53.

⁶¹⁹ Lacadena García-Gallo, Alfonso, *El corpus Glífico de Ek' Balam, Yucatán, México*, FAMSI Reports [documento electrónico], 2003 [consultado el 14 de noviembre de 2011]. Disponible en: <<http://www.famsi.org/reports/0157es/index.html>>.

⁶²⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, p.225.

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² Martínez González, Roberto, “El tonalli y el calor vital: algunas precisiones”, en: *Anales de Antropología* vol 40, II, IIA-UNAM, 2006, (pp.117-151), pp. 128-130; López Austin, *op. cit.*, p. 241; Chávez, *op. cit.*, p. 124.

⁶²³ López Austin, *op. cit.*, pp. 241-243. Recuérdese que en las cabelleras nunca cortadas de los sacerdotes, de que antes se habló, entraba en juego el *kinam*.

nuevo poseedor”.⁶²⁴ De manera parecida, las quijadas, huesos y cabezas-trofeo deben de haberse conservado por su capacidad para transmitir a los guerreros que los obtenían la fuerza y el valor de los hombres sacrificados por ellos, como se dijo al hablar de los españoles cuyos restos se repartieron los indios de Champotón. La antropofagia y la conservación de reliquias obtenidas en sacrificios de guerra parecen tener, en última instancia, la misma función de recuperar y aprovechar la energía vital de los muertos: su *kinam* o *tonalli*.

En el culto a los antepasados, las reliquias que incluían partes del cuerpo de los fallecidos señaladamente dotadas de aquel componente anímico, también tenían un papel central. Martínez González precisa que “aunque la suerte del *tonalli* después de la muerte no es descrita de manera explícita por los documentos de la Colonia temprana, contamos con datos que parecen indicar que dicho elemento se quedaba en el cuerpo; integrándose a la tierra y destruyéndose en el inframundo o conservándose como reliquia familiar en los restos cremados de los ancestros que se depositaban en las urnas”.⁶²⁵ Por ello “en época prehispánica, se procuraba recuperar todos los restos de la cremación del cuerpo de un señor para colocarlos en un cofre que podía ser enterrado o conservado en el interior de estatuillas, en un templo o casa. Esta ceremonia era llamada quitonaltia ‘darle *tonalli*’”.⁶²⁶

En cuanto a los mayas de Yucatán, en el periodo de contacto “se halló que echaban las cenizas en estatuas huecas, hechas de barro, cuando (los muertos) eran muy señores”.⁶²⁷ Landa apunta que la gente principal “hacía a sus padres estatuas de madera, a las cuales dejaban hueco el colodrillo, y quemaban alguna parte de su cuerpo y echaban allí las cenizas y tapábanlo; y después desollaban al difunto el cuero del colodrillo y pegábanselo allí, enterrando los residuos como tenían de costumbre; guardaban estas estatuas con mucha reverencia entre sus ídolos. A los antiguos señores Cocom,⁶²⁸ habían cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con las quijadas y dientes. A estas medias calaveras suplieron lo que de carne les faltaba con

⁶²⁴ Martínez González, *op. cit.*, p. 129.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁶²⁷ Landa, *op. cit.*, p. 59.

⁶²⁸ Había un señor con este apellido entre los itzáes. Se menciona que iría a recibir a Orbita y Fuensalida en su segunda entrada: “así vendrían indios con canoas y todo lo necesario, y con ellos los dos capitanes Ahau Ppuc y Ah Cha Tappol, y otro que se llamaba Cocom, que así lo había dicho su cacique”. López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 251. En el Pueblo de San José existe actualmente este apellido.

cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran, y las tenían con las estatuas de las cenizas, todo lo cual tenían en los oratorios de las casas,⁶²⁹ con sus ídolos, en gran reverencia y acatamiento, y todos los días de sus fiestas y regocijos, les hacían ofrendas de sus comidas para que no les faltase en la otra vida, donde pensaban sus almas descansaban y les aprovechaban sus dones”.⁶³⁰

Este pasaje sugiere la preeminencia del colodrillo como el área que permite o impide que el *kinam* escape del cuerpo, creencia que corresponde con las documentadas en otras regiones mesoamericanas y entre algunas etnias mayas contemporáneas.⁶³¹ Para los nahuas, por ejemplo, “es peligroso el corte de cabellos en la parte posterior de la cabeza porque se propicia con ello la salida del *tonalli*”.⁶³² Aparentemente, al sellar con el cuero del colodrillo la estatua-relicario, dentro de la cual se conservaban las cenizas de una parte del cuerpo del muerto, se buscaba resguardar en ella la preciada fuerza anímica, confiriendo a la imagen entera lo esencial de aquella persona. Llama la atención, por tanto, que en las reliquias de los Cocom, haya sido justamente la parte posterior de la cabeza, lo que quedó eliminado, preservándose en cambio, las características del rostro en el retrato modelado sobre la parte frontal. Tal vez se deba a que, a semejanza de algunos cráneos trofeo, fueron empleadas como máscaras, o a la concepción de que en esas dos áreas residía, aunque de distintas formas, lo fundamental de la personalidad. A diferencia de lo que ocurría con los sacrificados y cautivos cuyos cuerpos podían ser conservados o ingeridos, aparentemente con el fin de “reciclar” la energía vital, parece ser que las reliquias familiares eran concebidas como un medio para dar continuidad a la existencia personal de los difuntos, para lo que se les hacían los dones necesarios a su vida ultramundana.

Es imprescindible destacar que un culto que involucra cráneos sobrevive hasta la actualidad, en la veneración de tres calaveras en la iglesia de San José llamadas por algunos los tres “prioste”,⁶³³ al norte del lago Petén Itzá,⁶³⁴ constatación que implica el máximo interés. Un informante de este pueblo dijo a Rubén Reina que los tres cráneos

⁶²⁹ Véase en el capítulo anterior el texto que remite a la nota 37.

⁶³⁰ Landa, *op. cit.*, cap. XXXIII, pp. 59, 60.

⁶³¹ Las mujeres de algunos grupos mayas de Guatemala reúnen en el colodrillo, anudándolos, todos los cabellos que van perdiendo.

⁶³² López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano...*, p. 225.

⁶³³ Prioste: de preboste, mayordomo de una hermandad o cofradía.

⁶³⁴ Véase: Reina, Rubén, “Significado de las tres calaveras en San José, Petén”, en: *Guatemala Indígena* 8, 1962, pp. 21-46. y Schumann, Otto, *Introducción al maya itzá*, p. 28-31.

“eran personas espirituales en tiempos antiguos [...] eran tres hombres importantes”.⁶³⁵ De aquí se desprende que “las calaveras [...] son más importantes que los santos, porque estos están hechos de madera, mientras que las calaveras fueron seres humanos y han estado vivas. Son de puro hueso, igual que las nuestras”.⁶³⁶ Creo que esta opinión revela la trascendencia de la energía vital en las reliquias, bajo la noción antes expuesta de que lo que constituyó a un ser humano, queda de alguna suerte impregnado por la vida que una vez le animó, en particular si se trataba de personas “espirituales e importantes” términos con los que presumo que se alude a hombres⁶³⁷ que habían alcanzado un grado considerable de *kinam*, por su desempeño en la comunidad y, tal vez, por su edad. No obstante la relevancia antropológica que revisten ésta y otras prácticas de los itzáes contemporáneos, en los de por sí escasos estudios etnográficos realizados entre ellos, ninguno se ha ocupado, hasta donde se, de sus ideas en torno a la persona. Es igualmente lamentable que no se hayan difundido informes sobre el estado de los cráneos hallados en las excavaciones realizadas en el Petén Itzá; conocer el tratamiento que se les dio seguramente nos permitirá aproximarnos más a la concepción que tuvieron del cuerpo y su conformación, y por ende, del ser humano, los antepasados posclásicos de los sanjoseños.

Las cargas del tiempo

Vendrá el apresurado arrebatador de bolsas y la guerra rápida y violenta de los codiciosos ladrones: esta es la carga del katún para el tiempo del cristianismo; la gente de la Flor de Mayo tendrá grandes miserias, grandes padecimientos tendrá el gran Itzá. En el dobléz del katún de este decimotercero 8 Ahau caerá el poder de los Halach Uiniques de los grandes Itzáes.

Chilam Balam de Chumayel

En este apartado final se tratará una cuestión de sumo interés y complejidad: las implicaciones de la concepción cíclica del tiempo y la posibilidad de que ésta haya incidido en el desarrollo de la historia del Petén Itzá, principalmente en lo referente a la conquista.

El sistema de fechamiento de cuenta larga empleado durante el Clásico, se fue acortando paulatinamente a finales de aquel periodo y alrededor del año 1000 d.C. fue

⁶³⁵ Reina, “Significado cultural...”, p. 32.

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ De acuerdo con el análisis de Reina se trata, en efecto, de tres cráneos masculinos, lo que corresponde con la característica de este sexo de poseer más *kinam*.

desplazado del todo por la cuenta corta o rueda de *katunes*,⁶³⁸ en que se simplificaba y reducía la notación de las fechas al día *ahau* en que terminada el *katún* y el numeral que lo acompañaba, permitiendo 13 variantes que se repetían al transcurrir una rueda completa, en alrededor de 256 años solares. Cada uno de los 13 *katunes* tenía una deidad titular y una carga específica de eventos asociados, que conocemos en gran parte gracias a *los libros de Chilam Balam*. En los de *Chumayel* y *Tizimin*, se narra una serie de acontecimientos sufridos o realizados por los itzaes, en la que se manifiestan las cargas temporales de la rueda *katúnica* y la importancia especial de algunos periodos, entre ellos el 8 *ahau*, asociado con la destrucción y abandono de ciudades.⁶³⁹

Independientemente de las discusiones sobre la secuencia cronológica y la veracidad de estas historias, resalto el hecho de que eventos similares se repiten una y otra vez, o se dice que se repiten, bajo el mismo numero de *katún*, porque en los contactos entre españoles e itzáes –esto es: en las embajadas itzáes a Mérida, el envío de misioneros a la isla y la planeación de la fecha del ataque final- las profecías o pronósticos derivados de esa forma cíclica de concebir el tiempo tuvieron un papel crucial y ambos bandos recurrieron a ellos para respaldar sus propósitos.

Parece ser que después del paso de Cortés por el Petén no volvió a haber trato entre los dos grupos hasta que los itzáes enviaron una embajada a Mérida en 1614 o 1617, ofreciendo la sujeción a España. Poco tiempo después, en 1618, llegaron al Petén Itzá los religiosos Orbita y Fuensalida, que fueron bien recibidos en la población y mal despedidos, porque uno de ellos destruyó el ídolo de Tzimin Chac. Durante aquella visita, los itzáes emplearon por primera vez en la negociación de su sometimiento, el argumento de que existía un plazo definido para ello: “respondieron que no era llegado el tiempo de ser cristianos (tienen profecias suyas de que lo han de ser) y que así se volviesen a su lugar de donde habían salido; que después irían otra vez porque entonces no querían ser cristianos”.⁶⁴⁰ Ante la insistencia de los franciscanos, Canek contestó que aún no era el tiempo “en que sus antiguos sacerdotes les tenían profetizado que habían de dejar la adoración de sus dioses, porque la edad en que estaban al presente era la que

⁶³⁸ Sharer, *op. cit.*, pp. 543-545.

⁶³⁹ Véase: Vargas Pacheco, Ernesto, “Tiempo y espacios sagrados entre los mayas. El katún 8 ahau: patrón cíclico”, en: *El tiempo en Mesoamérica*, IIH-UNAM, 2004.

⁶⁴⁰ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. 230.

ellos llaman *oxahau*⁶⁴¹ (que quiere decir tercera edad), y que no se llegaba tan presto la que les estaba señalada. Pidióles que no tratasen por entonces más de ello”.⁶⁴²

Los españoles no dejaron pasar la oportunidad de aprovechar para sus propósitos políticos las implicaciones ideológicas de aquellas profecías y así, Avendaño y Loyola enfatiza en su *Relación* que al salir de Mérida rumbo a Tayasal, en 1696, se había preparado para esa misión estudiando durante mucho tiempo la lengua itzá y que había leído códices “en los cuales tienen por figuras y caracteres pintados, pronosticados sus sucesos futuros”.⁶⁴³ Obtuvo mejores resultados que sus predecesores, pues recibió la palabra de Canek de volverse cristiano y súbdito del rey de España en un plazo corto y pudo bautizar muchos niños. Sabemos que el fraile quiso exaltar su papel como predicador y adjudicar la conversión a sus méritos y conocimiento de la religión y la lengua mayas, a fin de ganar la administración de los nuevos fieles para su orden, pero también es posible que, faltando poco para el comienzo del *katún 8 ahau*, la disposición del gobernante hubiera cambiado efectivamente. También es preciso considerar que los acercamientos del último señor Canek a los españoles, podrían haber obedecido exclusivamente a razones de conveniencia política, al deseo de aprovechar o esquivar de la mejor manera posible los intereses de los hispanos (muy pendientes en aquel momento del Petén por el camino iniciado en 1695) y que acaso el vaticinio nada tuviera que ver en ellos. A fin de cuentas, los mismos itzáes habían sacado al juego aquel argumento y respondieron por él, en cada momento, de las formas que estimaron más convenientes

De acuerdo con Nancy Farris, en la visión cíclica de la historia maya, era el mismo patrón o tipo de eventos lo que se repetía, aun cuando los acontecimientos fueran distintos. Tal patrón no podía ser desviado o cambiado, y en todo caso, no debía de serlo, ya que aquello habría implicado interferir el orden y atraer el desastre.⁶⁴⁴ Sin embargo ¿qué tan sujetos estuvieron los mayas a la idea de que aquellos acontecimientos eran fatales, verdaderamente inevitables? Sharer ha señalado que la cronología de eventos particulares en los escritos mayas puede estar distorsionada, comprimida o expandida, y a veces incluso presentada en forma contradictoria, por lo

⁶⁴¹ *Ox Ahau Katun*, es decir, el *katún 3 Ahau*.

⁶⁴² López de Cogolludo, *op.cit.*, p. 235.

⁶⁴³ “En los analtees que usan que son unos libros de corteza de árboles, bruñidos y dados con yeso”. Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 30 r

⁶⁴⁴ Farris, Nancy, “Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time and Cosmology among the Maya of Yucatan”, en: *Comparative Studies in Society and History*, 29:3, 1987, (pp. 566-593), p. 586.

que los resultados de la investigación arqueológica no siempre corresponden con las crónicas y los otros documentos etnohistóricos disponibles”. Si el registro de los acontecimientos admitía esa manipulación elástica del tiempo ¿qué sucedía con las decisiones para la acción futura? ¿Sería la promesa de conversión una estrategia dilatoria para conservar la autonomía el mayor tiempo posible, o una religiosa entrega del propio destino a las fuerzas superiores y ordenadas del tiempo divino?

Farris piensa que la concepción cíclica del tiempo intervino decisivamente en algunos acontecimientos históricos, por ejemplo en la rebelión de 1761, en Cisteil, encabezada por Jacinto Uc, quien adoptó, después del suyo, los nombres de Canek,⁶⁴⁵ Chichan y Moctezuma, importantes personajes de tiempos antiguos. Para esta autora, el éxito de Uc como líder capaz de convocar y lograr la adhesión de un gran número de gente en su movimiento, se debió, en buena medida, al establecimiento de aquella asociación con el pasado: sus seguidores deben haber tenido la convicción de que era posible volver al orden que había imperado antes. Así como los españoles podían ser asimilados con invasores anteriores, la profecía o crónica de su caída, llegaría a su fin en el momento apropiado, por ello, la idea de que “todas las cosas, fueran buenas o malas, tenían un tiempo señalado para terminar, de acuerdo con el patrón ya establecido en el pasado, y serían repetidas en el futuro [...] era fundamentalmente subversiva”⁶⁴⁶ y, como tal, fue inquietante para los españoles, mientras que para los mayas, una vez bajo el dominio hispano, la concepción cíclica del tiempo debe de haber ejercido un efecto tranquilizador por obra de la esperanza. Aquella o cualquier otra situación podía ser soportada en el entendido de su transitoriedad.

Farris concluye que los mayas “no asumían la actitud de espectadores indefensos. Tenían un papel decisivo que actuar en el drama cíclico, a través de sus cómputos calendáricos y los rituales relacionados, y aún en sus guerras y revueltas. Su tarea era ayudar a los dioses a llevar la carga de los días, los años y los *katunes*, manteniendo con ello el movimiento ordenado del tiempo y del cosmos”.⁶⁴⁷

Veamos otras posibilidades de interpretación del problema. Caso Barrera plantea que “la llegada de un nuevo Katún 8 Ahau indicaba un cambio político interno que marcaría el fin de su poder y quizá la posible ascensión de un gobernante de otro linaje. Es

⁶⁴⁵ Mucho tiempo después de su muerte, su firma apareció en uno de los documentos emitidos por los líderes de la Guerra de Castas. Fue también el último maya en incorporar a su nombre el teónimo Canek. Boot, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁴⁶ Farris, *op. cit.*, p. 585.

⁶⁴⁷ *Ibid*, p. 589.

probable que Canek intentara establecer una alianza con los españoles para continuar en el poder. También existía el interés de entablar tratos comerciales con los españoles y tener el control de dicho comercio”.⁶⁴⁸ Esto explicaría los contactos que el linaje Canek buscó establecer con los españoles al dirigir las dos embajadas a Yucatán en respuesta a las cuales se enviaron misioneros al Petén, pero “cuando los señores principales se enteraron de los planes de Canek, [...] se opusieron y lo obligaron a expulsar de la isla a los religiosos”,⁶⁴⁹ sin aceptar jamás la intención del gobernante de rendirse a los españoles.

Bricker, por su parte, entiende la caída de Tayasal, más que como una conquista, como un sometimiento voluntario ante la inminente llegada del *katún 8 Ahau*. Su opinión está condensada en el siguiente párrafo: “Al pedirles a los españoles que los convirtieran en el momento preciso establecido por las profecía, los itzaes hicieron que estas se cumplieran. Es pues discutible interpretar la conversión de los itzaes como una “conquista” según el sentido común que tiene dicho término. Es evidente que llegada la fecha vaticinada desde la antigüedad como el momento en que ocurriría la destrucción de su ciudad, los itzáes trataron de obrar de acuerdo con la profecía invitando a que los sacerdotes españoles regresaran”.⁶⁵⁰

A este argumento oponemos la orgullosa amenaza del cacique Couoh, quien espetó a Avendaño y Loyola, cuando este trataba de convencerlos de la conversión: “¿y que importa que se haya cumplido el tiempo de que seamos cristianos si no se le ha gastado a mi lanza de pedernal esta delgada punta que tiene?”⁶⁵¹ La actitud de los itzáes en los años anteriores había sido suficientemente elocuente y congruente a este respecto pues, a medida que los europeos se acercaban al lago “cada día, y cada hora se calificava más y más en los itzáex infieles, la constancia en perseverar en su bárbara y ciega idolatría, y al declarado y renitente ánimo de no querer recibir la Fe Católica y assentar amistad con los españoles”.⁶⁵²

Juzgamos que hay evidencias suficientes de que la mayoría del pueblo y al menos una parte de los dirigentes, se oponían tenazmente al trato con los españoles, pero ¿y el

⁶⁴⁸ Caso Barrera, Laura y Mario Aliphath F., "Organización política de los itzáes desde el Posclásico hasta 1702", en: *Historia Mexicana*, vol. LI, nº4, abril-junio 2002 (pp. 713-748), p 730.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 731. Véase también: Caso Barrera, *Caminos...*, pp. 274-276.

⁶⁵⁰ Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1993 p. 53.

⁶⁵¹ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 36v.

⁶⁵² Villagutierre Sotomayor, *op.cit.*, p. 407.

gobernante? ¿podemos suponer que Canek deseaba establecer tratos comerciales con los españoles y convertirlos en aliados contra sus enemigos? Aunque en principio parece difícil pensar que así haya sido, dado que él conocía las desiguales condiciones de convivencia a las que estaban sometidos los mayas que llegaban a su señorío huyendo de los pueblos cristianos, lo más probable es que, como sugiere Caso Barrera, pretendiera mantener el poder para su linaje estableciendo un cacicazgo con el apoyo español. Hay algunos puntos a favor de esta idea. Primero está el que haya pactado, “que como le degollasen a su enemigo, el cacique Couoh, con todos sus secuaces entregaría él los petenes que están a su cargo”⁶⁵³ y el que haya tratado con Orbita y Fuensalida de las condiciones de su sucesión.⁶⁵⁴ En segundo lugar tenemos que, después de la conquista del Petén Itzá, Canek declaró que lo había movido a enviar la embajada “la necesidad del comercio y tener hachas y machetes”,⁶⁵⁵ así pues, como sugiere Caso Barrera “es probable que el señor itzá intentara ganarse a su gente asegurando el flujo de artículos españoles que para ese momento se habían vuelto necesarios”.⁶⁵⁶

Las líneas siguientes de la *Relación* de Avendaño y Loyola, nos parecen más reveladoras sobre la actitud del gobernante que las respuestas dadas por él en el interrogatorio. En ellas, los motivos que aducía a favor del trato con los españoles, son contra-argumentados por el pueblo y algunos dirigentes en una espontánea increpación consignada por el fraile: “Repentinamente, sin motivo alguno se levantó entre la muchedumbre de indios con sus cabezas y capitanes y algunos sacerdotes, un tumulto, en que le dijeron al rey [...] que ¿de que les había de servir la amistad de los españoles y su ley? Que si era por tener hachas y machetes para sus labranzas que hasta allí o entonces no les había faltado con que milpear, que si era por los géneros y ropa de Castilla para vestirse, qué cuándo ellos necesitaban de nada de eso, porque lo tenían ellos muy bueno; que si era por que los españoles los defendiesen, qué cuando se acobardó la nación ytzalana ni se humilló a ninguno teniendo ellos tanta gente de armas para su defensa y para arruinar a cuantos a ellos se atreviesen? que era muy mal hecho el admitirlos”.⁶⁵⁷

Cualesquiera que hayan sido las posteriores decisiones y estrategias adoptadas por los itzáes, era tarde ya para evitar la confrontación; el mundo hispano estaba abriéndose

⁶⁵³ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 44v.

⁶⁵⁴ López de Cogolludo, *op. cit.*, p. Caso Barrera, “Organización política...”, p.731, 744.

⁶⁵⁵ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 514.

⁶⁵⁶ Caso Barrera, *op. cit.*, p. 731.

⁶⁵⁷ Avendaño y Loyola, *op. cit.*, f. 39v.

paso por norte y sur hacia el Petén Itzá, a fin de construir un camino que se esperaba facilitaría el tránsito comercial y consolidaría el dominio de las regiones insumisas. Unos meses después de este alegato, los itzáes fueron vencidos por las armas de Ursúa el 13 de marzo de 1697. El día anterior, el dios de su templo había dicho al sacerdote Tut: “Mirasse, que el Día inmediato vendrían los Esspañoles; y que se previniessen y estuviessen de buen Animo, para derrotarlos; a cuyo fin, él ofrecía su asistencia con tal, que se los avían de sacrificar, y comer ellos de sus Carnes.” Pero aviendo llegado el Día y el Abañçe General; y viendo este Sacerdote que iban de vencida los suyos, empezó delante de ellos a implorar el auxilio de su falso Dios, reconviniéndole con la palabra, y pidiéndole la cumpliesse, pues se la avía dado, de que serían vencidos los Españoles. Y reconociendo el falso Ministro, que ellos eran los que quedaban vencidos, dio al Idolo de palos, con el Arco, y Flechas; y diziéndole muchos oprobrios, echó a huir, con los demás de la Isla, que se quedaron hasta el último desengaño; que aviéndole visto, se arrojaron, y este mal Sacerdote, como todos, al Agua”.⁶⁵⁸

Tut era, como sabemos, un *chilan*; el “principal profeta” de los itzáes. El mensaje de la divinidad parlante que consignó Villagutierre Sotomayor, debe de haber sido ampliamente difundido en Tayasal y la decepción final que sufrieron el sacerdote y todos los que esperaron “hasta el último desengaño” nos parece una evidencia de su convicción de que el resultado de la batalla podía serles favorable. Pensamos que el contenido de las crónicas-profecías, admitía una gran flexibilidad en su interpretación y que los sacerdotes, como intermediarios encargados de transmitirlo, tenían la posibilidad de dirigir el énfasis de la exégesis hacia distintos eventos que estuvieran gestándose u ocurriendo al comienzo de cada katún. Recordemos que los cambios de ciclo siempre implicaban diversos peligros, tanto en los periodos cortos como en los de mayor duración y que las cargas negativas podían contrarrestarse por medio de determinados rituales, como vimos al principio de este capítulo. Considero que, si bien es posible que la forma cíclica de concebir el tiempo haya determinado los actos de un sector de la nobleza, no es menos cierto que la mayor parte de los itzáes opuso resistencia y optó por hacerlo con todos los elementos que tenía a su alcance, desde la alusión a las profecías para aplazar el enfrentamiento, hasta morir en la guerra defendiendo su civilización. Solo pensando que todo ello era parte de la reactualización de las tragedias sufridas en un tiempo pasado equivalente, sería posible admitir que los

⁶⁵⁸ Villagutierre Sotomayor, *op. cit.*, p. 502.

itzáes contribuyeron a cumplir el sino inexorable del *katún* 8 *Ahau*... pero, paradójicamente, así fue.

Epílogo y conclusiones

Hemos logrado entrever algunos atisbos de un mundo en la víspera de su final e intentado profundizar en ciertos componentes que daban coherencia a la red significativa de la cultura itzá. Ante la escasez de vestigios, siempre se corre el riesgo de tomar lo poco conservado por el todo y de perder de vista la magnitud de lo restante. Estoy consciente de lo fragmentario y parcial de esta reconstrucción, pero también de la imposibilidad de recuperar gran parte de lo perdido; no queda sino revolver una y otra vez las escasas cenizas, esperando encontrar algún rescoldo capaz de reavivar las luces del pasado. Anhele que, en la medida de sus modestos alcances, el trabajo que aquí termina contribuya de alguna manera a esa búsqueda.

No podría aspirar a mayor recompensa que la de haber coadyuvado a que el epíteto de hombres religiosos, (*kuyan uinicoob*) que el *Chilam Balam de Chumayel* asigna a los itzáes y que encabeza este estudio, haya cobrado en mis amables lectores un sentido más amplio y se haya visto enriquecido tras nuestro recorrido.

Aunque la identidad del grupo itzá aún no ha sido cabalmente entendida pienso que, además de los estudios lingüísticos, las investigaciones sobre aspectos conocidos de la cultura itzá pueden resultar sumamente reveladores.

Antes de concluir, quiero llamar la atención sobre un asunto cuya importancia y repercusiones no se han podido evaluar por ser desconocidas: los itzáes no eran, en el siglo XVII, un pueblo totalmente alejado del conocimiento de la religión católica ni del funcionamiento del mundo hispano; habían estado en contacto con ellos directa e indirectamente desde hacía más de quince décadas. El influjo de los *pudzanes* que, procedentes de pueblos de encomienda, fueron llegando al Petén con un grado variable de conocimiento sobre la fe y la cultura españolas, debió de ser más decisivo que las intermitentes predicas que los itzáes recibieron en la isla. Además, en Tayasal vivieron algunos europeos: los tres españoles desertores de la expedición de Cortés, el hombre pelirrojo casado con una itzá, etc. Por la documentación que se conserva parece difícil llegar a conocer si, al momento de la conquista, algunas nociones cristianas habían plasmado decisivamente su huella en la cosmovisión indígena;

cuáles fueron estas ideas o el grado de penetración que tuvieron.⁶⁵⁹ Así como los machetes, hachas y demás herramientas metálicas, habían trastocado la cultura material de los peteneros, y con ella sus métodos de cultivo, llegando a ser sumamente apreciados, es posible que también otros objetos, usos e ideas occidentales, hayan sido adoptados –y adaptados- por los itzáes.

Al destruir la ciudad de Tayasal, los españoles no sólo devastaron objetos y edificios, sino que fracturaron irreparablemente el reflejo sagrado del universo que ella materializaba; el orden del mundo que los indígenas habían concebido, creado y dotado de significados a través de la obra encadenada de incontables generaciones. No nos es dado imaginar el efecto que habrá tenido en los pobladores del Petén presenciar la demolición de sus templos, el rompimiento de sus dioses, la quema y el saqueo de los libros que resguardaban los frutos más altos de su herencia intelectual, en suma: el atentado cometido contra lo más significativo ypreciado de su cultura y el atropello de todo lo sagrado.

Otros factores debieron contribuir al posterior decaimiento físico y moral de los itzáes: las epidemias, el hambre, el desmoronamiento de la imagen que de sí mismos tenían como guerreros al no haber podido hacer frente a la inusitada violencia de las armas europeas, el traslado de sus líderes lejos del Petén, etc. Es sabido que casi todos los itzáes llevados a Santiago de los Caballeros de Guatemala para ser catequizados y bautizados, se resistían a ello e intentaban huir o se ahorcaban,⁶⁶⁰ negándose a participar en el incomprensible e indeseado nuevo orden que se les imponía. Recordemos que los mayas yucatecos “decían también y lo tenían por muy cierto, iban a esta su Gloria los que se ahorcaban y así, había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajos o enfermedades, se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su Gloria donde decían, los venía a llevar la diosa de la horca, que llamaban Ixtab”.⁶⁶¹ Aunque en principio puede parecer contradictorio ¿no es aquel acto final de algunos itzáes, el testimonio tremendo y concluyente de la fiera voluntad de permanecer en su propio universo, acudiendo al último -y único- recurso que podía devolverlos a vivir en él?

⁶⁵⁹ Sobre este problema, véase: Knowlton, Timothy W., “Hybrid Cosmologies un Mesoamerica: A Reevaluation of the Yax Cheel Cab, a Maya World Tree”, en: *Etnohistory* 57: 4, 2010, pp. 709-179.

⁶⁶⁰ Caso Barrera, Laura, “Destino de los señores itzáes y de Cabnal, cacique lacandón después de la dominación española (1695-1714)”, en: *Antropología. Nueva época*, 1998 (pp. 11-20), pp. 13, 18.

⁶⁶¹ Landa, *op. cit.*, cap. XXXIII, p. 60. Véase también el cap. XVIII, p. 32, sobre los que se ahorcaron después de ser castigados en un auto de fe por el retorno a sus antiguas prácticas religiosas.

Seis años después de su traslado a Guatemala, vuelve a haber noticias de Canek y del hijo que debía de sucederle en el gobierno, gracias a un documento en el que “Don Antonio Andino y Arce, encargado de los Caciques José Pablo Canec y Francisco Exquin Canec, señores que fueron del Petén, se queja de que se han vuelto muy insurrectos”⁶⁶² y pide al licenciado en cargo que les mande “poner a los dos Padre e hijo por algunos días en el Collexio de Christo Cruzificado, [...] para que tengan alguna enmienda, maiormente porque resen y continúen en de prehender [*sic*] la Doctrina Christiana y Místerios de Nuestra Santa Fee Cathólica por estar olvidados de ella pues habrá tiempo de tres meses que no los puedo reducir a que rresen todas las noches más que una al cavo de la semana, y otras veces al cavo de un mes a fuersa de enojo [...] Concluye diciendo que qualquiera amenaza o castigo que se les hiziere les servirá a los suso dichos de escarmiento para que en lo de adelante se sujeten a lo que les dixere”.⁶⁶³ Sirva la visión de estos antiguos señores, alejados de su territorio, vestidos a la usanza occidental y sometidos a la estrecha vigilancia de un mentor español, junto con otros indígenas de diversa procedencia y rango social, para ilustrar la total ruptura del orden social indígena, y la inconformidad y el desarraigo que conllevó.

De acuerdo con López Austin y López Luján, “la ideología responde en cada momento histórico a necesidades específicas de justificación, consolidación y acción políticas. Sin embargo, cuando las transformaciones históricas son súbitas, tanto el ajuste como la reelaboración ideológicos resultan complicados, más aún si la base ideológica está formada por tradiciones, dogmas religiosos y relatos míticos muy antiguos”.⁶⁶⁴ Con la conquista inició, pues, para los pueblos del Petén un largo y difícil proceso de asimilación y selección de cambios, tan poco estudiado como documentado, pero es indudable que, gracias a su plasticidad, la religión, “pilar fundamental en ambas concepciones, la maya y la hispana”,⁶⁶⁵ siguió proveyendo a los itzáes de una amplia gama de recursos para explicar, dotar de sentido y dirigir el curso de su historia.

⁶⁶² “El Documento Canec”, en: *Maya Research*, p. 294.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 205.

⁶⁶⁴ López Luján, Leonardo y Alfredo López Austin, “Los mexicas en Tula y Tula en Mexico-Tenochtitlan”, en: *Estudios de cultura náhuatl* 38, IIH-UNAM, 2007, (pp. 33-83), p. 36.

⁶⁶⁵ Ruz, Mario Humberto, ““Amarrando juntos” La religiosidad maya en la época colonial”, en: Nájera Coronado, Marta Ilia y Mercedes de la Garza, *Religión Maya*, España, Ed. Trotta, 2002, (pp. 247-282), p. 248.

Apéndice

8 Ahau en la primera rueda profética de un doblez de katunes⁶⁶⁶

Este Katún 8 Ahau se asentó en el cargador de año cuando fue despoblada Mayapán, que da al sur. Lahun Chablé es el asiento del Katún 8 Ahau. Amayté Kauil es el rostro que reina en su pan y en su agua. Tristeza habrá entonces. Cit Bolon Ua es su rostro en el cielo. Pan de pedernal, agua de pedernal; ruda palabra guerrera que no temerá de nadie el pan ni el agua; que empobrecerá la llanura; que empobrecerá la sierra hollada en busca de alimento. No tendrá agua la llanura, ni tendrá agua la montaña porque en todos los pueblos y provincias no estarán los Bacabes, y entonces vendrá Kinich Kakmó a reinar.

Entonces vendrán los extranjeros y habrá venganzas a causa de los irreverentes, de los destructores, de los que se levantan en contra de su madre, en contra de su padre, de los suplantadores del Señorío en Chichén, y del Señorío a la orilla del mar. Al norte del mundo estará el Bacab, cuando llegue la hora de la culpa a todos los que estuvieron reinando. Entonces vendrán dardos, vendrán escudos para los advenedizos, los echados de sus hogares, los Señores plebeyos que usurpan la Estera, que usurpan el Trono, los hijos bastardos, los Itzáes, hijos sin linaje materno, engendrados en mujeres de placer.

De pecado, de culpa habla este katún y de destrucción por piedras y despoblamiento al final por causa de los ambiciosos de gobernar. Así se manifiesta. Llegará Ah Kinich Kakmó en el Katún 8 Ahau. Despoblamiento será lo que haga venir Ah Kinich Kakmó. Se volteará el cielo y dará vuelta la tierra. Cuando ocurra este cambio se hará manifiesto el pecado de los Halach Uiniques, y entonces alzarán el cuello los Príncipes cuando se les sumerja en el agua por usurpadores del Trono, por usurpadores de la Estera, cuando se volteen hacia la tierra los soberbios, los renegados, los faltos de nobleza, los plebeyos. Llanto de las Moscas, llanto de los pobladores que llorarán en los caminos vecinales.

Esta es la palabra del 8 Ahau Katún, el mismo en que fue despoblado Mayapán. Mala es la palabra del katún, pero así acontecerá, es su palabra cuando de nuevo

⁶⁶⁶ Tomado de: Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros de Chilam Balam* México, FCE, 1974, pp. 60, 61. He omitido la traducción de los nombres propios.

regrese, según dijo el gran Ah Kin, Chilan, cuando escribió los signos en la faz del Katún del 8 Ahau.

8 Ahau en la segunda rueda profética de un doblez de katunes⁶⁶⁷

El 8 Ahau es el noveno que se cuenta; Itzmal es el asiento del katún. Regresarán los de Kinich Kakmó; bajarán escudos, bajarán flechas tras los Señores de la tierra y en Chakanputún serán fijadas las cabezas en los muros, de los advenedizos de la tierra; será el término de su codicia, el término del sufrimiento que causan al mundo.

Con la palabra de Dios Padre mucha guerra hará entre los pobladores Kinich Kakmó en el asiento de este katún.

Relato llamado “acontecimiento histórico” en un Katún 8 Ahau⁶⁶⁸

El 8 Ahau fue cuando Ix Chancab, limpió la plaza ciudad para que bajase el poder de Oxlahun Ti Ku en un 8 Ahau a Chichén, en donde estaba Oxlahun Ti Ku, en donde fue el rostro más grandemente reverenciado durante el imperio y poder de Oxlahun Ti Ku. El 8 Ahau aconteció en Chichén.

Entonces ocurrió que se puso pintura al Señor de Uxmal y vino a imponer la huella de sus pies en las espaldas del Chac Xib Chac, en Chichen, en donde imperaba Ah Nacxit Kukulcán; entonces fue cuando bajó el éxodo del Itzá y vino el pleitear ocultamente, el pleitear con furia, el pleitear con violencia, el pleitear sin misericordia.

Entró el pecado, llegó con el 8 Ahau, vino el debilitamiento de la ceiba nuevamente a causa de Chac Xib Chac de Chichén. Pero, ¿quién sabrá la carga que traerá cuando nuevamente de la vuelta?

Fue en el 8 Ahau que sucedió lo de Ah Ulil. de Itzmal, cuando fue doblegado y atado el Señor Ah Ulil, por su pecado cometido con la mujer desposada de su amigo, otro Señor, lo que estableció la guerra en el transcurso del decimosexto o decimoséptimo tun de ese katún, durante el poder de Ah Kul Itzman Caan, durante la presencia de Ahau Can, Hapai Can, cuando fue que ataron al Señor Ul de Itzmal. en donde pagaban como tributo a los infantes de Itzmal Kauil, para alimentar a la Hapai Can que hacía violenta guerra. Entonces fue cuando en Itzmal aconteció durante el gobierno del Señor Ulil, que

⁶⁶⁷ Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*, pp. 82, 83.

⁶⁶⁸ Barrera Vásquez y Rendón, *op. cit.*, pp. 147-149.

terminó el poder de la Hapai Can que tenían los de Itzmal Thul, porque llegaron los grandes carniceros bestiales, los zopilotes celestiales del centro del Corazón del Cielo, Chac Bolay, con Chac Xib Chac.

Grande fue el sufrimiento de los de Ah Itzmal Thul, grande fue el dolor de su alma. Atado fue por sus pecados Ahau Canul, porque presentaban como tributo a los infantes a la Hapai Can. Por eso fue superado por Ah Kukulcán, para que lo viesen y oyesen todos los habitantes de Itzmal Thul, quienes daban en ofrenda a los infantes para alimentar a la Hapai Can, porque los súbditos cargan la culpa de los Señores.

Entonces fue cuando comenzó la prueba para Ah Itzam Caan, cuando entró el pecado por la causa de Ahau Canul, cuando salió Ahau Can de Chichén. De aquí de Maxcanú, en el comienzo de las sierras, de aquí salió el Señor. De trece medidas fue su carga cuando fue engendrado por su padre, pero fue valeroso para la guerra y tuvo la Máscara de Madera de Ah Cup Cacap, y fue Chan Tokil. Hubo entonces entrada del zopilote celestial a las casas y muertes repentinas en el imperio de la sequía.

Vendrá el apresurado arrebatarse de bolsas y la guerra rápida y violenta de los codiciosos ladrones: esta es la carga del katún para el tiempo del cristianismo; la gente de la Flor de Mayo tendrá grandes miserias, grandes padecimientos tendrá el gran Itzá. En el doblez del katún de este decimotercero 8 Ahau caerá el poder de los Halach Uiniques de los grandes Itzáes. Pero no por completo acabará la gente de la Flor de Mayo, porque en el 9 Ahau se aparejarán flechas en el cierre, cuando el katún cierre totalmente.

Leyenda de Zac Nicté (versión de Antonio Mediz Bolio)

Todos los que han vivido en el Mayab han oído el dulce nombre de la princesa Zac Nicté, que quiere decir: Blanca Flor.

Ella era como la luna apacible y alta que a todo mira con tranquilo amor, como la luna que se baña en el agua quieta, en la que todos pueden beber su luz.

Ella era como la paloma torcaz, que, cuando canta, hace suspirar a todo el monte, y era como el rocío que cae sobre las hojas y las llena de frescura y claridad.

Ella era como el algodón de plata, que vuela por el viento y adorna el aire, y como el resplandor del sol, que hace nueva la vida.

Y era por eso la flor que florece en el mes de Moan, la alegría y el perfume del campo; el color para los ojos, la suavidad para las manos, la canción para los oídos, y para los corazones, el amor.

Así era en el Mayab la princesa Zac Nicté, que nació en el día largo de las tres ciudades, en medio del tiempo de la gloria.

Está escrito en la oscuridad quién era; pero los que la vieron con sus ojos la llamaban así como se llama. Este su nombre se respira al decirlo, como el olor del campo en el amanecer.

Dicen que la princesa Zac Nicté nació en la noche clara en que el “lucero en que brilla la vida” se junta con el Sol.

Nació del rey Hunacel, el fuerte y hermoso en las batallas, y de la mujer bella que se llamaba “la estrella de color de oro”.

Y fue, en aquel tiempo de esplendor, la princesa de Mayapán, la fortaleza de los mayas. Y ella misma fue la bandera y la corona del Mayab, cuando las tres grandes ciudades habían hecho el pacto de estar siempre juntas.

Habían vivido sus dos primeras vidas Uxmal y Chichén Itzá, y la valerosa Mayapán era nueva y orgullosa.

Los tres reyes se guardaban amistad, y de uno a otro lado se iba y se venía por el Mayab sin encontrar ejércitos, porque a paz era el fruto de la alianza, desde muchas cuentas de años. Todo tiene fin.

Chichén Itzá, altar de la sabiduría... ¿qué se hizo de ti?

La serpiente dorada dejó de volar y se arrancó las alas resplandecientes, y se hizo oscura y se arrastró por el suelo, pero siempre era bella, aunque era triste.

Así, los hijos de la luz que llena el aire cayeron en la tierra, y los reyes de Chichén cambiaron de nombre y se empezaron a llamar “Canek”, que quiere decir: Serpiente Negra.

El último príncipe Canek era el gran señor de Chichén Itzá, cuando acabó la segunda vez. Vamos a decirlo y a cantar el amor desdichado de la Serpiente Negra con la Flor Blanca del Mayab.

Vamos a decirlo cantando para adornar la tristeza y para que el corazón la reciba con música. Oíd y aprended, porque de todas las naciones se puede aprender algo.

El príncipe Canek, cuando tenía siete años mató una mariposa y la deshizo entre sus dedos, que se llenaron de colores resplandecientes. La noche del día en que hizo esto, soñó que se convertía en gusano.

Cuando este príncipe tenía dos veces siete años, halló un venado pequeño caído en una trampa de cazador. Con cuchillo abrió las entrañas del pobre animal, que gritaba llamando a su madre, y le arrancó el corazón y fue a ofrecerlo a uno de los dioses negros que ayudan a los brujos. Sus manos se llenaron de sangre. La noche en que hizo esto, soñó que era un tigre sedente, y al despertar no lo olvidó.

Cuando este príncipe tuvo tres veces siete años, fue levantado a rey de los Itzáes, y en ese mismo día vio a la princesa Zac Nicté.

La noche de ese día no soñó nada porque no durmió, sino lloró hasta el amanecer, con el primer llanto de sus ojos. Y se sintió triste para toda su vida.

La princesa Zac Nicté, cuando tenía cinco años, dio de beber a un caminante una jícara de agua fresca. Y mientras se la daba, miróse en ella, y el agua reflejó su mirar y su rostro. En el agua de la jícara brotó una flor.

Cuando la princesa Zac Nicté tenía dos veces cinco años, iba por el maizal y vino una paloma y se posó en su hombro. Ella le dio granos de maíz en la palma de la mano, la besó en el pico y la soltó a volar por el aire.

Cuando ella tuvo tres veces cinco años, vio al príncipe Canek, que se sentaba entonces en el señorío de los Itzáes.

Y ardió su corazón con la llama del sol nuevo. Toda la noche de ese día durmió con una sonrisa en la boca y despertó como si en su cuerpo y en su alma se hubiera encendido una luz alegre.

Ella sabía que su tiempo era llegado. Para la flor escondida vienen los soles de Moan, que la abren y le dan el precioso color, y viene el viento claro del amanecer, que mueve los perfumes. Así la princesa Zac Nicté floreció sobre la tierra del Mayab, cuando fue el día en que su destino tomó forma.

La gran piedra antigua que fue escrita en la oscuridad dice cómo sucedió. Y se canta así ahora, con voz que tiembla.

A la soberana ciudad de Itzmal, fue el príncipe Canek, para purificarse ante el rostro del señor Zamná, según la costumbre, porque iba a reinar en Chichén, sobre los Itzáes.

El príncipe tenía torcido el ánimo y flojo el corazón. Así subió las veintiséis escaleras del templo, y palideció ante la cara del Padre de sus hermanos. Sus piernas de cazador temblaban cuando bajó, y sus brazos de guerrero estaban caídos.

La Serpiente Negra vio entonces a la princesa Blanca Flor, y se retorció su vida.

Allí fue, donde la gran plaza de Itzmal estaba llena de gente que había llegado de fiesta, de los cuatro rumbos del Mayab, para ver al príncipe. Todos los que estaban cerca vieron lo que pasó. Vieron la sonrisa de la princesa y su mirada llena de esplendor. Vieron al príncipe cerrar los ojos y apretarse el pecho con las manos frías.

Pero no vieron la flecha que vino de arriba y se clavó en los dos al mismo tiempo, y los dejó unidos el uno con el otro, para cumplir la voluntad de los dioses altos. Esa voluntad no la habían comprendido los hombres.

Porque habéis de saber que la princesa de Mayapán estaba dada por designio de su padre, al rey poderoso que se llamaba Hunacel, al joven Ulil, príncipe de Uxmal, que era de los Uitzes y heredero de la alianza de las tres ciudades.

En Itzmal estaban los tres grandes señores el día de la purificación, y allí se vieron y se inclinaron unos ante otros. La princesa Zac Nicté brilló sobre ellos como la luna clara. Y escogió la vida del príncipe Serpiente Negra para levantarla a su luz y a su dulzura.

Gran día fue para la tierra del Mayab.

Príncipe Canek, príncipe Canek ¿qué sabías tú cuando la miraste...?

¡Grande señorío del Itzá: toda tu grandeza estaba triste y el brillo de tu antigua luz se apagaba, y tu serpiente negra se arrastraba en lo oscuro, cuando apareció frente a ti la princesa Zac Nicté, y fue como si alumbrara una estrella en el corazón de tu príncipe! ¡Chichén Itzá, casa blanca del Santo Sol: estabas lóbrega cuando ella vino a consumir tu suerte! ¡Pero no lo sabías!

¡Hombres del Itzá, hijos de la Luz Antigua; Cuando estabais caídos y sobre vosotros se preparaba el rayo del castigo, se os dio la salvación! El Señor Escondido, que amaba a los hijos de los hombres santos, mandó a la Flor Blanca del Mayab que viniese a ellos para alumbrarlos, cuando llegó el día. Día fuerte ése, en el que lo de Arriba y lo de Abajo se juntaron para abrir un camino nuevo sobre la tierra del Mayab.

Hoy es el día en que el príncipe Canek se coronó sobre Chichén Itzá, y se comienzan a contar los treinta y siete días que faltan para que sean casados el príncipe Ulil y la princesa Zac Nicté.

Han venido los mensajeros de Mayapán ante el rey de Chichén, y le han dicho en embajada: “Nuestro señor Hunacel convida a su amigo y aliado para la fiesta de las bodas de su hija, que serán la gloria de Mayapán.”

Y ha respondido el rey Canek, con los ojos encendidos:

“Decid a vuestro señor que estaré presente.”

Han venido los mensajeros de Uxmal ante el rey Canek y le han dicho: “Nuestro señor Ulil, príncipe de Uxmal, pide a la grandeza del rey de los Itzáes que vaya a sentarse a la comida de sus bodas con la princesa Zac Nicté, y sea allí su amigo y aliado, en su casa y en su poder.”

Y el rey Canek ha respondido, con la frente llena de sudor y las manos apretadas:

“Decid a vuestro señor que me verá ese día.”

Otra embajada vino, a la mitad de la noche, cuando el rey de los Itzáes estaba solo y dolorido, y miraba las estrellas en el agua para preguntarles.

“La Flor Blanca está esperándote prendida entre las hojas frescas; ¿has de dejar que otro la arranque para él?”

Y se fue el viejecillo, por el aire o por debajo de la tierra. Nadie le vio sino el rey, y nadie lo supo.

En las piedras esculpidas en donde se escribía el tiempo, fue grabada y pintada de colores la figura de la princesa Zac Nicté, la que no se olvida nunca en la tierra de los mayas.

A su lado pusieron el rostro del príncipe Ulil, que iba a ser su esposo, y abajo escribieron los antiguos palabras bonitas que querían decir: “De estos vendrá la grandeza del Mayab, y en ellos se asentará la paz y la abundancia de la tierra.”

En la grande Uxmal pusieron estas piedras y las coronaron de flores.

Príncipe Canek, ¿qué buscas desesperado en la sombra? Fuiste al secreto del templo y preguntaste al dios y no mereciste que te respondiera. Sientes que tu amor está en lo que es demasiado alto, porque la

princesa Zac-Nicté es para ti como una estrella lejana, aunque tú eres un príncipe y aquí abajo estás igual a ella.

Príncipe Canek, ¿quieres alcanzar para ti el lucero de la mañana, quieres alcanzar para ti la flor blanca del Mayab?

De Mayapán fue la princesa con todos los señores de la sangre de Cocom y con su padre el rey Hunacel y una procesión brillante que recorrió el camino, llenándolo de cantos.

Hasta mas allá de la puerta de Uxmal fue con muchos nobles y guerreros el príncipe Ulil a recibir a la que era su prometida, y cuando la vio, la vio llorando.

Todos los demás estaban alegres y danzaban por las calles y las plazas, porque ninguno sabía lo que iba a suceder.

Las plumas de faisán y las cintas alegres resplandecían entre las armas.

Todo el camino, hasta el palacio de los reyes, estaba adornado con plantas y con mástiles pintados de colores brillantes.

En Uxmal se hacía la fiesta del desposorio, y todos bebían y gritaban de contento cuando pasaron los príncipes que se iban a casar. Porque nadie sabía lo que iba a suceder.

Los sacerdotes viejos que podían saberlo, estaban encerrados en sus celdas altas de los templos, para no hablar delante de los hombres. No se podía torcer la voluntad de arriba, que ya había mandado que sucediera en el Mayab otra cosa de la que estaban las gentes.

¡Pronto se vio, pronto se vio de lo que estaba escrito en lo oscuro, y otro camino tomaron las cosas para todos!

Tres días de fiesta grande se dieron a los señores en Uxmal, que resonaba de alegría. Era ya el día tercero y la Luna era grande y redonda como el Sol. Era el día bueno para la boda de un príncipe, según la regla del cielo.

De todos los reinos de cerca y de lejos habían venido a Uxmal convidados de gran alcurnia; reyes, y también hijos de reyes.

Vinieron del Imperio de Xibalbá, y trajeron tapires sagrados cargados de ofrendas y adornados con joyas.

Vinieron de Chacnohuothán, en nombre del rey de Tuhlá, catorce embajadores que trajeron nueve venados blancos con los cuernos y las pezuñas de oro.

Vinieron de Copán siete grandes señores en andas de concha de tortuga y trajeron bandejas de plumas de quetzal radiante.

Vinieron de Nachancaán un príncipe y tres sacerdotes, que trajeron un libro de los horóscopos, hecho por la sabiduría de sus sabios, y muchos collares de esmeraldas.

Vinieron de Yaaxchilán veinte guerreros jóvenes con embajada de sus reyes, y trajeron aceite de olor y arracadas de oro.

Vinieron de Zacquí, la ciudad blanca y dulce, y trajeron pájaros enseñados a cantar como música del cielo.

Y de todas partes vinieron embajadores, presentes y mensajes, de todos los señores de la tierra. Menos de Chichén Itzá y del rey Canek, principal entre los principales.

Se le esperó hasta el tercer día, pero no vino ni mandó noticia suya. Pareció extraño, y trajo inquietud al corazón de los grandes, pero no al de la princesa. Porque ellos no sabían. Y ella sabía y esperaba.

En la noche del día tercero de las fiestas se puso el altar del desposorio, y no había llegado el señor de los Itzaes, ni hombre suyo venía por el camino. No esperaron los que no sabían.

¡Princesa Zac Nicté, flor blanca del Mayab, luz de la luna, paloma torcaz, agua transparente, hija del lucero de la tarde: estas viendo llegar la hora de tu destino!

Estas vestida de los colores puros y adornada de flores, y vas a ser dada a un hombre delante del altar. Pero otro es el camino que han abierto para cumplir la voluntad de arriba.

Lo que no pasa en mil años puede pasar en un instante. Todo es que suspire en el viento un dios, y el rumbo del viento cambia.

Tú lo sabes y esperas, princesa Zac Nicté que has puesto tu corazón en un hombre triste.

Príncipe Canek, ¿que buscas desesperado en la sombra? Fuiste al secreto del templo y preguntaste al dios y no mereciste que te respondiera. Sientes que tu amor está en lo que es demasiado alto, porque la princesa Zac Nicté es para ti como una estrella lejana, aunque tú eres un príncipe y aquí abajo estás igual a ella.

Príncipe Canek, ¿quieres alcanzar para ti el lucero de la mañana; quieres arrancar para ti la flor blanca del Mayab?

¿Qué dirías, príncipe de los Itzaes, si supieras lo que está escrito en la oscuridad?

La Serpiente Negra será salvada, porque la mujer purísima en cuyos ojos miran los dioses ha querido mirarla con dulzura.

El pueblo que es el hijo de los hombres que fueron santos, será libre del castigo y cambiará su rumbo. Esta encendida la luz que ha de conducirla a los Itzaes por el camino nuevo y por la nueva peregrinación.

¿Qué dirías príncipe Canek, si lo supieras?

En la fiesta de las bodas de la princesa Zac Nicté con el príncipe Ulil se esperó tres días al señor de Chichén Itzá, sin que llegara.

Pero el príncipe Canek llegó a la hora en que era preciso.

Salió, de pronto, en medio de Uxmal, con sesenta de sus guerreros principales, y subió al altar en donde ardía el incienso de la boda y los sacerdotes estaban cantando. Estaba vestido de guerra y con el signo de Itzá sobre su pecho.

-¡Itzalán! ¡Itzalán!- gritaron como en el campo de combate, levantando sus lanzas.

-¡Itzalán! ¡Itzalán! gritaron como en el campo de combate.

No lo gritaron tres veces; ni un solo brazo se había levantado contra ellos, cuando ya se había cumplido todo.

El príncipe Canek entró, como un viento encendido, y alzó a la princesa Zac Nicté y la arrebató en sus brazos delante de todos. Nadie pudo impedirlo.

Cuando quisieron verlo, ya no estaba allí. Quedó solo el príncipe Ulil frente a los sacerdotes y junto al altar. La princesa se perdió a sus ojos, arrebatada por el rey, que vino como un relámpago.

Allá van lo guerreros del Itzá con su señor, que se lleva abrazada a la princesa Zac Nicté.

Todos se van y desaparecen, y así se acaba la fiesta de las bodas.

Las calles y las plazas están llenas de gente, que canta embriagada de *balche* y no sabe lo que ocurre.

Los guardias del príncipe Ulil perdieron sus armas y no las encuentran. Quien esta armado en Uxmal en día de gran fiesta.

-¡Itzalán, Itzalán! gritaron los del príncipe Canek cuando el robo a la princesa frente al altar de las bodas, adornada con flores y con los zarcillos de las desposadas.

Cuando suenan los caracoles y los cimbales y la rabia del príncipe Ulil grita por las calles, para convocar a los hombres de guerra, ya nadie ve al señor de los Itzaes, ni queda huella de el ni de la princesa, ni de ninguno de los suyos.

Príncipe Canek, arrebataste la estrella y arrancaste la flor Cuando iba a lucir la mañana del desposorio apagaste el fuego virgen y te llevaste la luz de los Mayas Asi estaba dicho en la voz que no se escucha, y asi se cumplió.

Había ido el príncipe Canek desde su ciudad de Chichen hasta la grande Uxmal, sin que nadie lo viera. fue por el camino oculto que hay por debajo del suelo, de un templo a otro templo, de un lugar a otro lugar, en esta tierra santa de los Mayas.

Estos caminos se ven ahora de vez en cuando. Antes solo los conocían aquellos que los debían conocer.

Por el camino ancho y fresco que va desde Chichen de los Itzaes hasta Uxmal, horadando en la piedra de abajo del suelo, fue el príncipe Canek a buscar ala princesa que tenia que ser suya por mandato de los dioses

Así vio el rostro del príncipe Ulil el tiempo que dura un parpadeo, y robó la tórtola dulcísimo, cuando ya la iban a aponer en el nido que no le estaba destinado.

No cayó ni una gota de sangre; pero la fiesta de bodas acabó tristemente para el príncipe Ulil y para el rey de Mayapán, Hunacel el muy grande. Porque ninguno de ellos conocía la voluntad de arriba. ¡Así debía ser!

¡Ah, la venganza que va a caer sobre Chichén, que está débil y cansada del suave dormir, de los juegos alegres y de los besos ardientes! Hay una hora para los Itzaes y ya llegó. Ya se llenó la medida de un tiempo.

Se aguzan las armas otra vez en el Mayab y se levantan los estandartes de guerra. ¡Se juntan Uxmal y Mayapán contra el Itzá!

En los caminos hay polvo de pisadas y en los aires hay gritos. Sobre la casa de los guerreros suena día y noche el címbalo ronco y truena el caracol. ¿Que va a ser de tí, ciudad de Chichén, dormida en el suelo de tu príncipe?

Castigada has de ser; pero tienes la Flor Blanca, que es la luz y gloria del Mayab, y tu castigo será tu salvación.

He aquí como los itzáes dejaron sus casas y sus templos de Chichén Itzá, la segunda vez en su tiempo, y abandonaron la ciudad bella de sus padres, que está recostada a la orilla del agua azul y huele como la miel de flores bajo el sol que enciende la vida.

Todos se fueron llorando, una noche, con la luz de los luceros. Todos se fueron en fila, con las estatuas de los dioses y los libros de los templos. No quedó en Chichén más que el silencio que tiembla.

La princesa Blanca Flor llenó de fuerza el corazón del príncipe Serpiente Negra y abrió sus ojos para ver el camino. Delante de los hijos de Itzá iba el príncipe Canek, caminando por el sendero abierto en medio del monte, envuelto en un manto blanco, sin corona de plumas en la frente.

A su lado iba la princesa Zac Nicté, que resplandecía como la Luna. Ella levantaba su mano y señalaba el camino, y todos iban detrás. Un día llegaron al lugar tranquilo y verde, junto a la laguna quieta, en donde está el sagrado Petén, lejos de todas las ciudades. Y allí pusieron el asiento del reinado y edificaron las casas sencillas de la paz.

Volvieron a los tiempos antiguos y la Serpiente Negra sintió renacer sus alas y se levantó otra vez por el aire.

Para el Itzá brilló sobre el cielo la luz de siete colores, que es la princesa Zac Nicté, que está sonriendo a los hombres de la tierra.

Ella reinó sobre los corazones y los hizo puros y blancos. Así, hasta que poco a poco se acabó el Itzá, al fin del tiempo marcado, como la flor del Sol, que lo sigue todo el día y se muere cuando el día se apaga.

Se salvaron así los itzáes, por el amor a la princesa Blanca Flor, que entró en el corazón del último príncipe de Chichén para apartar el castigo.

Solitaria y callada quedó Chichén Itzá, en medio del bosque sin pájaros, porque todos volaron tras de la princesa Zac Nicté.

Llegaron a ella, numerosos y enfurecidos como las avispas, los ejércitos de Uxmal y de Mayapán y no encontraron ni el eco de un suspiro en los palacios vacíos y en los templos sin dioses.

Entonces, su ira puso el fuego del incendio sobre las casas de los Itzaes, y marcaron con el filo de sus hachas las puertas abiertas, y derribaron los altares. Y se volvieron de allí para que la vida del Mayab siguiera como debía seguir.

Chichén Itzá quedó sola y muerta, como está hoy, abandonada desde ese tiempo antiguo, junto al agua azul del gran pozo de la vida y junto al agua roja del gran pozo de la muerte, como fue fundada. Uno está a un lado y otro está a otro lado de la gran ciudad, en la que ya nadie habla, sino la voz escondida que nadie escucha. ¡Algún día se escuchará!

En el mes de Moan, cuando la vida se renueva sobre el mundo, brota la flor blanca en el Mayab y adorna de color los árboles y llena el aire de suspiros olorosos.

El hijo del Mayab la espera siempre y dice, con toda la ternura de su corazón, el nombre dulcísimo de la princesa Zac Nicté.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Patricia K., “Yula, Yucatan, Mexico: Terminal Classic Maya Ceramic Chronology for the Chichen Itza Area”, en: *Ancient Mesoamerica* 9, 1, Cambridge University Press, 1998, pp. 151-165.

Armillas Vicente, José Antonio, “Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo XVI)”, en: Lacarra Ducay, María del Carmen (coord.), *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*, España, Institución Fernando el Católico, 2004.

Avendaño y Loyola. Fray Andrés de, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex y cehaches*, editado por Temis Vayhinger-Scheer, Mockmuhl, Editorial Flemming, 1996.

Avendaño y Loyola. Fray Andrés de, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles ytzáex y cehaches*, editado por Ernesto Vargas Pacheco, México, Universidad Autónoma de Campeche, 2004.

Báez-Jorge Félix, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, en: *Cosmovisión mesoamericana y Ritualidad Agrícola*, BUAP, 2009.

Barrera, Vazquez Alfredo, *Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya*, Mérida, Ediciones Cordemex, 1980.

--“La familia lingüística mayana” en *Revista de la Universidad de Yucatán* n° 116, México 1978.

Barrera, Vazquez Alfredo y Silvia Rendón, *El libro de los libros del Chilán Balam*, México, F.C.E., 1948.

Barrera Vázquez Alfredo y Sylvanus Griswold Morley, “The Maya Chronicles”, en: *Contributios to American Anthropology and History*, n° 48, 1949, pp. 54- 82.

Baudez, Claude-François, *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, México, UNAM, IIA, 2004.

Berlin, Heinrich, “Apuntes sobre vasijas de Flores (El Petén)” en: *Antropología e Historia de Guatemala* n° 7, 1955. pp. 15-17.

Bolles, David, *Combined Dictionary–Concordance of the Yucatecan Mayan Language* [en línea] Índice disponible en: <<http://www.famsi.org/reports/96072/index.html>>

Boot, Erik, *Continuity and Change in Text and Image at Chichén Itzá, Yucatán, México*, Leiden, CNWS Publications, 2005.

Borhegyi, Stephan F., "Exploration in Lake Peten Itza" en: *Archaeology* XVI, 1959, pp. 14-24.

Bracamonte y Sosa, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, CIESAS, 2001.

Brady, James E., "La importancia de las cuevas artificiales para el entendimiento de los espacios sagrados en Mesoamérica", en: Breton Alain, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz(eds), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, México, UNAM-CEMCA, 2003, pp.142-160.

Bricker, Victoria Reifler, *El Cristo Indígena, el Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE., 1993.

Bullard, William R., "Postclassic culture in Central Peten and adjacent British Honduras", en: *The Classic Maya Collapse*, pp. 221-242, editado por Patrick Culbert Albuquerque, University of New Mexico Press, 1973.

Caso, Barrera Laura, *Caminos en la selva: relaciones entre Yucatán y el Petén en los siglos XVII al XIX*, México. El Colegio de México, 2000.

--"Destino de los señores itzáes y de Cabnal, cacique lacandón después de la dominación española (1695-1714)", en: *Antropología. Nueva época*, 1998, pp. 11-20.

Caso Barrera, Laura y Mario Aliphath F., "Organización política de los itzáes desde el Posclásico hasta 1702", en: *Historia Mexicana*, vol. LI, n° 4, abril-junio 2002, pp. 713-748.

Chase, Arlen F., "Topoxte and Tayasal: Ethnohistory in Archaeology" en *American Antiquity*, _vol 41, n° 2, 1976, pp. 154-167.

-- "Con manos arriba: Tayasal and Archaeology" en: *American Antiquity*, vol. 47 n° 1, 1982, pp. 167-171.

--"Regional development in the Tayasal-Paxcaman Zone, El Peten, Guatemala: A Preliminary Statement", en *Cerámica de Cultura Maya* n° 11, 1979,. pp. 86-119.

Chase, Arlen F. y Diane Z. Chase, *The Ceramics of the Tayasal-Paxcaman Zone, Lake Petén Itzá, Guatemala*, Department of Anthropology, University of Pennsylvania, 1983.

Chase, Arlen F. y Prudence Rice (editores), *The Lowland Maya Postclassic*, Austin, University of Texas Press, 1985.

Chase, Diane Z., "Southern Lowland Maya Archaeology and Human Skeletal Remains: Interpretations from Caracol (Belize), Santa Rita Corozal (Belize) and Tayasal (Guatemala)", en: *Bones of the Maya. Studies of Ancient Skeletons*, editado por Stephen L. Whittington y David M. Reed, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1996, pp. 15-27.

Chávez Guzmán, Mónica, "El sol como fundamento curativo de las terapias mayas yucatecas en el período colonial", en: *Estudios de Cultura Maya* XXVIII, México UNAM, IIF, 2005, pp. 121-139.

Chuchiak, John F., “Papal Bulls, Extirpators, and the Madrid Codex: The Content and probable Provenience of the M. 56 Patch”, en: Vail, Gabrielle y Anthony F. Aveni, *The Madrid Codex: New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp. 57-88.

Ciudad Ruiz, Andrés, María Yolanda Fernández Marquínez, José Miguel García Campillo, María Josefa Iglesias Ponce de León, Alfonso Lacadena García-Gallo, Luis Tomás Sanz Castro (coords.), *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1998.

Cobos, Rafael, “Fuentes Historicas y Arqueología: convergencias y divergencias en la reconstrucción del clásico terminal en Chichen-Itza”, en: *Mayab* n° 12., 1999

Cortés, Hernán, *Cartas y Documentos*, México, Ed. Porrúa, 1963.

De Vos, Jan, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona (1521-1821)*, México, FCE y Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 1998.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Ed Porrúa, Col. “Sepan Cuantos”, 1999.

Dragadze, en Renfrew, Colin, *Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia.*, Madrid, Ed. Akal, 2007.

Edmonson, Munro S., “Some Postclassic questions about the Classic Maya” en *Estudios de Cultura Maya* vol. XIII pp. 157-178, Centro de Estudios Mayas, 1979.

--*The ancient future of the Itza, The book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.

Farris, Nancy M., “Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time and Cosmology among the Maya of Yucatan”, en: *Comparative Studies in Society and History*, 29: 3, 1987, pp. 566-593.

Feldman, Lawrence H., *Lost Shores, Forgotten Peoples. Spanish Explorations in the South East Maya Lowlands*, North Carolina, Duke University Press, 2000.

Forsyth, Donald W., “La secuencia cerámica de la isla Flores, Peten” en: *Mayab* n° 10, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1996, pp. 5-14.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Madrid, Luis Navarro (editor), 1883.

Gámez, Laura, “Salvamento arqueológico en el área central del Petén: Nuevos resultados sobre la conformación y evolución del asentamiento prehispánico en la Isla

de Flores”, en *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2006, pp. 258-273.

García de Palacio, Diego, *Carta-Relación de Diego García de Palacio a Felipe II sobre la Provincia de Guatemala, 8 de marzo de 1576*, México, UNAM, IIF, 1983.

Graulich, Michel, *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut voor Amerikanistiek, 1998.

--““La mera verdad resiste a mi rudeza”, forgeries et mensonges dans l'Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo”, en: *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. 82, n° 82, pp. 63-95.

--“La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl* 28, UNAM, 1998, pp.197-217.

Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965.

Hansen, R., et al., *La isla de Flores y el lago Peten Itza.*, UCLA RAINPEG/PRIANPEG Lake Peten Itza project, Los Angeles University of California, Institute of Geophysics, 1997.

Hellmuth, Nicolas; “Progreso y notas sobre la investigación etnohistórica de las tierras bajas mayas de los siglos XVI a XIX” en: *América Indígena* vol. XXXII, n° 1, 1972.

Houston, Stephen D., Oswaldo Fernando Chinchilla Mazariegos y David Stuart (eds.), *The decipherment of ancient Maya writing*, University of Oklahoma Press, 2001.

Izquierdo, Ana Luisa y Tulita Figueroa, “Las influencias nahuas entre los chontales ” en *Estudios Preliminares sobre los mayas de las tierras bajas noroccidentales*, editado por Lorenzo Ochoa, México UNAM, Centro de Estudios Mayas, 1978.

Jones, Grant D., *The Conquest of the last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Jones, Grant D. P.S. Rice y P.M.Rice “The location of Tayasal: a reconsideration on light of Peten Maya ethnohistory and archaeology”, en: *American Antiquity*. vol 46 n° . 3, 1981.

Joralemon, David, “Ritual Blood-Sacrifice among the Ancient Maya”, en: Merle Greene Robertson (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque*, The Robert Louis Stevenson School, California, 1973.

Knowlton, Timothy W., “Hybrid Cosmologies un Mesoamerica: A Reevaluation of the Yax Cheel Cab, a Maya World Tree”, en: *Etnohistory* 57:4, 2010, pp. 709-179.

Kowalski, Jeff Karl y Cinthia Kristan-Graham (eds.), *Twin Tollans. Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Early Postclassic Mesoamerican World*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2007

Kremer, Jürgen, “The Putun Hypothesis Reconsidered”, en: Hanns J. Prem, “Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Peninsula”, *Acta Mesoamericana* 7, Flemming, Moeckmuehl, 1994, pp. 289–307.

Kubler, George, “Chichén-Itzá y Tula”, en: *Estudios de Cultura Maya*, vol 1, pp. 47-80, 1961.

Lacadena García-Gallo, Alfonso y Soeren Wichmann, “The distribution of Lowland Maya Languages in the Classic period”, en: *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, vol. II, Vera Tiesler, René Cobos y Merle Greene Robertson (eds.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia and Universidad Autónoma de Yucatán, 2002, pp. 275-314.

Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Ed. Porrúa, 1983.

Lizana, fray Bernardo de, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Fuentes para el estudio de la Cultura Maya 12, 1995.

López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en: *Estudios de cultura náhuatl* 7, México, UNAM, IAH, 1967, pp. 87-117.

-- “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, en: *Religión, mitología y magia II*, (conferencias), México, INAH, 1970, pp. 4-29.

-- “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses del panteón mexica”, en: *Anales de Antropología* vol. 20, nº 2, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983.

-- *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, IAH, 1989.

-- “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en: Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 209-254.

López de Cogolludo, Diego, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatan o sea Historia de Esta Provincia*, 2 tomos, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971.

López Luján, Leonardo y Alfredo López Austin, “Los mexicas en Tula y Tula en Mexico-Tenochtitlan”, en: *Estudios de cultura náhuatl* 38, UNAM, IAH, 2007, pp. 33-83.

López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, UNAM, 2010.

Martínez González, Roberto, “Sobre el origen y significado del término nahualli”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 37, México, UNAM, IAH, 2006, pp. 95-105.

-- “El tonalli y el calor vital: algunas precisiones”, en: *Anales de Antropología* vol 40, UNAM, IAH, 2006, pp.117-151.

Mc Nair, Anna, Don S. Rice, Hugh Drake, Timothy Pugh, Rómulo Sánchez Polo y Prudence M. Rice, “Investigaciones del Proyecto Maya-Colonial en el sitio arqueológico Nixtun-Ch’ich’, Petén”, en *X Simposio de Investigaciones Arqueológicas*

en *Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1996, pp. 559-566.

Means, Philip, Answorth, *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas*, Peabody Museum Papers 7, 1917.

Mediz Bolio, Antonio, La tierra del faisán y del venado, Mérida, Consejo Editorial de Yucatán, (Colección "Clásicos de Yucatán"), 1986.

Montané Martí, Julio César, *Diccionario para la lectura de textos coloniales en México*, Cuadernos del Archivo Histórico 9, 1998.

Nagao, Debra "El significado de las influencias mayas en el altiplano central: Cacaxtla y Xoxhicalco" en: *Memorias del Primer Coloquio Internacional de mayistas. 5-10 de Agosto de 1985*. México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas, 1987.

Navarrete, Carlos, "Acotaciones a dos estelas de Flores, El Petén" en: *Mayab* No. 4, pp.7-12, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1988.

Okoshi Harada, Tsubasa, "Tiempo de los itzáes y de los Cocom: una interpretación de la historia del Postclásico", en: Marion, Marie-Odile (coord.) *Simbólicas*, México, Plaza y Valdés-CONACYT-INAH, 1997, pp. 181-190.

Parrilla Albuerne, Ana María, "Un edificio de estilo floreciente modificado en Edzna: El templo de los Moscos", en: *Mayab* n° 14, 2001.

Paxton Merideth, "Tayasal Origin of the Madrid Codex: Further Consideration of the Theory" en: Vail, Gabrielle y Anthony F. Aveni, *The Madrid Codex: New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004, pp. 89-130.

Peniche Rivero, Piedad, "¿Quiénes son los itzaes? Su identidad, sus dinastías y su poder sobre Yucatán", en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de mayistas*, México, UNAM, IIF, 1987.

--*Sacerdotes y Comerciantes. El poder de los mayas e Itzaes en Yucatán en los siglos VII a XVI*, México, FCE., 1993.

Peraza Lope, Carlos, Marilyn A. Masson, Timothy S. Hare y Pedro Candelario Delgado Kú, "The Chronology of Mayapan: New Radiocarbon evidence", en: *Ancient Mesoamerica* 17, 2, Cambridge U.P., 2006, pp. 153-175.

Piña Chan, Román, *Chichen Itzá. La ciudad de los brujos del agua*, México, FCE., 1998.

Piña Chan, Román, y Raúl Pavón Abreu, "¿Fueron las ruinas de El Tigre Itzumkanac?" en *México Antiguo* 9, pp. 473-491, 1959.

Prem, Hanns J., "The "Canek manuscript" and other faked documents", en *Ancient Mesoamerica* 10, 1999, pp. 297-311.

Pugh, Timothy W., Rómulo Sánchez Polo, Leslie G. Cecil, Don S. Rice y Prudence M. Rice, "Investigaciones postclásicas e históricas en Petén, Guatemala: Las excavaciones del Proyecto Maya Colonial en Zacpetén", en: *XI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1997, pp. 903-914.

Reina, Rubén, "A peninsula that may have been an island, Tayasal, El Petén, Guatemala", en: *Expedition* n° 9, pp. 16-29.

--"Significado cultural de tres calaveras en San José, Petén", en *Guatemala Indígena* vol. 2, n° 4, 1962, pp. 21- 46.

Relaciones Historico-geográficas de la gobernación de Yucatán, vol. II, edición de Mercedes de la Garza et al., México, UNAM, IIF, 1983.

Remesal, fray Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, México, Ed. Porrúa, 1988.

Rice, Prudence., "Ceramic and nonceramic artifacts of Lakes Yaxha-Sacnab, El Peten, Guatemala" en *Cerámica de Cultura Maya* n° 11, 1979, pp. 1-85.

Rice Prudence M. y Don S. Rice, "La época postclásica en la región de los lagos de El Peten central, Guatemala" en *Mesoamérica* n° 8, CIRMA, 1984. pp. 334-350.

Rice Don S., Prudence M. Rice y Timothy Pugh, "Settlement continuity and change in the central Peten Lakes Region: The case of Zacpeten", en: Ciudad Ruiz, Andrés, María Yolanda Fernández Marquínez, José Miguel García Campillo, María Josefa Iglesias Ponce de León, Alfonso Lacadena García-Gallo (cords.), *Anatomía de una civilización. Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1998, pp. 207-252.

Ringle, William M., Tomás Gallareta Negrón y George J. Bey, "The Return of Quetzalcoatl: Evidence of the Spread of a World Religion during the Epiclassic Period", en: *Ancient Mesoamerica* vol 9, n° 2, 1998, pp. 183-232.

Rivera Dorado, Miguel, "Las tierras bajas de la zona maya en el postclasico" en *Historia Antigua de México*, vol. III, CONACULTA, UNAM, Porrúa, 2001, pp. 127-160.

Roys, Ralph, *The book of Chilam Balam de Chumayel*, Washington, Norman, 1967.

Rubial García, Antonio, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos. sobre la evangelización de Mesoamérica", en: *Signos históricos* n° 7, enero-junio, 2002, pp.19-51.

Ruz, Mario Humberto, "'Amarrando juntos': la religiosidad maya en la época colonial", en: Nájera Coronado, Marta Ilia y Mercedes de la Garza, *Religión Maya*, España, Ed. Trotta, 2002, pp. 247-282.

Ruz Lhuillier, Alberto, "Chichén-Itzá y Tula: comentarios a un ensayo", en: *Estudios de Cultura Maya*, vol. II, 1962, pp. 205-220.

--*Chichén Itzá en la Historia y en el Arte*, Editora del Sureste, México, 1979.

Sabloff, Jeremy A. y E. Wyllis Andrews, *Late lowland maya civilization: Classic to postclassic*, Albuquerque, University of New México Press, 1986.

Sánchez Polo, Rómulo, Don S. Rice, Prudence M. Rice, Anna McNair, Timothy Pugh y Grant D. Jones, "La investigación de la geografía política del siglo XVII en Petén central: la primera temporada", en: Laporte, J.P. y H. Escobedo (eds.), *VIII Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1994, pp. 589-602.

Sandoval, Alonso de, *De instauranda aethiopiæ salute: el mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.

San Buenaventura, fray Joseph de, *Historia de la Conquista del Mayab 1511-1697*, edición, introducción paleografía y notas de Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solis Robleda, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1994.

Schele, Linda, Nikolai Grube y Erik Boot, "Some suggestions on the K'atun prophecies in the Books of Chilam Balam in light of Classic period history", en: *Tercer Congreso Internacional de Mayistas. Memoria*, México, UNAM, IIF, 2002, pp.399-432.

Scholes, France y Ralph Roys, *Los chontales de Acalán-Tixchel.*, Ed. En español de M.H. Ruz y Rosario Vega, México, UNAM y CIESAS, 1997.

Schumann, Otto, *Descripción estructural del maya itzá del Peten, Guatemala.*, México, UNAM, 1997.

--*Introducción al maya itzá*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Sharer, Robert, *La civilización maya*, México, FCE., 1999.

Soza, José María, *Pequeña Monografía del Peten*, Guatemala, 1957.

Sullivan, Paul, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners Between Two Wars*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1989.

Taube, Karl A., "The Iconography of Toltec Period Chichen Itza", en: Hanns J. Prem, "Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Península", *Acta Mesoamericana* 7, Flemming, Moeckmuehl, 1994, pp. 212-246.

Thompson, J. Eric. S., "The Itza of Tayasal, Peten" en: *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, México, 1951.

--*Historia y Religión de los Mayas*, México, Siglo XXI, 1998.

--*Grandeza y decadencia de los Mayas*, México, FCE.

--“A proposal for constituting a Maya subgroup, Cultural and Linguistic in the Peten and Adjacent Regions” en *Anthropology and History in Yucatan*, editado por Grant D. Jones, Austin, University of Texas Press, 1977.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina, “Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares”, en: López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, UNAM, 2010, pp. 195-226.

Tovilla, Alonso de, *Relaciones histórico-descriptivas de la Verapaz, el Manche y Lacandón.*, Guatemala, Universidad de San Carlos, 1960.

Valenzuela, Nicolás de, *Conquista del Lacandón y conquista del Chol*, 2 vols. Anotado por Gotz Houwald, Berlín. Colloquium Verlag, 1979.

Vallejo Reyna, Alberto, *Por los caminos de los antiguos nawales, Rilaj Maam y el nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán*, México, INAH, 2005.

Varela Torrecilla, Carmen y Juan Luis Bonor Villarejo, “Cronología y función de las cavernas en el área maya,: ¿espacio ritual o profano?”, en: Breton Alain, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, México, UNAM-CEMCA, 2003, pp. 111-141.

Vargas Pacheco, Ernesto, “Tiempo y espacios sagrados entre los mayas. El katún 8 ahau: patrón cíclico”, en: *El tiempo en Mesoamérica*, UNAM, IIH, 2004, pp. 195-231.

Vail, Gabrielle y Anthony F. Aveni, *The Madrid Codex: New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, Boulder, University Press of Colorado, 2004

Vayhinger-Scheer, Temis, “Kanek: el último rey maya itzaj” en *Los Mayas, una civilización milenaria*, editado por Nikolai Grube, Colonia, Konemann, 2000.

Villa Rojas, Alfonso, *Estudios Etnológicos: Los Mayas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.

Villagutierre Sotomayor, Juan de, *Historia de la Conquista de la Provincia de El Itzá*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1985. [Edición facsimilar]

Vogt, Evon Z., *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1966,

Voss, Alexander Wolfgang, “La identidad socio-política de los itzá de Chichén Itzá”, en: *Temas Antropológicos. Revista científica de investigaciones regionales* 22, 2, UADY, 2000, pp. 208-241.

--*La identidad de los itzá de Chichén Itzá*, pp. 1-20 [en línea, PDF] [12 noviembre 2010].

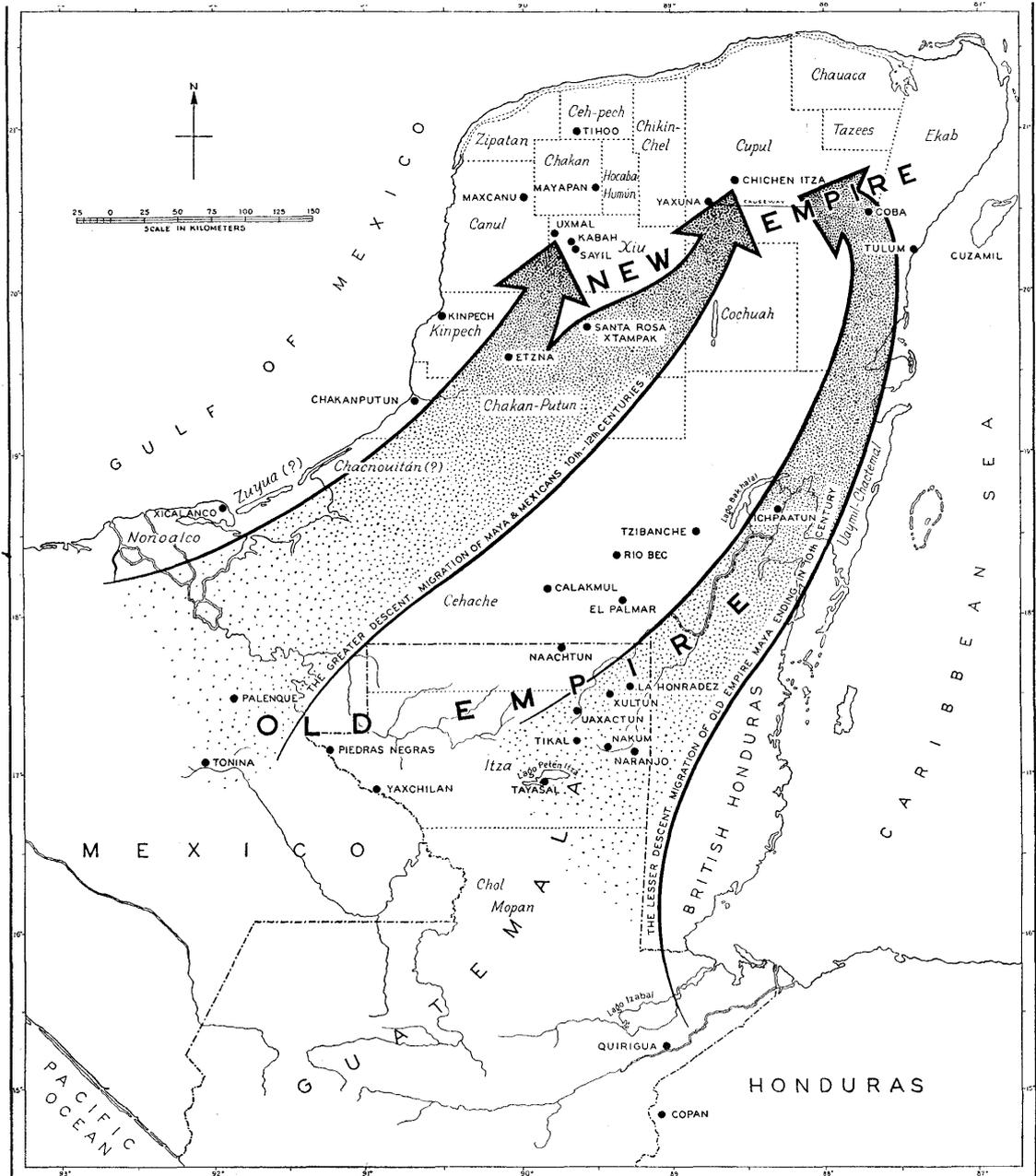
--“Chakanputun y Champoton: nuevas interpretaciones”, en: *Los investigadores de la cultura maya* 12, tomo 1, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 2004

Wiseman, Frederick M., *Agricultural and historical ecology of the lake region of Peten, Guatemala*, University of Arizona, 1978.

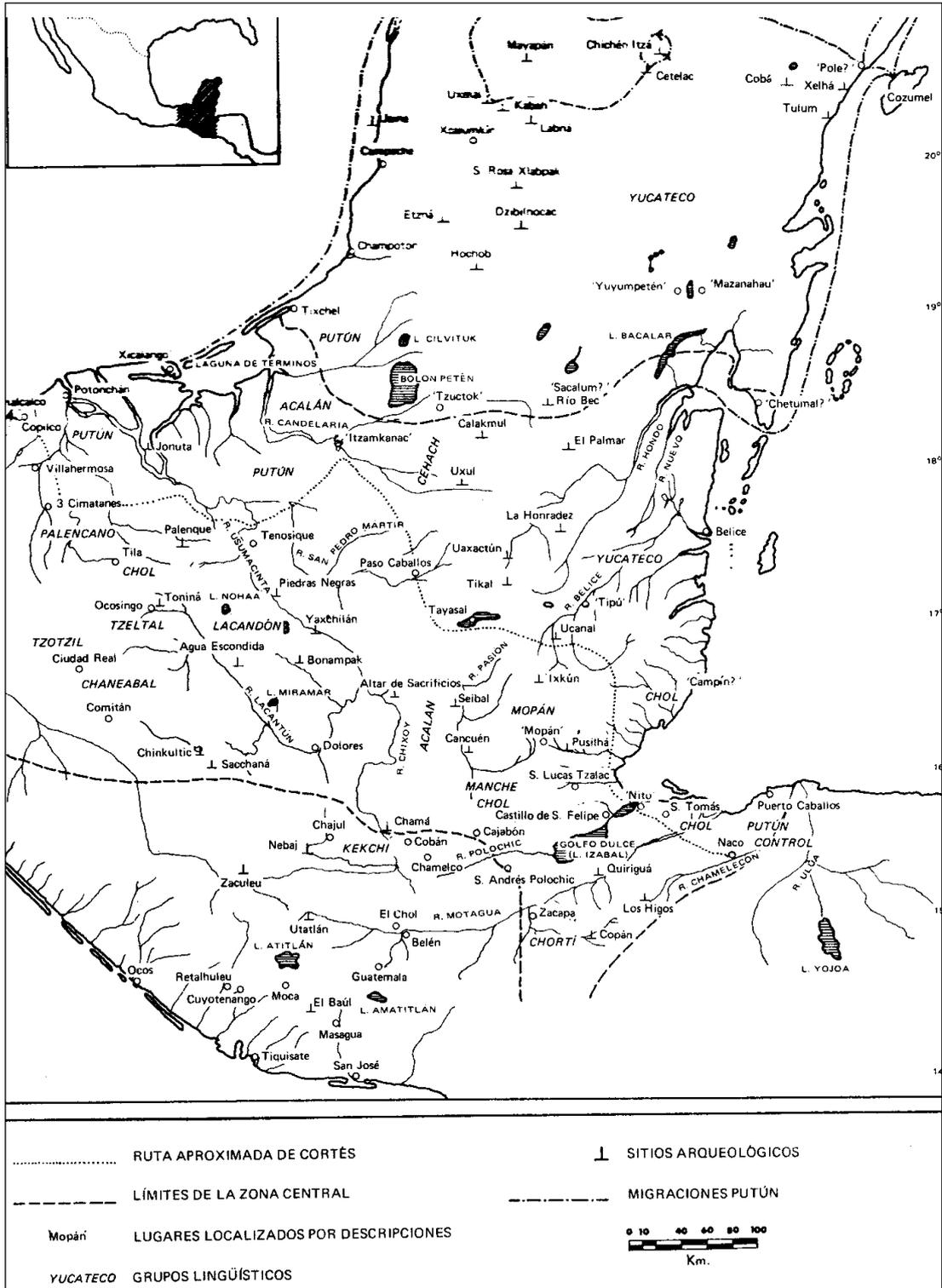
Ximenez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, 5 vols., Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA, 1997.



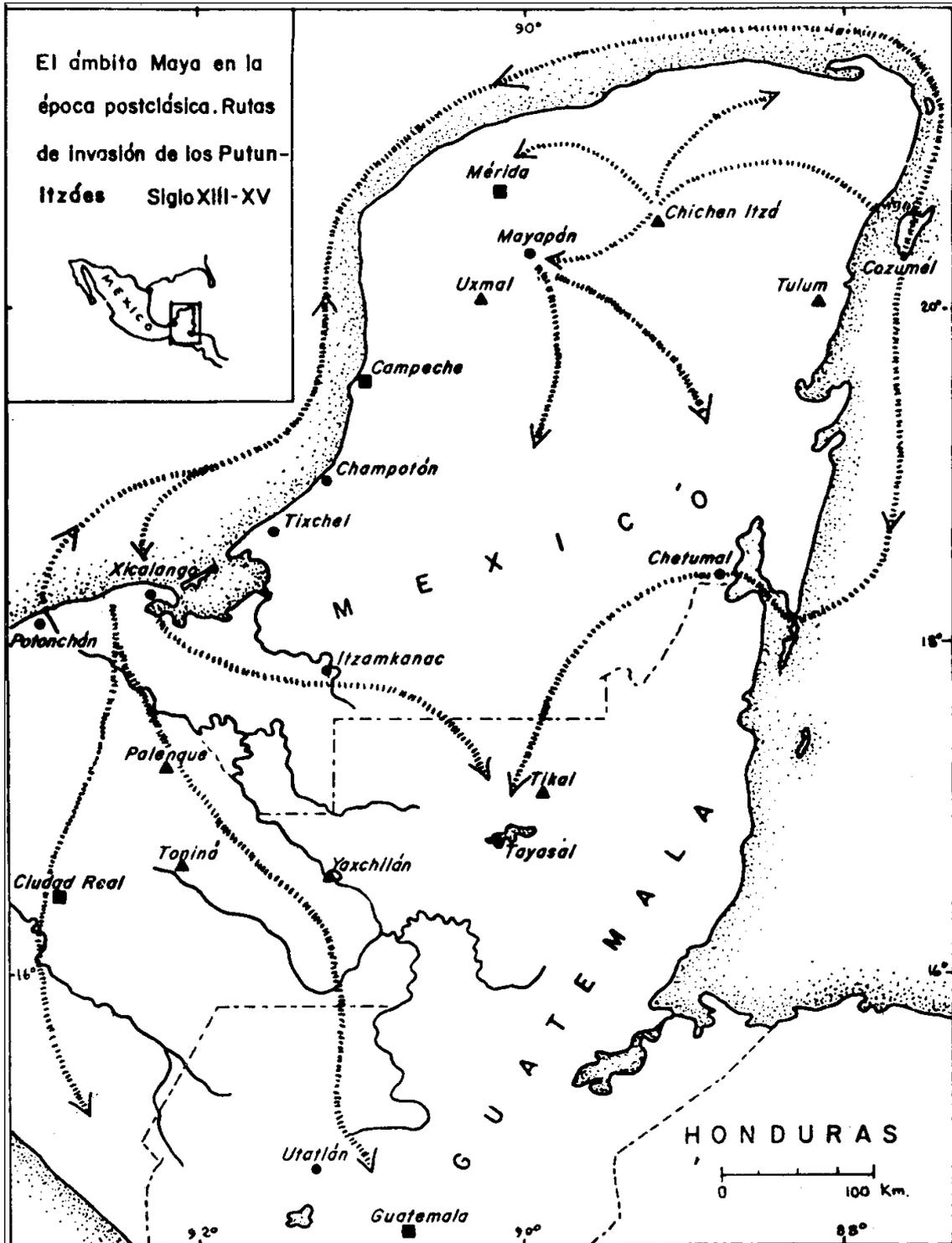
Mapa de las poblaciones en el Lago Petén Itzá siglo XVIII
Reina, Rubén, "A península ...", pp. 22,23



Rutas de los itzáes según Morley y Barrera Vásquez



Thompson, Eric, *Historia y...*, p. 24



Mapa tomado de Vos, Jean de, *op. cit.*, p. 487



Mural del Templo de los Guerreros
 Ringle et al, *op. cit.*, p. 26



Escena de sacrificio en el Templo de los Guerreros,
 Chichén Itzá Sharer, Robert, *op. cit.*, p. 495



Sacrificio humano. Códice Madrid,
Sharer, R., *op. cit.*, p. 496

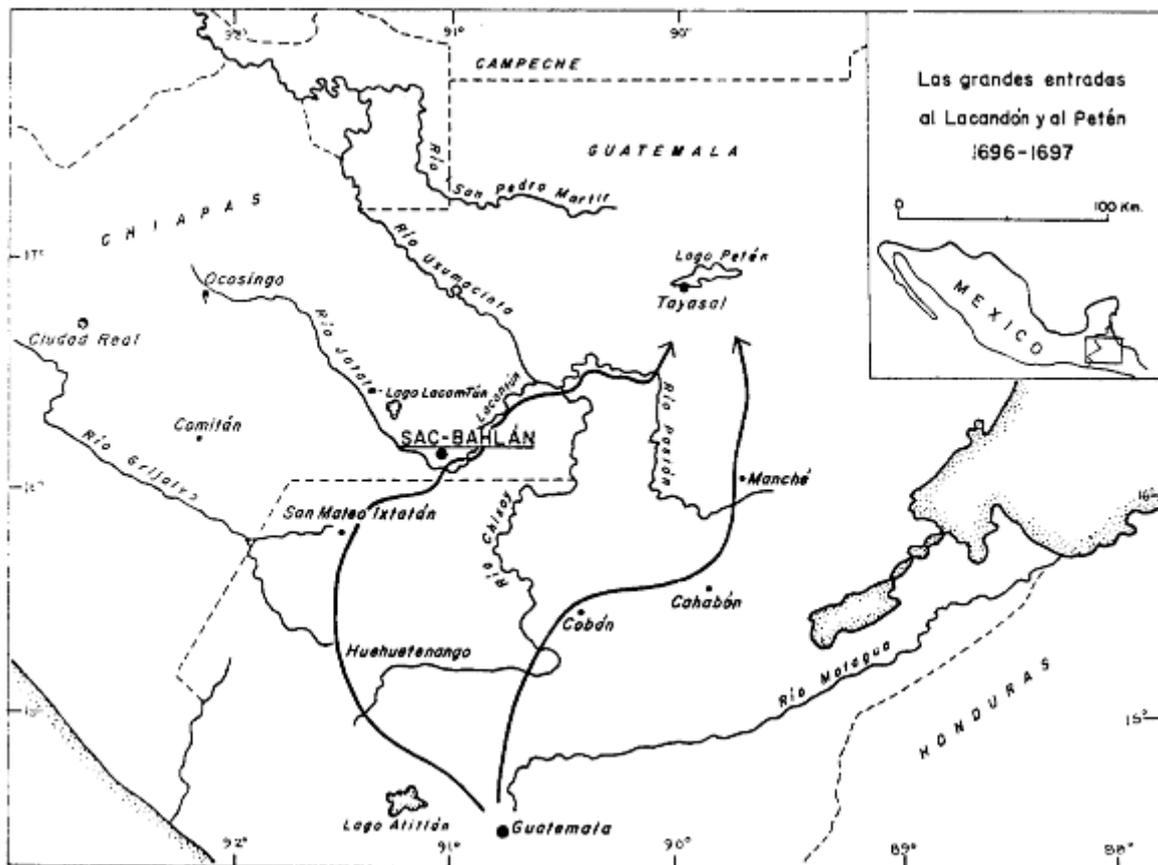
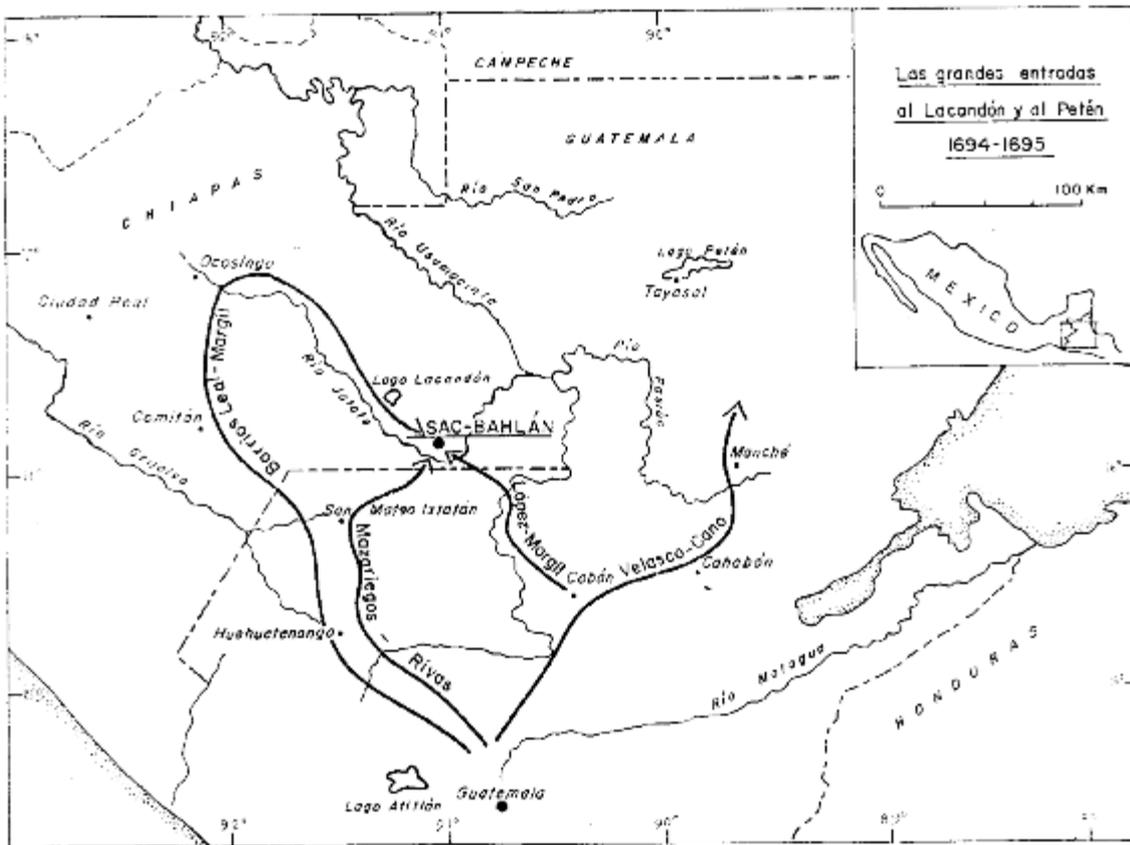


Disco H del Cenote de los Sacrificios de Chichén Itz
Dibujo de Elisabeth Wagner
Kremer, J. *op. cit.*, p 293

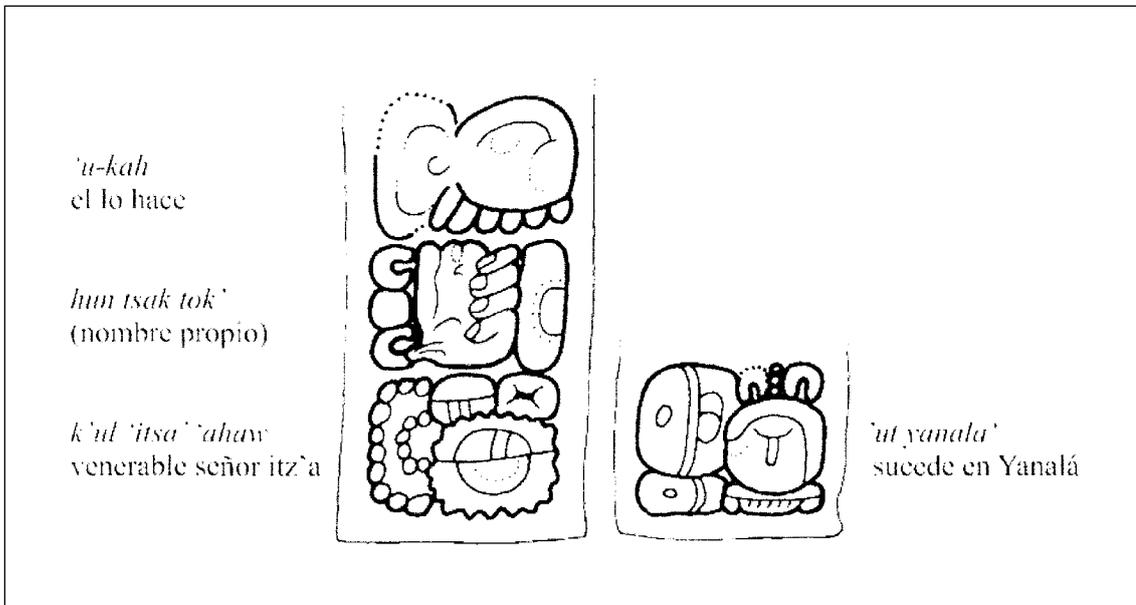


Disco G del Cenote de los Sacrificios de Chichén Itzá

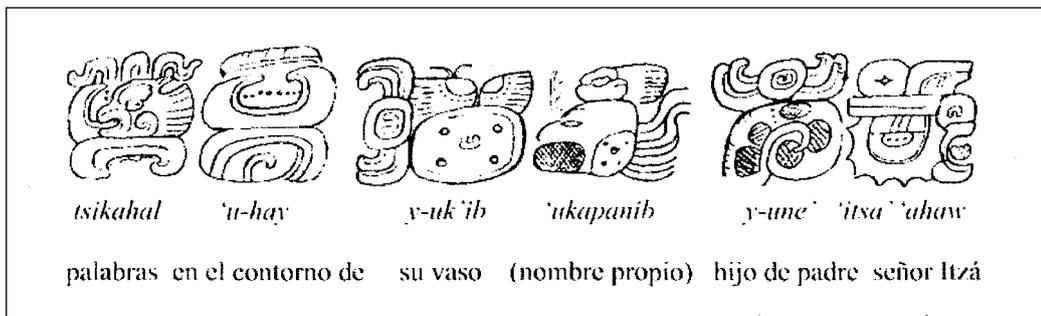
Dibujo de Elisabeth Wagner
Kremer, J. *op. cit.*, p. 292



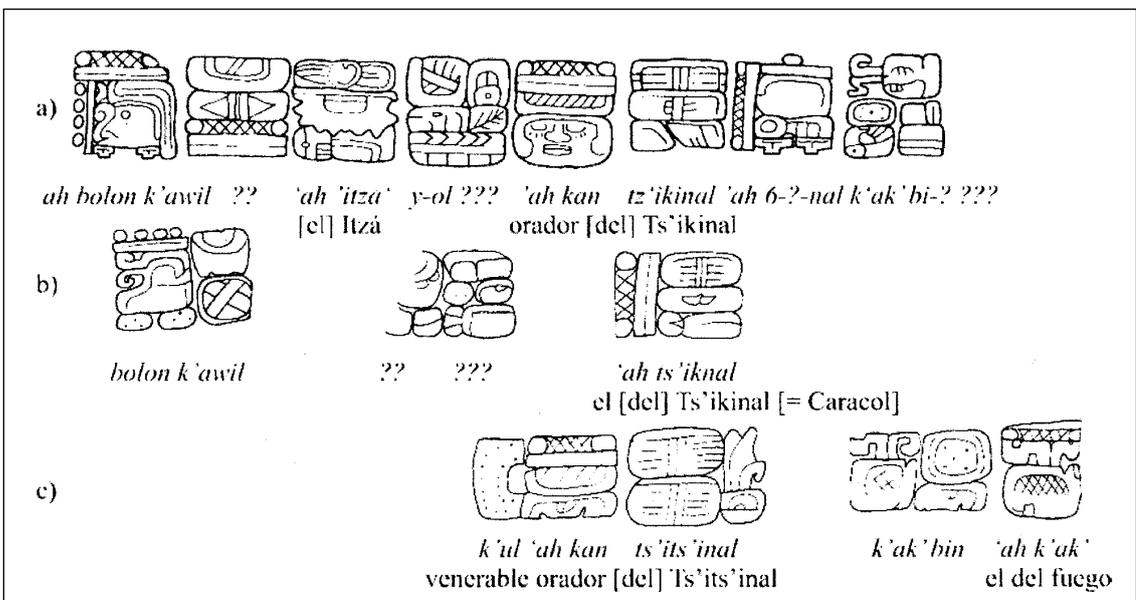
Entradas finales al Petén Itzá
Vos, Jean de, *op. cit.*, p.p. 497, 498



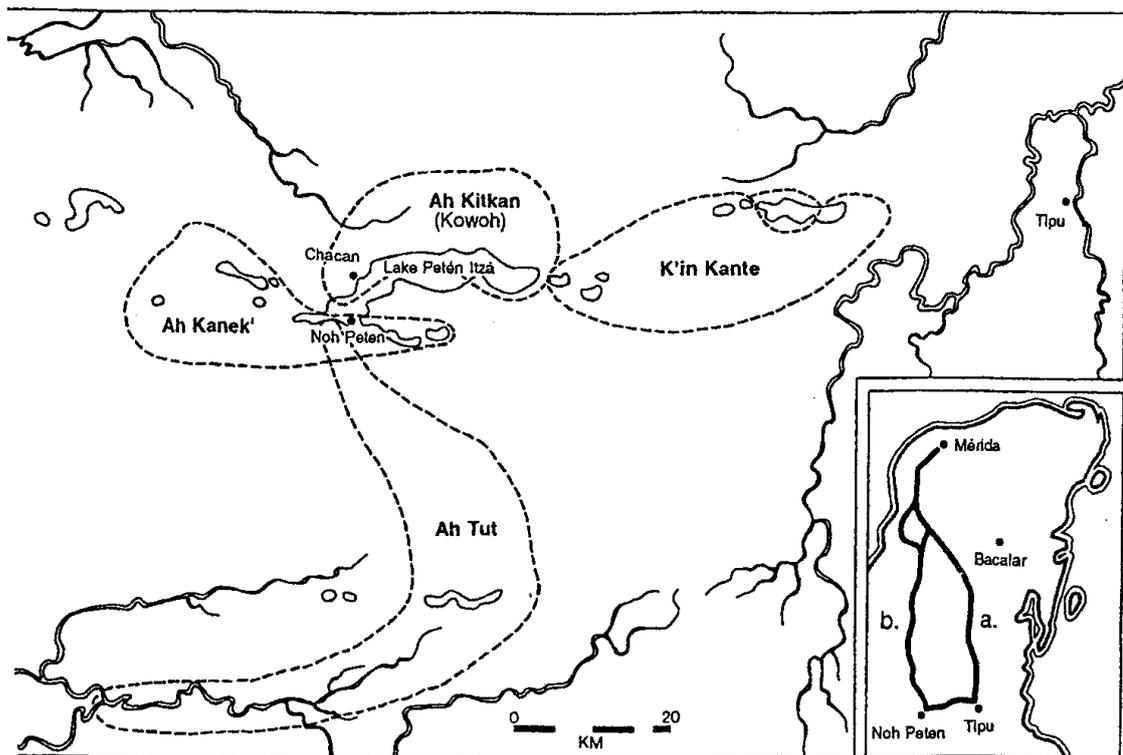
Inscripción en la estela 1 de Motul de San José. Dibujo de A. Voss



Texto de la vasija trípode. Dibujo de N. Grube

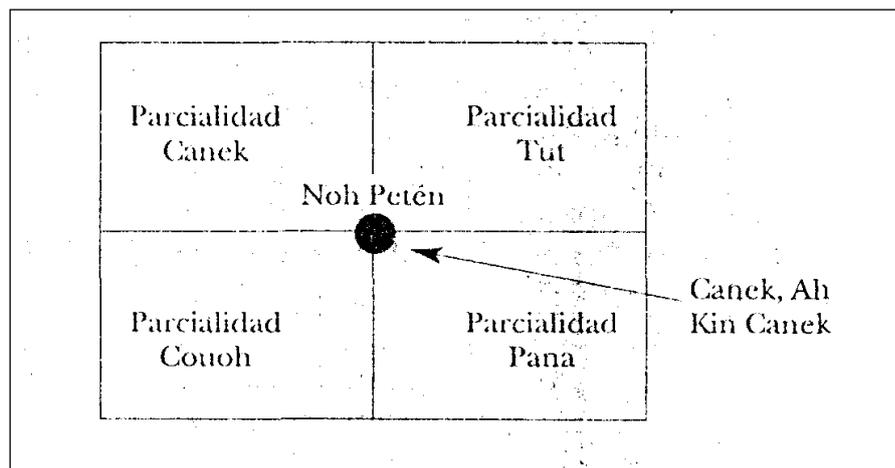


Texto en El Caracol de Chichén Itzá. Dibujo de A. VossVoss, Alexander W., *op. cit.*, pp.18,19.



El territorio itzá antes de la conquista

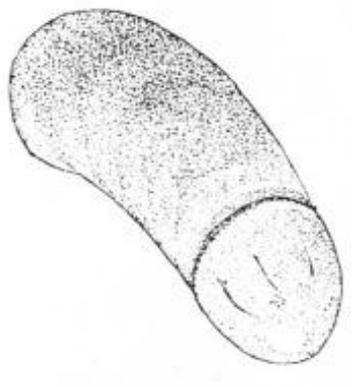
Boot, *Change and Continuity*..., p. 48



Esquema de la organización política de Noh Petén de acuerdo con Caso

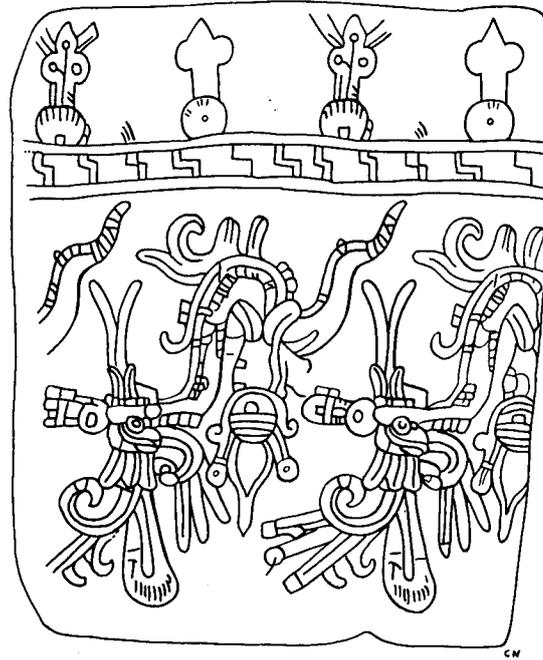


Piezas referentes al autosacrificio del pene procedentes del montículo 1 de Santa Rita

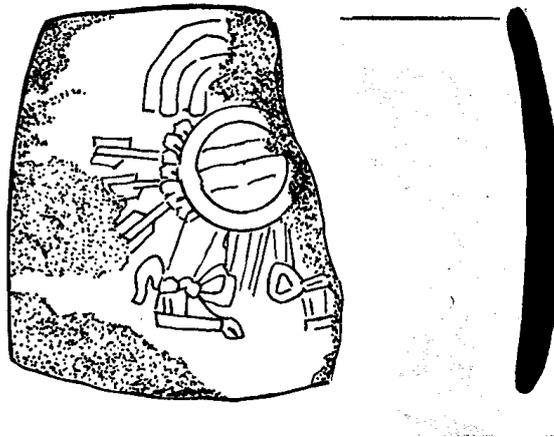


Tomadas de:
Joralemon, David, "Ritual Blood-Sacrifice...", pp.64, 65.

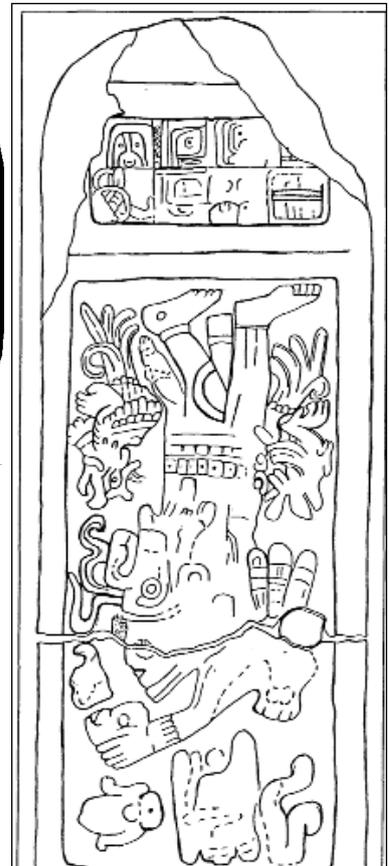
Piezas arqueológicas halladas en Flores



< Hueso esgrafiado con banda celeste



Pendiente de hueso hallado en Flores



Monumento 2 de Flores

	DATE	TAYASAL	UAXACTUN	TIKAL	BARTON RAMIE	ALTAR	SEIBAL
	1700	late facet					
LATE	1600	---KAUIL---					
POSTCLASSIC	1500	early facet					
	1400						
MIDDLE	1300	COCAHUT			late facet		
POSTCLASSIC	1200				NEW		
EARLY	1100	late facet			TOWN		
POSTCLASSIC	1000	CHILCOB early facet		CABAN	early facet	JIMBA	
TERMINAL	900	late facet		EZNAB		late facet	BAYAL
CLASSIC	800	---HOBO---	3	IMIX	SPANISH LOOKOUT	---BOCA---	transition
LATE	700	early facet	TEPEU 2	IK	TIGER RUN	late facet	TEPEJILOTE
	600	PAKOC	1			---PACION---	
	500	HOXCHUNCHAN	3	late facet		early facet	7
EARLY	400		TZAKOL 2	MANIK	HERMITAGE	CHIXOY VEREMOS AYN	
CLASSIC	300	YAXCHEEL	1	early facet			JUNCO
	200	late facet		CIMI	FLORAL PARK	SALINAS	
	100			CAUAC		late facet	late facet
LATE	A.D. 0	KAX	CHICANEL		MOUNT HOPE	PLANCHA	CANTUTSE
	B.C. 100	early facet		CHUEN	BARTON CREEK		
PRECLASSIC	200					early facet	early facet
	300						
	400		MAHOM	TZEC	late facet	late facet	
MIDDLE	500				JENNY	SAN FELIX	ESCOBA
PRECLASSIC	600	CHUNZALAM			CREEK	early facet	
	700			EB	early facet	XE	REAL
	800						
	900						
	1000						

Ilustración 2: Complejos cerámicos de las tierras bajas mayas meridionales y su relación con la zona Tayasal-Paxcamán (tomado de A. Chase, 1983)

Figure 2: Ceramic Complexes of the Southern Maya Lowlands and Their Relationship to the Tayasal-Paxcaman Zone (from A. Chase 1983).

The Ceramics of the Tayasal-Paxcaman zone, Lake Peten Itza, Guatemala, p.131.