

SAN DIEGO DE ALCALÁ Y EL TS'UULIL K'ÁAK
ENTIDADES SAGRADAS EN UNA COMUNIDAD MAYA
DE CAMPECHE

MONOGRAFÍAS

21

DAVID DE ÁNGEL GARCÍA

San Diego de Alcalá y el Ts'uulil K'áak
Entidades sagradas en una comunidad maya
de Campeche



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Mérida, 2016

Primera edición: 2016
Fecha de término de edición: 17 de noviembre de 2016

D.R. © 2016, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: ext. 109
<http://www.cephcis.unam.mx>

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN 978-607-02-8761-9

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.	9
INTRODUCCIÓN	II
I. ACERCAMIENTO AL ÁREA DE ESTUDIO	29
La Península de Yucatán	30
Introducción al espacio peninsular	30
Regiones indígenas de la Península de Yucatán	32
Peculiaridades lingüísticas de la Península de Yucatán	41
El estado de Campeche.	43
Un estado multiétnico.	43
Regiones indígenas de Campeche	44
Nunkiní: particularidades de la comunidad de estudio	46
Una población “muy tradicional”	59
2. TRADICIÓN ORAL Y CREENCIAS	
EN TORNO A LA FIGURA DEL SANTO PATRÓN	65
Introducción al estudio del santo patrón	65
Del arribo de san Diego de Alcalá a la población de Nunkiní	70
Apropiación de la figura de san Diego por parte de la comunidad	75
Sobre la apariencia externa de la imagen de san Diego en la actualidad.	80

Los milagros de san Diego en Nunkiní.	83
Reinterpretando la hagiografía oficial del santo.	85
Los milagros de carácter comunitario de san Diego	90
De la lucha contra una epidemia de viruela negra	91
Milagro para evitar una plaga de langostas y su consecuente hambruna	96
La lucha del santo patrono contra el fuego y contra las balas	102
Milagros de carácter individual o familiar	115
Curaciones adjudicadas al santo patrono	119
Promesas y acciones milagrosas relacionadas con la vida cotidiana .	130
De omisiones humanas y castigos divinos	143
Recapitulación y reflexiones finales en torno a la figura de san Diego de Alcalá como santo patrón de Nunkiní	171
3. RITUALES Y CELEBRACIONES EN HONOR AL SANTO PATRÓN	179
Devociones íntimas y de carácter privado: invocaciones, nombramientos y “conversaciones íntimas”	187
Las promesas: fórmulas de intercambio entre los hombres y san Diego	198
Rezos domésticos de carácter público: rosarios en honor a san Diego	218
Primer acercamiento a las celebraciones comunitarias: la fiesta patronal y los gremios en honor a san Diego de Alcalá.	229
Las organizaciones de devotos en el ámbito indígena peninsular	232
Los gremios de Nunkiní y su ubicación cronológica en el ciclo festivo anual en honor a san Diego	235
Tipología de los gremios de Nunkiní.	238
Organización interna de las sociedades de devotos	242
La economía de los gremios	255

De la devoción a la celebración: actividades sagradas y profanas desarrolladas por los gremios durante las fiestas patronales	284
Preparativos con vistas a la celebración	292
Las comidas de los gremios	296
Los estandartes	309
Las procesiones de estandartes	315
Las portadoras de los estandartes y las banderas	329
Conclusión del festejo de los gremios	332
Celebraciones profanas patrocinadas por los gremios: tardeadas, “torito” y cabeza de cochino	337
Recapitulación y consideraciones finales en torno a las sociedades de devotos	350
Celebraciones sagradas de carácter comunitario durante las fiestas patronales	356
<i>Tuyen sa’</i> san Diego: la bajada del santo o el inicio de las fiestas patronales	359
El día grande de la fiesta: la celebración del <i>cumpleaños</i> de san Diego	372
El fin de la fiesta: despedida y subida de san Diego a su nicho . . .	398
La feria de la primavera en honor a san Diego	403
 4. ORÍGENES MÍTICOS Y TRADICIÓN ORAL	
DEL CABALLERO DE FUEGO.	427
Un primer acercamiento a la figura del Ts’uulil K’áak	427
Orígenes míticos del Caballero de Fuego	431
Conjeturas sobre el carácter polisémico del Ts’uulil K’áak.	444
Imágenes y percepciones del Ts’uulil K’áak en la actualidad	452

La parte tangible e intangible del Caballero de Fuego: cuerpo y alma	456
Poderes y milagros del Caballero de Fuego: profilaxis y terapéutica	465
Apercibimientos y castigos del Ts'uulil K'áak hacia los humanos	483
La figura del constructor del Caballero de Fuego	496
5. EL COMPLEJO CEREMONIAL	
DEDICADO AL CABALLERO DE FUEGO.	517
Celebraciones, rituales y devociones en honor al Ts'uulil K'áak	517
La primera festividad del año: la feria del mes de abril	518
La celebración de noviembre: la “sociedad” del Caballero de Fuego	530
El “amarre” del Ts'uulil K'áak	543
Rituales y celebraciones con el Ts'uulil K'áak de “cuerpo presente”	565
El día grande de la celebración: la “quema” del Ts'uulil K'áak.	583
Rituales y celebraciones tras la muerte del Santo Ts'uul	605
CONSIDERACIONES FINALES	617
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	639

AGRADECIMIENTOS.

Quisiera en primer lugar expresar todo mi afecto y más profundo agradecimiento a los habitantes de Nunkiní. Sin su constante apoyo y paciencia infinita para explicarme una y mil veces aquello que sólo debe sentirse, este trabajo hubiera resultado del todo inviable. De manera particular quiero agradecer la ayuda de José Chi, Ignacio Chi, Elisa Naal, Pacho Chi, Benita Ak, Jacinto Cantún, Teresa Naal, Pedro Ek, don Juan Cohuó, Abundio Haas, Gili Haas, Carmen Ac, Giliberto Chi, Antonio Cajún (y sus hijos), Javier Chi, Rufina Ak, Felipe Ac, Modesta Naal, Aida Chi, Galdino Naal, Delia Chi, Nemesio Ac, Santiago Ac, Macario Huchín, Arcadio Aké, Gonzalo Chan y Cervo Suárez, quienes desde que hiciera mi arribo a Nunkiní en mayo de 2006 me abrieron las puertas de sus casas y me obsequiaron con su generosa amistad. A todos los patrones de los gremios que a lo largo de los años me han permitido acompañarlos a ellos y a sus familias durante sus celebraciones. Por último, mi mayor deuda de gratitud es hacia los integrantes de la familia Suárez Chi (Cornelio, Felina, Chepe, Aquileo, Lorena, Leidi, Gloria, José, Aarón y Rafael), quienes desde el comienzo de mi andadura etnográfica me adoptaron, alimentaron y me hicieron sentir parte de su familia, hasta convertirme en integrante de ella.

Por supuesto a mis padres, Paco y Elisa, quienes no han dejado de apoyarme ni un solo instante a lo largo de toda mi vida. A mis hermanos, Daniel y Guillermo, por la confianza que expresaron en que este trabajo llegaría a buen puerto. A mis abuelos, por confiar en que siempre alcanzaría las metas que me fijara por lejanas que parecieran.

En el departamento de Antropología de América de la Universidad Complutense de Madrid quiero agradecer a mis maestros Manolo Gutiérrez Estévez,

Pedro Pitarch, Jesús Adánez, Pepa Iglesias, y Andrés Ciudad, el haberme inculcado, no sólo una parte de sus bastos conocimientos, sino su pasión por el continente americano y sus pueblos originarios. A los tres primeros agradezco, además, los atinados comentarios y correcciones que realizaron a la primera versión de este trabajo.

En México mi deuda de gratitud es y será impagable con Mario Ruz, maestro y amigo, quien desde mi arribo al país me orientó y me brindó todo el apoyo intelectual y sentimental que cualquier trabajo de campo requiere. Igualmente quiero agradecer a mis colegas del Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la UNAM, Arturo Taracena, Rosa Torras, Adrián Curiel y Carolina Depetris, su sincera y enriquecedora amistad. A mis compañeros Miguel Pinkus y Marcos García agradezco su ayuda en la elaboración de los mapas y dibujos contenidos en el texto.

Para cerrar este capítulo quisiera agradecer a Ricardo, Imelda, Yuriria, Christian y Rich, mi familia mexicana, el inmenso cariño e incondicional apoyo que me obsequiaron desde que me colara en sus vidas prácticamente sin avisar. Por supuesto, mi mayor reconocimiento es y será siempre para Eréndira, compañera y amiga fiel, fuente de inspiración y de cariño inagotable. Sin su apoyo y paciencia nada de lo que a continuación sigue hubiese sido posible. A ella y a nuestros dos “aluxitos”, Diego y Ana, está dedicado este trabajo.

Mérida, Yucatán, enero, 2016.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo versa sobre un pequeño fragmento de la religiosidad maya peninsular. Pretende ser una etnografía sobre el complejo mítico y ritual que, en la comunidad de Nunkiní, ubicada en el estado mexicano de Campeche, se dedica a dos entidades sagradas, las cuales ocupan un lugar preeminente en el panteón local. La elección del área y la comunidad de estudio se debieron originalmente a que, a diferencia de lo que sucede con los otros dos estados peninsulares (Yucatán y Quintana Roo), la literatura antropológica en torno a los mayas ha venido obviando sistemáticamente a sus poblaciones indígenas.¹ En su introducción al diagnóstico etnográfico realizado en 2005 sobre seis localidades campechanas, Ruz da cuenta de esta realidad afirmando que los mayas asentados en ese estado son “los menos conocidos de la Península, como se observa ya desde la escasísima, casi nula, bibliografía acerca de ellos” (2007, 10).

Efectivamente, fuera de los números censales que nos señalan una importante presencia de hablantes del idioma maya en el territorio campechano, “ignoramos en buena medida quiénes son” y cuáles son sus peculiaridades (10). Así, cuando de hablar de los mayas peninsulares se ha tratado, la literatura etnológica ha privilegiado la aplicación de criterios propios del modelo referencial yucateco, cuyos pobladores nativos proceden, ciertamente, de la misma matriz cultural que la mayor parte de los habitantes del antiguo Ah

¹ Basta repasar los principales títulos de la literatura antropológica sobre los mayas peninsulares para constatar la invisibilidad a la que se han visto relegados los mayas asentados en Campeche: Villa Rojas (1992 y 1995), Redfield y Villa Rojas (1962), Bartolomé y Barabas (1977), Bartolomé (1988), Terán y Rasmussen (1994 y 2005), Quintal (1993, 2003a, 2003b), Warman (1985), Thompson (1974) y Lizama (2007), entre otros.

Kin Pech o Can Pech². Sin embargo, con anterioridad al arribo de los conquistadores ibéricos a esta región del sureste mesoamericano existían en el actual territorio de Campeche varios grupos y áreas diferenciadas entre sí, como lo muestra el hecho de que hubiese cinco cacicazgos diferentes: el de los Ah Canul, Chakamputún, Tixchel, Acalan (estos dos de población Chontal y ubicados al sur del estado), y el mencionado de los Ah Kin Pech (Justo Sierra 1998, 14 ss.).

Con la intención de llenar una pequeña parte del vacío existente en el conocimiento sobre los mayas asentados en Campeche, opté por conducir mis pesquisas etnográficas hacia alguna parte del interior de sus vilipendiadas fronteras. Me restaba todavía seleccionar una comunidad que contara con una mayoría de población indígena entre sus habitantes y que, a su vez, se ajustara a mis propios intereses de investigación, que se orientaron desde un inicio hacia la religiosidad indígena, a la cual pretendía acceder mediante el estudio sistemático de sus destinatarios: las entidades sagradas o poderosas que conformaran los panteones nativos. Con este objetivo en mente acabé decantándome por Nunkiní, principalmente por el carácter “muy tradicional” que le adjudicaban los vecinos de los poblados aledaños que sondeé antes de dar comienzo mi investigación. Durante mis primeros recorridos de prospección por la región del Camino Real, en no pocas ocasiones escuché a las gentes con las que hablaba referirse a Nunkiní como el lugar donde sus pobladores habían mantenido con mayor vigor y “orgullo” sus “tradiciones”, las cuales se ligaban casi automáticamente con la participación de la mayoría de los vecinos de esta comunidad en los diferentes festejos comunitarios vinculados a la figura de su santo patrono.³

² Era este el nombre de uno de los cinco cacicazgos que ocupaban el actual territorio de Campeche al arribo de los españoles. Posteriormente el nombre correspondería a un distrito de la Gubernatura de Yucatán y, tras su independencia en 1862, al conjunto del recién nacido estado de la República mexicana (Quezada 1993; Justo Sierra 1998, 14-15).

³ Este rubro abarca un nutrido grupo de celebraciones de carácter religioso, como los desfiles de gremios, las “novenas” o rezos en casas particulares en honor al santo, la procesión de la imagen o la misa que se celebra en el atrio el día grande de la fiesta. Paralelamente transcurre otro conjunto de eventos de carácter lúdico o “profano” (como se califican en los mismos carteles promocionales de la feria), como bailes populares y tradicionales (denominados vaquerías), corridas de toros, “tardeadas” y bailes de “cabeza de cochino”, así como la instalación en la plaza de la localidad de atracciones mecánicas y tenderetes donde se despacha desde comida regional hasta ropa e insumos de cocina. A pesar de su mayor o menor sentido

Cuando me propuse conocer algo más acerca de esta comunidad, descubrí otro detalle que resultó determinante: a diferencia de lo habitual en muchas poblaciones nativas del sureste mexicano, el 99.9 por ciento de los residentes en Nunkiní se definen como católicos (INEGI 2000). Este dato permitía intuir, por una parte, la escasa presencia que las diversas confesiones protestantes y paraprotestantes tendrían en la comunidad y, por otra, dejaba entrever la importancia que tendrían para sus habitantes las celebraciones en honor al santo patrón, así como la pervivencia de creencias y rituales vinculados a las viejas deidades mayas de la naturaleza, las cuales han ido cayendo en el abandono en aquellas comunidades donde las iglesias protestantes han pasado a dominar la vida religiosa.

Asimismo, la condición de Nunkiní como comunidad “conservadora” y apegada a los símbolos sagrados sobre los que descansa su propia religiosidad queda fielmente retratada en un testimonio que reproduce Eric S. Thompson en su ya clásica *Historia y religión de los mayas*. En las páginas de este texto, su autor refiere cómo, a principios del siglo xx, en pleno fervor iconoclasta en el sureste mexicano, una “misión cultural” vinculada al Partido Socialista de Yucatán arribó a Nunkiní con el declarado propósito de “destruir las imágenes del templo y destrozar el interior del mismo”. Ante la violenta oposición que encontraron por parte de los vecinos, quienes salieron en masa a impedirlo, el grupo agresor tuvo que abandonar apresuradamente la localidad sin haber podido cumplir su objetivo y tras haber recibido “grave paliza de los aldeanos” (Thompson 2006, 205). Después de constatar por las vías referidas el apego de los nunkinienses hacia los referentes de su sistema religioso, opté por realizar allí mi etnografía, con la meta de conocer a profundidad a algunos de sus sagrados protagonistas.

Apenas me hube asentado en la comunidad, a la que arribé por primera vez en mayo de 2006, me topé con una realidad extremadamente compleja en la que entraban en juego dos sistemas de creencias aparentemente antagónicos entre sí: uno vinculado (al menos nominalmente) al peculiar catolicismo importado por los conquistadores ibéricos a principios del s. xvi, del cual la figura del santo patrón funge como su principal protagonista, y otro en el que una pléyade de entidades poderosas de raigambre amerindia, asentadas en los

religioso, los vecinos reconocen al santo patrón como la razón de ser de todos los eventos y actividades que se suceden a lo largo del tiempo en que transcurre su fiesta.

diversos espacios naturales y estrechamente vinculadas a las diversas actividades productivas que realizan en ellos los hombres, eran las protagonistas.⁴ En —prácticamente— la totalidad de los hogares de Nunkiní, por lo menos en una o dos ocasiones al año se realizaba algún ritual a modo de ofrenda dedicada a alguno de los “dueños originarios” del entorno (*yumtzilo’ob*), en agradecimiento por el uso que permiten hacer de éste y por los frutos que los humanos obtienen de él mediante su trabajo. Respaldando estos rituales (o mejor dicho: justificándolos) se hallan arraigadas creencias en un panteón cuyos integrantes se asoman a la tradición oral local protagonizando diversos “sucesidos”, “ejemplos” e “historias”.⁵ En ellos se da cuenta, con lujo de detalles, de la importancia que tiene “estar a mano” y “ofrendar” puntualmente a este conjunto de seres invisibles y poderosos, con quienes los nunkinienses están obligados a convivir y compartir cotidianamente. Estos númenes encuentran asiento en los espacios y accidentes naturales que rodean la comunidad, y se diferencian unos de otros por los oficios que desempeñan y los ámbitos sobre los que señorean. Por mencionar sólo a los más populares tenemos, en el rubro de “dueños”, a los *balam k’áax* o “dueños del monte”, los *kalán k’áax* o “cuidadores de los montes”, los *aluxo’ob* o “cuidadores de las milpas (o de los vestigios prehispánicos)”, los *yum cháako’ob* o “señores de lluvia”, y a los *yum iik’ò’ob* o “señores de los vientos”.

La principal característica de los rituales que los hombres les dedican a estas entidades en Nunkiní es que todos ellos se llevan a cabo en el seno del ámbito doméstico y con la participación de la familia extensa (incluyendo en muchos casos a los parientes rituales) de los oferentes.⁶ En convivencia con

⁴ Como ha señalado Bartolomé, el choque que supuso para las religiones nativas la imposición forzosa del catolicismo en el s. XVI dio lugar a “procesos de síntesis, apropiación, resimbolización y refuncionalización de la religión impuesta” con vista a hacerla compatible con los códigos culturales preexistentes; de esa forma se fueron desarrollando los sistemas simbólicos actuales que dan vida al “catolicismo popular en las áreas indígenas” (2006, 103).

⁵ Para profundizar en las formas en que se clasifica la tradición narrativa de los mayas peninsulares, remito al lector interesado a los trabajos de Gutiérrez Estévez (1982), Máas Collí (2011) y Burns (1995).

⁶ Desde hace tres o cuatro décadas han dejado de realizarse en Nunkiní los rituales comunitarios de petición de lluvias para las milpas, denominados *janli cháak*, aunque aún se realizan anualmente en varias poblaciones del oriente y sur yucateco, así como en la zona central de Quintana Roo bajo el nombre de *ch’a’ cháak*. Para una descripción pormenorizada de estos rituales en honor a los dioses de la lluvia (*Cháako’ob*) en estas regiones, donde queda

el entramado de creencias y rituales que los mayas de Nunkiní han tejido —actualizándolas en todos los casos—, en torno a estas entidades sagradas de clara raigambre prehispánica existe otro conglomerado de prácticas y creencias que actúan simultáneamente y en paralelo, vinculado a la tradición cultural hispana. Este último complejo resulta mucho más vistoso y requiere mayores esfuerzos de los miembros de la sociedad local, pues además de prolongarse por más de cuarenta días, en él se implica activamente el grueso de la comunidad. Me refiero al que tiene como destinatario a san Diego de Alcalá, el santo patrón de la comunidad, y a otra entidad de carácter exclusivamente local, el Ts'uulil K'áak o Caballero de Fuego, quien cada año acompaña al santo en los cuatro días culminantes de sus festejos (tanto en su novenario como en la feria).

He de confesar que desde un inicio la atracción que sobre mí ejercían las ya mencionadas “deidades” de ascendencia indígena era mucho mayor que la que sentía hacia la figura del santo patrón católico. A éste último, mis prejuicios de juventud me hacían observarlo con ciertos reparos, tanto por su naturaleza exógena a la comunidad como por sus obvios vínculos con los procesos de conquista, sometimiento, evangelización y destrucción de las culturas nativas de América llevados a cabo por los españoles. ¿Quién en su primer trabajo de campo con poblaciones indígenas mesoamericanas no ha buscado, aunque sea inconscientemente, la búsqueda de pervivencias de rasgos culturales más o menos “puros”, herederos directos del grandioso pasado prehispánico? A pesar de este romántico anhelo y los comentados prejuicios en torno al carácter católico e ibérico del santo local, la estancia en la comunidad y la convivencia con sus habitantes pronto fue haciendo que mis esquemas mentales y los prejuicios que de ellos se desprendían fueran disipándose.

Desde las primeras conversaciones que mantuve con los vecinos de Nunkiní se fue revelando el importante papel que desempeñaba san Diego de Alcalá en sus vidas, a través, por ejemplo, de la omnipresencia de su imagen en el centro de los altares domésticos, los cuales ocupaban siempre un lugar privilegiado en las viviendas visitadas. No hubo vecino, hombre o mujer, anciano o joven, que no se refiriera al carácter —“muy milagroso”— del

claro su carácter comunitario plasmado desde el mismo “altar-comunidad-universo” que elabora para su realización el especialista ritual local (*jmeen*), véase la descripción que hace Ruz del que se lleva a cabo en Tixhualactún, en el oriente de Yucatán (2002b, 350-353 y 2006b, t. II, 21-28), o la que realizara Villa Rojas en Tusik, Quintana Roo (1978, 317).

santo patrón. Al mismo tiempo, mis informantes se empeñaban en presumir la cercanía que el santo mostraba siempre hacia aquellos vecinos de la comunidad que “tenían fe en su milagro de san Dieguito”.⁷ Prueba de ello es que fueron escasas las familias que no afirmaran haber sido beneficiadas por la gracia del santo durante alguna etapa de crisis por la que hubiesen atravesado.

Ya sea en forma de una abundante cosecha de maíz, calabaza o frijol, la curación de un familiar cuasi desahuciado por los galenos “occidentales”, la sanación milagrosa de los animales domésticos luego de una terrible e inexplicable mortandad en el solar o en el rancho, o la consecución de algún trabajo por parte del cabeza de familia, los nunkinienses suelen ver atendidas sus peticiones al santo cuando se realizan siguiendo los cauces que marca la tradición, y rigen sus vidas según los preceptos morales que encarna el propio san Diego (humildad, generosidad y cumplimiento de las obligaciones rituales).⁸

Así, cualquier problema, necesidad o dificultad que aflija o haga padecer a los vecinos de Nunkiní resulta susceptible de ser enmendada por petición sincera a san Diego, y su posterior intercesión milagrosa. No en vano, el santo patrón es señalado como el principal, más poderoso y más cercano numen al que recurrir en caso de necesidad.⁹ Con la intención de mostrar esta relación de cercanía mutua que mantienen el santo patrón y sus devotos, he privilegiado en mi trabajo los testimonios relacionados con “milagros cotidianos” (acometidos sobre personas concretas, con nombres y apellidos), así como los mecanismos socialmente aceptados para propiciar la acción donativa del numen y, posteriormente, reintegrarle el favor recibido, manteniendo

⁷ Las referencias textuales a palabras de mis interlocutores se consignan siempre entre comillas o, en el caso de citas más extensas, en párrafos a bando.

⁸ Es esta una de las formas en la que el culto al santo patrón (aquí y en las poblaciones nativas mesoamericanas) ha permitido la conformación de una comunidad ritual, siendo el principal símbolo de la vida espiritual colectiva y referente sagrado de la comunidad (Bartolomé 2006, 104).

⁹ Hasta los especialistas rituales (*jmeeno'ob*) de la comunidad recurren al santo en el transcurso de sus plegarias ante sus altares (presididos en todos los casos por una imagen de san Diego), para que éste los auxilie en su labor de curación. En el mismo rezo mencionará, además, a distintas deidades de la naturaleza, tratando buscar a la que pudieran tener alguna implicación en la enfermedad que aqueja a su paciente (*balamo'ob*, *aluxo'ob* o los vientos o *'iko'ob*).

así vigentes las relaciones de reciprocidad que han de regir en todo momento la convivencia entre hombres y deidades.¹⁰

Pronto comprendí, además, que la percepción generalizada del santo patrono poco o nada tenía que ver con la imagen histórica y “oficial” que de él (y de todos los santos) ofrece la ortodoxia del catolicismo romano. Un claro ejemplo de ello lo sufrí en primera persona a mi regreso a la comunidad tras un viaje que realicé a España. Durante su transcurso me había desplazé a propósito hasta la madrileña ciudad de Alcalá de Henares, con el fin de conocer en persona la iglesia que hasta hoy porta el nombre del santo que era el centro de mi investigación y el sepulcro que cobija su cuerpo incorrupto, así como alguna de las peculiaridades que adoptaba su culto en dicha población. Durante mi visita a Alcalá, y gracias al interés que mostré por conocer detalles en torno a la figura de san Diego, fui obsequiado por un párroco local con varias estampillas con la imagen del santo. Desde el preciso instante de recibirlas, comencé a saborearme la felicidad que causaría entre mis amigos de Nunkiní cuando les hiciera entrega de las mencionadas estampitas.

Imaginará el atento lector cual no sería mi sorpresa cuando al regresar a Nunkiní y comenzar a repartir los referidos suvenires sacros, sus receptores a penas los contemplaban durante unos segundos para, acto seguido, depositarlos en algún lugar remoto de sus hogares del cual nunca saldrían. De nada valieron mis explicaciones respecto a que se trataba de san Diego de Alcalá, el mismo santo que presidía la iglesia de su localidad, al que tantas veces rezaban y al que con tanto dispendio festejaban. Sólo más tarde comprendí, gracias a las confesiones que me hicieron varios informantes reconvertidos en amigos con el paso del tiempo, que la imagen de san Diego que se encuentra en la iglesia de Nunkiní no es una mera representación de un personaje histórico convertido en santo, sino que es la personificación misma del santo. En consecuencia, las estampitas que había entregado con tanta ilusión no eran más que imágenes con una figura extraña y lejana, bastante diferente físicamente al

¹⁰ Basándose en planteamientos de Godelier, Barabas (2006, 172-173) ha señalado que la circulación de dones que ha denominado “ética del don” deviene en un “elemento esencial de la práctica religiosa”. Sin embargo, siendo las deidades las fuerzas creadoras de todo lo existente, “la humanidad siempre está en deuda con lo sagrado porque las deidades han donado todo lo que existe y ningún contradon puede igualar ese acto agonístico”; ello implica que el intercambio puede no ser favorable para los hombres.

que se localiza en la iglesia local, y que por tanto absolutamente nada (más que el nombre) tenían en común con “su” san Dieguito, el que “allá en la iglesia siempre está”. Visto así, la clasificación de esta entidad como exclusivamente católica debe ser matizada y puesta en consideración por el carácter esencial y preeminentemente local que le conceden sus devotos en Nunkiní.

Por otra parte, y sumando a todo lo anterior, a medida que el número de narraciones recopiladas que hacían alusión directa a san Diego, a sus acciones milagrosas acometidas en el ámbito local, a sus poderes extraordinarios, y a la relación que entablaban sus fieles con él iba *in crescendo*, comencé a interesarme cada vez más abiertamente por averiguar nuevos detalles acerca de su figura y la forma en que ésta era percibida por los diversos grupos sociales que conforman la comunidad (mujeres, jóvenes, ancianos, etc.), con la intención de conocer los mecanismos por los cuales una población de mayoría indígena como Nunkiní había logrado, con el paso del tiempo, apropiarse de una figura impuesta —y en origen tan extraña a ellos como podía ser la de un lego franciscano andaluz de nacimiento—, hasta llegar a convertirla el referente más importantes de su sistema religioso local y, por ende, de su identidad comunitaria. Fue así como comencé a darme a la tarea de compilar testimonios acerca de los orígenes míticos del san Diego en Nunkiní y de los acontecimientos que desembocaron en la íntima relación actual que mantiene con la comunidad y sus habitantes; visible tanto en los diversos niveles de los rituales que se le dedican, como en la rica tradición oral que protagoniza.

En este sentido mentiría si no reconociera que en un inicio mi desilusión fue grande al constatar que los relatos míticos que dan cuenta del arribo de san Diego a Nunkiní no resultaban especialmente elaborados, encontrándose a años luz de aquellos coloridos mitos de origen que han quedado plasmados en las etnografías efectuadas en diversos asentamientos indígenas de Chiapas o Guatemala. En ellos, por ejemplo, se suele atribuir la fundación de los pueblos y sus iglesias a los respectivos santos patronos; e incluso, en un poblado k'ekchí de Guatemala, se atribuye a san Pablo el papel de “héroe cultural” del pueblo, al narrar cómo fue este santo (en su versión local) el primero en obtener una cosecha de maíz.¹¹ Sin embargo, lo que quedaba patente en los relatos

¹¹ Una excelsa recopilación de relatos sobre los orígenes míticos de santos, vírgenes y cristos que señorean el amplio mundo maya lo encontramos en el colorido ensayo de Ruz “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya” (2006a), del cual tomé los dos ejemplos apuntados.

escuchados y, sobre todo, durante las conversaciones previas y posteriores que mantenía con sus narradores, es que la figura y las atribuciones que poseía san Diego en Nunkiní distaban mucho de ser las de un personaje definido por la ortodoxia católica. Más al contrario: me hallaba ante una entidad en extremo cercana a los vecinos de Nunkiní, la cual ha venido siendo moldeada y resignificada a lo largo de los siglos para convertirse en un referente imprescindible de la identidad local, dotada de voz y voto en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana de la comunidad. Buena muestra de la particular metamorfosis que sufrió este santo desde que hiciera su arribo a Nunkiní hace ya casi cinco siglos es su actual papel como divinidad exclusivamente local, así como su personificación en la representación que de él se encuentra dentro de la iglesia local. Así, el san Diego que actualmente reside en el interior del recinto sagrado de Nunkiní, y al que todos los vecinos rinden pleitesía durante las dos fiestas comunitarias que le dedican al año y diariamente en sus altares domésticos, es para los nunkinienses un personaje único. Ya ha perdido, para la mayoría de sus fieles, el significado y los rasgos históricos que le atribuye la iglesia católica para transformarse en el símbolo sagrado por excelencia de la comunidad que, como apuntara C. Geertz, tiene la función de aglutinar el *ethos* y la cosmovisión del pueblo (2005, 89).

Muestra de la identificación que actualmente existe entre la comunidad y la figura de su santo patrón son los diversos testimonios que ofrezco, en forma de relatos, a lo largo del capítulo relativo a la tradición oral; estos testimonios formales se complementan con las creencias expresadas de forma más libre por los vecinos en el transcurso de las múltiples charlas informales que mantuve con ellos. Algunas narraciones resultaron ser de conocimiento generalizado (especialmente aquellas que dan cuenta de los milagros que he denominado “comunitarios”), y pude recopilarlas una y cien veces durante las docenas de entrevistas (más o menos formales) y conversaciones informales que sostuve con los vecinos de Nunkiní con fines comparativos; lo que a la larga no resultó necesario, pues las versiones que escuchaba apenas diferían entre sí. En sus testimonios, los informantes dieron cuenta no sólo de aquellos milagros que tuvieron un alcance restringido al propio ámbito personal o familiar, en los que ellos o sus familias se vieron beneficiados, sino de ciertos “sucesos” e “historias” en los que se narran las demostraciones públicas realizadas por san Diego de sus extraordinarios poderes, los cuales ha empleado en beneficio de la colectividad en diferentes momentos de su

existencia. Apareció así, repetido hasta la saciedad, este último grupo de narraciones, bien estructuradas, situadas en un pasado remoto de carácter mítico, que dan cuenta de diferentes acciones extraordinarias obradas por el lego franciscano desde que hiciera su arribo a Nunkiní. Estos relatos constituyen todavía la base sobre la que se asienta la lealtad de los vecinos de la comunidad hacia su mecenas sagrado, siendo por ello reeditadas entre familiares y amigos durante las reuniones que realizan con motivo de las celebraciones patronales. Por su parte, aquellos relatos que remiten a acciones milagrosas acometidas por el santo en épocas mucho más recientes están circunscritas a individuos y familias concretas, y continúan nutriendo hasta el presente la narrativa local relativa al carácter poderoso de esta entidad sobrenatural. De esta forma, se fortalece en nuestros días la vigencia de san Diego (y sus poderes) en el ámbito comunitario y, de paso, se justifica el cuantioso trabajo y los múltiples dispendios que afrontan los fieles con motivo de las dos celebraciones anuales que le dedican.

Pero si la narraciones que ofrecen los vecinos de Nunkiní acerca de la “historia milagrosa” del santo patrón en la comunidad sirven para ilustrar la vinculación de éste con el territorio sobre el que simbólicamente gobierna y con el cual se le identifica —lo que constituiría su “territorio de gracia” en palabras de William Christian (1978, 65)—, durante el ciclo ceremonial que la comunidad le dedica cada año se hace aún más evidente la jerarquía que ostenta san Diego como cabeza destacada del panteón local.

Efectivamente, cuando presencié por primera vez las fiestas patronales en su honor, las pocas dudas que todavía albergaba acerca de si centrar o no mi etnografía sobre esta figura sagrada desaparecieron. Desde que hiciera mi arribo a la comunidad había podido constatar en varias ocasiones que las devociones de carácter privado que se le dirigían al santo patrón resultaban frecuentes en muchos hogares, siendo los altares domésticos el lugar predilecto empleado por las familias para ofrecerle sus plegarias y formular sus peticiones; mismas que se hacen acompañar siempre de ofrendas florales y el prendido de veladoras ante las imágenes del santo que presiden estos espacios sagrados privados. Sin embargo, la importancia del culto público que la comunidad le dedica cada año a lo largo de dos periodos festivos diferentes (uno en la Semana de Pascua y el otro, más prolongado, en noviembre), que suman en conjunto más de cuarenta jornadas con alguna clase de festejo público en honor a san Diego, pone de relieve que el santo constituye el más importante y celebrado de

los símbolos sagrados locales. De hecho, comparando lo que pude observar con los reportes etnográficos que existen de otras poblaciones mayas peninsulares, llegué a la conclusión de que en pocos lugares las fiestas patronales ocupan el tiempo y los recursos que se emplean en Nunkiní para honrar a san Diego.

Así, me tocaba ahora adentrarme en el complejo ceremonial público con que se le honra. Ello implicó asistir y registrar un gran número de eventos de carácter religioso (misas, procesiones, desfiles de gremios, adoraciones a la imagen, etc.) y otros, sólo en apariencia, de naturaleza profana y lúdica (bailes, corridas de toros, fuegos pirotécnicos, conciertos, etc.), los cuales se distribuyen y conjugan a lo largo de aquellas 40 jornadas al año. Estos dos grupos de acciones (religiosas y profanas), sin embargo, guardan en común el hecho de que el santo patrón es invocado como la justificación última de su realización. A él son dedicadas, como agradecimiento por la protección que brindó a la comunidad durante el pasado y, al mismo tiempo, para solicitar que ésta sea renovada en el presente y para el futuro inmediato. La fiesta patronal es vista también por los actores sociales como el momento propicio para reeditar el pacto mítico que fuera establecido entre sus antepasados y el propio san Diego en un tiempo ya muy remoto, siguiendo para ello los parámetros que establece la tradición local. A diferencia de lo que acontecía con la tradición oral, la información que me proporcionaron mis informantes acerca del significado que otorgaban a las diversas acciones y rituales que presencié durante las fiestas resultó frustrante, pues se limitaban a señalar que “así es la costumbre nuestra” o “así lo aprendimos de los mayores”. Mayor fortuna tuve cuando cambié de estrategia y comencé a interesarme más por las motivaciones que llevaban a las personas a desempeñar uno u otro rol durante las celebraciones.

Siguiendo los planteamientos de Gutiérrez Estévez (1984), con el registro (y análisis) de la presencia de san Diego en los dos tipos de narraciones a las que he venido haciendo referencia hasta el momento (las de carácter verbal y las gestuales y ceremoniales), pude adentrarme y conocer las formas en que su figura se constituye y manifiesta socialmente a través de los diversos relatos y rituales que protagoniza en la comunidad.¹² A partir de la etnografía

¹² También Barabas ha señalado que las principales fuentes de información para el estudio de las “religiones étnicas” (entendidas éstas como los “nuevos sistemas simbólicos que

realizada en torno a estos dos rubros (tradición oral y ritual), en los que se concentra la existencia de los personajes sagrados, he conformado un texto en el que trato de dar cuenta de las distintas creencias, interpretaciones y manifestaciones culturales que involucran a los dos protagonistas sagrados de mi investigación para, a través de ello, vislumbrar cuando menos una pequeña porción de la cosmovisión que comparten entre sí los actores sociales sobre la sociedad regional, la historia y el presente.

Y menciono dos protagonistas porque si bien originalmente mi investigación parecía abocarse exclusivamente al estudio etnográfico de la figura del santo patrón a través de los mitos y rituales que protagoniza en la comunidad, sin descuidar las implicaciones socioeconómicas, étnicas y políticas que se pudieran derivar de las celebraciones de su culto, mis reiteradas estancias en Nunkiní durante los periodos en que transcurren tanto la feria como el novenario me hicieron reparar en una segunda entidad que compartía espacios rituales y tiempos míticos con el mismísimo san Diego. El Ts'uulil K'áak o Caballero de Fuego,¹³ como popularmente se denomina al segundo personaje que ocupó buena parte de mis pesquisas en el campo, y sobre el que versará la segunda mitad del texto, atrapó rápidamente mi atención por lo que de engañosa tenían tanto su apariencia como su complejo ceremonial. Si bien en un primer momento lo vislumbre como una mera atracción de carácter folclórico que se realizaba con el único fin de acompañar y dar mayor colorido al día grande de los dos periodos festivos que se le ofrecen al santo patrón (*nooj kiin*), a medida que fui recabando información respecto a las creencias que existen en torno a esta entidad, y seguí de cerca la forma en que se llevan a cabo sus celebraciones y los preparativos de éstas, se me hizo patente que también el Caballero de Fuego gozaba de un marcado estatus de sacralidad en Nunkiní. Estatus que emanaba de la estrecha relación que ha mantenido a lo largo de su existencia con la figura del san Diego.

comparten sustratos religiosos pero que han elaborado características particulares”) se obtienen en “la mitología y de los procesos rituales” (2006, 18).

¹³ Como se verá en los capítulos IV y V, el Caballero de Fuego es, a grandes rasgos, una figura que encarna a un *ts'uul* o “extranjero”, la cual se construye tres días antes de la jornada grande de las dos fiestas anuales del santo para ser “quemada” justo ese día al concluir la procesión de la imagen de san Diego. En el presente el Caballero de Fuego es visto (y tratado) como un ser con personalidad propia y sumamente “milagroso”, al que muchos vecinos rinden culto y realizan ofrendas.

Pronto descubrí que esta entidad sagrada poseía dos “sociedades” de devotos, cuya misión era organizar y llevar a cabo sus celebraciones. Dichas agrupaciones se manejan de forma muy similar a como lo hacen los gremios encargados de solemnizar los más de cuarenta días de fiesta que se le ofrendan a san Diego durante el año. Pero no sólo en el apartado ceremonial se asemejan ambas entidades. También en lo que respecta a su tradición oral el Ts'uulil K'áak da sobradas muestras de su condición poderosa, pues atesora una buena cantidad de acciones extraordinarias (las cuales merecen también el apelativo de “milagros” por parte de los vecinos) realizadas en el territorio de la comunidad y en beneficio de sus pobladores. En consecuencia, la única explicación existente para el menor espacio que ocupan los capítulos relativos a esta entidad (IV y V) en mi tesis se encuentra en el hecho de que, a diferencia de la diversidad de organizaciones sociales que se encargan de festejar a san Diego (gremios), el Caballero de Fuego cuenta únicamente con dos, las cuales —aunque se manejan con ciertas diferencias— no registran la misma heterogeneidad en sus formas, prácticas y composición que los 33 gremios en honor a san Diego que funcionan en Nunkiní.

Casi desde el surgimiento de mi interés por la naturaleza de este nuevo personaje me percaté de que no sólo era conocido, sino que además era enormemente popular entre la mayoría de los vecinos de Nunkiní. A pesar de contar con una devoción más comedida, todos los nunkinienses conocen alguno de sus dos mitos de origen si no es que ambos (se trata de dos versiones muy similares con diferencias en ciertos matices), los cuales aún sirven para explicar el porqué de su celebración y los detalles de la misma. Conversando con ellos, no tardé demasiado en percatarme de que me encontraba ante un personaje en extremo complejo y polisémico, que poseía ciertas características que denotaban su naturaleza sagrada a ojos de sus devotos. Para mi fortuna, el hecho de que existiera un grupo de personas “especializadas” en la celebración del Ts'uulil K'áak me permitió trasladarles algunas de las dudas que me iban asaltando a medida que iba entrevistando a más personas y éstas me desvelaban sus opiniones y creencias con relación a esta entidad. Como el lector podrá constatar en los capítulos correspondientes, de este grupo de especialistas rituales conformado en su totalidad por varones de edades avanzadas salieron los discursos más elaborados acerca de las cualidades y poderes que atesora el Ts'uul. Por último, otro aspecto que llamó poderosamente mi atención fue su carácter excepcional en el área peninsular. A día de hoy aún no

he podido localizar una figura equivalente al Ts'uulil K'áak ni en la literatura etnográfica consultada sobre mayas peninsulares, ni en las muchas visitas que he realizado a diferentes poblaciones indígenas de la Península de Yucatán.¹⁴

En relación con las cuestiones puramente operativas del trabajo de campo etnográfico realizado, creo conveniente destacar algunos aspectos concretos que han podido condicionar el tipo de información recabada para la presente investigación y, por tanto, el resultado final de la misma. Mis estancias en la comunidad de Nunkiní comenzaron en 2006, cuando realicé dos periodos de dos meses cada uno: el primero de ellos, entre mayo y julio, y el segundo, durante noviembre y diciembre. Una vez al año durante los tres años siguientes, retorné a la comunidad para radicar en ella por periodos nunca menores a mes y medio. Estas temporadas de campo se llevaron a cabo siempre desde finales del mes de octubre hasta mediados de diciembre. De esa forma pude estar presente, observando y participando, en los diversos actos que conforman la fiesta patronal (denominada novenario y que transcurre del 3 de noviembre al 3 de diciembre) de esos años. Finalmente acometí una última residencia a Nunkiní de dos meses, esta vez entre finales de marzo y mayo de 2011 para, entre otras cosas, asistir *in situ* a la feria que se organiza en honor a san Diego y recabar información relacionada a esta celebración tan importante.

Contra mi deseo original de realizar el grueso de mi labor etnográfica en una única estancia prolongada e ininterrumpida en la comunidad de estudio (con la posibilidad de regresar una segunda vez para solventar las lagunas que pudiera presentar la información etnográfica), los distintos avatares profesionales a los que me vi sujeto de forma un tanto imprevista a mi llegada a Yucatán me impidieron ausentarme por periodos prolongados del Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales (CEPHCIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Lo anterior me obligó a seccionar mi etnografía en los periodos arriba referidos, provocando que la labor de recopilación de datos se dilatara en el tiempo mucho más de lo esperado originalmente. Sin embargo, la posibilidad de observar y participar en las

¹⁴ Por ello, con fines meramente comparativos, empleé varios trabajos sobre el personaje conocido como Maximón en Guatemala, así como otros relacionados con la construcción y destrucción de figuras antropomorfas en España. Sin embargo, en ningún caso he encontrado replicada la imagen y el significado que le atribuyen al Caballero de Fuego los vecinos de Nunkiní.

distintas expresiones de la religiosidad local a lo largo de varios años consecutivos me permitió obtener una visión amplia y diacrónica de éstas, así como ampliar de manera sustancial mi base de informantes y, todavía más, de amistades en la localidad. Consecuentemente, la cascada de testimonios que recopilé a lo largo de aquellos años vino a fortalecer y a enriquecer (que no a simplificar) mis pesquisas acerca de las dos entidades sagradas sobre las que versa el presente trabajo. Lo anterior no significa que en éste no haya dejado interrogantes por resolver, máxime si consideramos quedaron fuera las diversas deidades de raigambre indígena que pueblan los diferentes espacios naturales, las cuales mantienen una enorme influencia en el devenir cotidiano de los habitantes de Nunkiní.¹⁵

En el texto que el lector tiene en sus manos, —de marcado carácter etnográfico— he tratado de privilegiar las voces de todas aquellas personas que, compartiendo desinteresadamente su tiempo, me fueron desgranando en el transcurso de innumerables conversaciones y entrevistas más o menos formales, el papel que desempeñan san Diego y el Caballero de Fuego en sus vidas y en la de la comunidad. Precisamente, esta pretensión por dejar que fueran las propias voces de los nunkinienses las que contaran los significados y atribuciones de estos dos símbolos sagrados, ha repercutido en la estructura un tanto caótica del texto y sus múltiples apartados. Así, especialmente en aquellos capítulos abocados a dar cuenta de las creencias y la tradición oral local que se ha urdido en torno a ambas entidades (capítulos II y IV) predominan los testimonios directos de mis interlocutores (siempre entrecomillados para destacarlos del discurso del antropólogo), cuyas voces van guiando y llenando de sentido la narración etnográfica.

En este sentido he empleado básicamente dos tipos de testimonios que se complementan entre sí. Por un lado están aquellas narraciones destinadas a dar cuenta de las actuaciones prodigiosas de los númenes, de las cuales resultó beneficiada la comunidad en su conjunto (acabar con una epidemia, con una plaga de langosta o con un incendio). Estos relatos tienen en común el presentarse de forma casi homogénea en todas las versiones que pude recopilar de ellos, amén de transcurrir en un tiempo pasado, cuando no remoto, de características míticas. Aunadas a éstas, he incluido también algunas

¹⁵ Fruto de los datos obtenidos en Nunkiní sobre deidades de prosapia nativa y su influir en la vida de los nunkinienses han sido otros trabajos de mi autoría (2007, 2009, 2010 y 2014).

narraciones sobre milagros que podríamos considerar más “modestos” en su alcance, cuyos beneficiarios fueron familias o individuos concretos. Este conjunto de relatos aún no forma parte memoria colectiva local ya que por el poco tiempo transcurrido desde que aconteció el hecho milagroso su conocimiento está restringido al grupo de parentesco que se vio agraciado por él. Sin embargo, con el paso del tiempo, estos sucesos se irán propagando de boca en boca hasta llegar a formar parte de la tradición oral local que se emplea para legitimar el carácter “milagroso” de las entidades sagradas y justificar el culto que reciben.

Por otra parte, en los capítulos que consignan las diversas expresiones de devoción y el culto que los actores sociales dedican a la pareja de entidades numinosas que nos ocupan (capítulos III y V), predominan las descripciones de las celebraciones y de los rituales propios de cada momento; aunque tratando, en todos los casos, de acompañarlas con las exégesis que de dichos actos festivos realizaron los propios participantes y asistentes (y cuando ello fue imposible, procuré al menos recabar las motivaciones). Asimismo, he intentado ilustrar las descripciones con el material fotográfico que amablemente se me permitió captar desde mi arribo a la comunidad, con el fin de facilitar al lector la tarea de visualizar los sucesos y a los personajes que refiero en el texto. Ni están todas las que tengo, ni las que están plasman en toda su complejidad las acciones que retratan; sin embargo, además de pedir indulgencia, creo que la inclusión de imágenes hace justicia al rico sistema ceremonial con el que los nunkinienses otorgan una parte de sus significados a los dos númenes que fueron el objeto de mis pesquisas a lo largo de varios años.

He intentado, también, que los testimonios recopilados y utilizados en el texto procedan, cuando ello ha sido posible, del mayor número de vecinos y vecinas, procurando que estuvieran así representados los miembros de las diferentes generaciones, así como los diversos estratos socioeconómicos que coexisten y dan forma a la sociedad local de Nunkiní. He de advertir, no obstante, que son mayoría las voces que proceden de individuos que se encuentran de alguna manera implicados en el entramado ceremonial vinculado a alguna de las dos entidades sagradas sobre las que verso mi etnografía, aunque también he querido dar cabida a aquellas otras que surgieron de manera espontánea durante el transcurso de alguna de las muchas conversaciones informales y fortuitas que mantuve con docenas de vecinos a lo largo del trabajo de campo. Por su espontaneidad, éstas se revelaron como riquísimas

fuentes de información y me sirvieron de gran utilidad para contrastar lo que sobre san Diego y el Caballero de Fuego cuenta la tradición oral (cuyo carácter podríamos considerar “oficial”), con lo que realmente piensan y creen los habitantes contemporáneos de Nunkiní. Por poner un ejemplo, en los capítulos sobre san Diego se incluyen testimonios más o menos elaborados procedentes tanto de los patrones de varios de los gremios que existen en la comunidad, hasta de los socios de alguna de estas agrupaciones de devotos que participan activamente en la celebración del santo. También aparecen comentarios y reflexiones de hombres y mujeres que, sin estar implicados personalmente con ningún gremio, organizan en sus domicilios rezos o “novenas” en honor al santo patrón o sienten una profunda devoción hacia su figura. De igual forma, cuando ello me ha sido posible, he hecho un esfuerzo por recabar las impresiones y creencias expresadas por los más jóvenes, con el fin de plasmar en mi trabajo la gran fortaleza que exhibe el sistema religioso local, en función del alto grado de adhesión que muestran hacia él las nuevas generaciones de nunkinienses.

Algo similar procuré hacer a la hora de abrir el abanico de los testimonios recopilados a interlocutores englobados en los diversos ámbitos del espectro laboral que se da en Nunkiní. Lo anterior con el fin de conocer si la actividad productiva que desempeñan las personas determina de algún modo el tipo de relación que establecen con las entidades sagradas. Si bien es cierto que en mi trabajo predominan las voces de campesinos, más conservadores siempre en sus formas de ver el mundo por el mayor apego que mantienen hacia prácticas que son propias de la tradición cultural indígena mesoamericana (cultivo de milpa y creencia en dioses de la naturaleza entre otras), también hay testimonios de comerciantes, maestros, ganaderos y migrantes profesionistas, quienes participan activamente en el culto a san Diego y el Caballero de Fuego. En definitiva, y en congruencia con mi objetivo, nunca desdeñé de inicio testimonio u opinión alguna por superflua o repetitiva que pudiera parecer.

Con lo anterior no pretendo, ni mucho menos, insinuar que la responsabilidad de lo que encontrará el lector a lo largo de los siguientes capítulos deba recaer sobre los vecinos de Nunkiní. Ellos únicamente tuvieron la gentileza y la paciencia de recibirme en su pequeño pueblo, aceptarme, atenderme y contestar, una y cien veces, las cuestiones que, a veces de forma impertinente y repetitiva, les planteaba un español que buscaba comprender

y razonar aquello que únicamente se debe sentir. Por ello, la autoría de todos y cada uno de los errores, omisiones y reiteraciones que contiene la presente etnografía debe recaer, en exclusiva, sobre mi persona. Por ellos pido desde ya disculpas, y apelo a la indulgencia del lector.

1. ACERCAMIENTO AL ÁREA DE ESTUDIO

En el presente capítulo trataré de presentar un somero acercamiento al área geográfica de la Península de Yucatán, en la que actualmente tienen cabida tres estados mexicanos: Yucatán, Campeche y Quintana Roo. Este espacio sirve de asiento a la que los antropólogos han denominado etnia maya yucateca o maya peninsular. Sobre las diferentes características que presentan sus poblaciones actuales también versará este capítulo. Para ir de lo general a lo particular, empezaré ofreciendo datos de carácter sociocultural de toda la Península, para luego hacer referencia a características más concretas de cada una de las “regiones culturales” que la conforman, con mayor hincapié en la que sirve de asiento a la comunidad de Nunkiní por ser donde desarrollamos nuestra investigación.

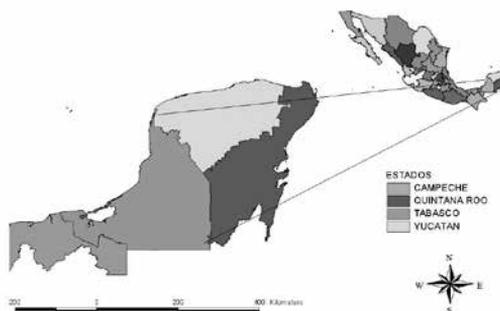


IMAGEN 1. El sureste mexicano, donde destaca la Península de Yucatán con los tres estados que la conforman en la actualidad.

Con este objetivo declarado presento una división de la Península de Yucatán en función de las diferentes áreas culturales que han sido propuestas por diversos estudiosos de la región (Quintal, 2003b, Ruz 2002d y 2006b, Ramírez, 2002 y Solís 2002). Seguidamente encuadraré la población objeto de mi estudio en una de ellas, en función de lo cual señalaré sus principales características geográficas, ambientales, demográficas y culturales. Concluiré el capítulo ofreciendo una breve presentación de la población de Nunkiní, con el fin de hacer notar sus principales condicionantes y características en relación al complejo y heterogéneo espacio que conforma la Península de Yucatán. Para acometer las tareas arriba anunciadas, echaremos mano tanto de obras generales sobre las particularidades de la población indígena asentada en la Península, como de los censos y encuestas de población levantados en la última década por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática de México (INEGI).

Con el propósito de hacer más clara mi exposición he optado por dividir este capítulo introductorio en dos partes bien definidas. La primera, de carácter más general, estará dedicada al área peninsular en su conjunto, a manera de aproximación a las diferentes regiones indígenas que la conforman, así como a sus particularidades más notables mostrando, asimismo, el peso que la población indígena tiene en ellas, no sólo a nivel demográfico sino en diferentes ámbitos de la cultura local. La segunda, más restringida, estará centrada en el estado de Campeche, y de forma especial en el área cultural del Camino Real, donde se ubica el municipio de Calkiní al cual pertenece la población de Nunkiní.

LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

Introducción al espacio peninsular

Como poética y firmemente ha señalado Ruz en varios de sus escritos dedicados a la etnia maya peninsular, referirse a la Península de Yucatán es — incluso desde una fría constatación cuantitativa— “hablar de los mayas”. O lo que es lo mismo, significa hacer referencia al segundo pueblo nativo mesoamericano de México en términos numéricos (2002d, 7). En efecto, los resultados del censo de 2000 nos hablan de que los habitantes de hogares

mayas alcanzaban casi un millón y medio de individuos (1 475 575), apenas superados en número por los nahuas (2 445 969) y seguidos muy de lejos por los zapotecos (777 253), los mixtecos (726 01) y otomíes (646 875), únicos grupos indígenas que superaban el medio millón de integrantes en la República Mexicana (Serrano *apud.* Ruz, 2006b, 6). Tal importancia se acrecienta si recordamos que, a diferencia de los mayas, los hablantes de náhuatl se encuentran dispersos por más de una veintena de estados, mientras que los mayas yucatecos se concentran en los tres estados peninsulares.

No debe sorprendernos, por tanto, que entre las regiones indígenas de México la Península de Yucatán ocupe un sitio privilegiado en lo que a riqueza humana y cultural se refiere. Un patrimonio que hunde sus raíces en una matriz de antigua y recia raigambre mesoamericana. Diseminados a lo largo de los tres estados mencionados, e incluso en el vecino territorio de Belice, los mayas constituyen, según apreciaciones recientes, la población mayoritaria del estado de Yucatán, sobrepasando en número a los no indígenas (Ramírez 2002).¹⁶ Esta situación de predominio demográfico de un grupo étnico mesoamericano sólo la comparte en México el estado de Oaxaca, con la diferencia de que en éste las etnias rozan la veintena, mientras que en Yucatán la gran mayoría de los indígenas se adscriben a un solo grupo étnico. Así, “los mayahablantes representan el 99.6 por ciento, con 549 532 hablantes de lengua indígena (HLI) mayores de cinco años (en Yucatán). En Quintana Roo constituyen el 94.2 por ciento, con 173 592 HLI, y en Campeche, el 80.9 por ciento de un total de 93 765” (Ruz 2006b, 7).

Sin embargo, debemos enfatizar que la importancia y la vigencia de la cultura maya trascienden, con mucho, los aspectos puramente cuantitativos, influyendo y moldeando la vida peninsular (tal y como cualquier ojo medianamente entrenado detecta con tan sólo pasear por sus ciudades y pueblos). De acuerdo a su peso numérico, la presencia de los individuos de etnia maya es clara en la vida económica, política y religiosa de los estados donde habitan. Tal es el caso de la Península de Yucatán, donde la influencia cultural es tan fuerte que no

¹⁶ El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) difiere en este dato al calcular que representan el 37.7 por ciento, pero debemos aclarar que los datos aportados por la CDI (Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) tienen mayor precisión en el manejo de los criterios lingüísticos. Además, el INEGI sólo considera en sus apreciaciones a los hablantes de lenguas indígenas mayores de cinco años, hecho que desfigura significativamente los totales (Ruz 2006b, 6).

han faltado investigadores que afirmen que los “asimilados” fueron los hispanos (Farriss 2012, 26). Tal situación “de profundo anclaje histórico” (*ibidem*), muestra importantes matices dependiendo del área peninsular donde se encuentran las comunidades. Lo anterior ha llevado a afirmar a diversos autores que “resulta a todas luces impropio hablar hoy de ‘los mayas’ como si se tratara de una entidad amorfa y homogénea” (*ibidem*). Y es que, como Ruz entre otros ha señalado, basta con echar una mirada superficial sobre la vasta llanura peninsular para constatar las diferencias de diversos signo (socioeconómicas, políticas, religiosas, etc.) que existen entre los mayas de la llamada “zona henequenera” del norte, los descendientes de los *cruzo’ob* que lucharon en la Guerra de Castas (1847-1901) asentados en el oriente, los que laboran como empleados en los complejos turísticos de la Riviera Maya o como asalariados en las ciudades de Mérida y Campeche, el que labora en una maquiladora cercana a su comunidad y el sábado acude a un culto pentecostal, o el “tradicionalista” que se dedica al cultivo de la milpa para el autoconsumo de su familia en la zona centro y oriente. Varios y diversos los mayas en definitiva, pero todos pertenecientes y participantes de una misma matriz cultural que les lleva a compartir una característica común: considerarse y ser considerados mayas (Ruz 2002d, 7-8).

Regiones indígenas de la Península de Yucatán

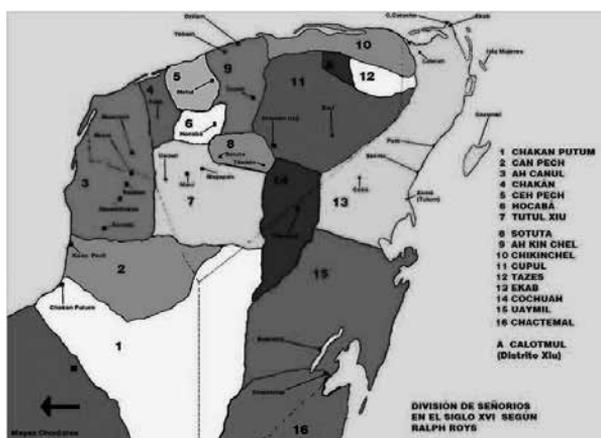


IMAGEN 2. Cacicazgos mayas existentes en la Península de Yucatán al arribo de los españoles.

Al momento de la conquista, el territorio de la Península de Yucatán estaba ocupado por entidades políticas autónomas, llámense éstas estados, provincias o cacicazgos, pero siempre independientes unas de otras.

Ya desde las primeras épocas de la ocupación hispana se fueron conformando en la Península dos territorios diferentes: en el norte y el poniente la sociedad nativa sufrió de una forma más cercana la influencia, la explotación y el dominio coloniales; hacia el sur y el oriente, por el contrario, las poblaciones mayas permanecieron con un mayor grado de autonomía e incluso algunas permanecieron fuera del control de los “blancos” (Quintal, 2003b, 295).¹⁷ No en vano, fue precisamente en la segunda región mencionada donde se gestó el movimiento armado más importante en la historia del pueblo maya, que dio origen al conflicto conocido como la Guerra de Castas, que asoló la Península por más de medio siglo.¹⁸ El resultado fue el surgimiento del “pueblo elegido de Dios”, los autodenominados *cruuzo’ob*, en estos territorios selváticos del sureste mexicano; una sociedad indígena que se organizó como teocracia, guiada por una Cruz Parlante cuyo culto significó la defensa de un nuevo orden social mediante la conformación de una organización religioso militar (las “compañías”)¹⁹ que involucraba a una vasta población rebelde dedicada de manera estacional a guerrear y a cultivar la milpa. Los miembros de esta sociedad y sus descendientes actuales asumieron el nombre colectivo de *máasewalo’ob*, frente a la sociedad blanca yucateca que los descalificaba con el apelativo de *bárbaros*. Por el contrario los indios que pelearon al lado de los blancos recibieron desde entonces el nombre de mestizos, que ha perdurado hasta la actualidad. El resultado, en palabras de Quintal, ha sido que “hoy las heterodenominaciones tienden a ser asumidas como categorías de auto-adscripción” (2003b, 296).²⁰ Un concepto más neu-

¹⁷ Para un mayor conocimiento de esta región, considerada de “refugio” por algunos autores, consúltese la obra de Bracamonte y Solís (1996) y Bracamonte (2001).

¹⁸ Para mayor información sobre la Guerra de Castas y los descendientes de los indígenas que combatieron en ella consultar la extensa bibliografía existente al respecto, en la que destacan las obras de Reed (1982), Bartolomé y Barabas (1977) o Villa Rojas (1978), entre otros.

¹⁹ A pesar de que el poder de los caciques indígenas no es comparable con el de antaño, en la actualidad diversas localidades del oriente peninsular siguen manteniendo un sistema de guardias rotativo para custodiar los santuarios que resguardan las cruces parlantes.

²⁰ Para un minucioso análisis del desarrollo que ha tenido en Yucatán la categoría étnica “mestizos” véase el trabajo de Alicia Barabas (1979).

tro, y que únicamente hace referencia al uso o no de la lengua indígena, es el de “mayero”, muy utilizado por los mayas actuales de Nunkiní y el resto de Campeche, para referirse a aquellas personas que tienen la lengua maya como primera lengua o lengua materna. Así, “quienes saben hablar la maya son llamados mayeros” (Gutiérrez 2002, 365).

En lo que respecta a la división del territorio peninsular en regiones culturales, tomando en cuenta factores de tipo histórico, económico, lingüístico e identitario, hay bastantes concordancias entre los estudiosos, aunque pueden apreciarse ciertos matices. Por ejemplo, (Ella F. Quintal, 2003b, 296-301) refiere las siguientes regiones y subregiones:

- La “ex zona henequenera”, en el noreste de Yucatán, “por siglos ha sufrido el control de la sociedad dominante. Se trata de la región de los *mestizos*, cuya característica identitaria más llamativa es el estigma étnico”. Las formas de autodenominarse que emplean los pobladores de esta región remite a términos socioeconómicos, tales como “gente pobre” o “campesina” (296).²¹
- La región del “*Puuc* o Sierrita”, en el sur del estado de Yucatán, caracterizada “por la modernización y desarrollo de su agricultura a partir de los planes estatales”. Los campesinos mayas de estas poblaciones se caracterizan “por la riqueza de sus tradiciones agrícolas y por su capacidad de negociación para recrear técnicas e instituciones que acompañan una identidad de campesinos independientes y mestizos” (296). Interesante resulta el dato que señala a esta región como la de mayor expulsión de migrantes hacia los Estados Unidos.²²
- La “zona maicera ‘tradicional’”, en el oriente, se caracteriza por el cultivo de milpa de autoconsumo y el mantenimiento de un importante sistema ceremonial vinculado a ésta. El complemento monetario lo obtienen mediante trabajo migratorio temporal hacia los polos turísticos del Caribe y en los ranchos ganaderos del norte del Estado.²³ Si bien

²¹ El número de hablantes de lengua maya en esta región alcanzaba los 178 000 individuos según el conteo del INEGI de 1996.

²² Los mayahablantes de esta región alcanzaban los 74 000 según el mismo conteo de 1996.

²³ El número de mayahablantes asciende en esta región a los 138 000 individuos.

se emplea el término “mestizo” como categorización étnica, es común que los sujetos se autodefinan como “agricultores” (Quintal, 2003b, 299).

- Finalizando con Yucatán, Quintal (300) señala “la región norte o ganadera”, en la que desde los años sesenta la agricultura de milpa se ha visto desplazada por los grandes ranchos y pastizales que en la actualidad inundan su paisaje. La máxima aspiración de los que viven aquí es llegar a ser ganaderos, por lo que la denominación “mestizo” no es inequívoca ni ampliamente aceptada.
- En el camino que va de Mérida a Campeche Quintal localiza la micro-región del “Camino Real” que incluye poblaciones de ambos estados, y en cuya vertiente campechana se enclava Nunkiní. Sus economías se basan principalmente en la agricultura de milpa, la horticultura con fines comerciales, la producción de artesanías y el trabajo migratorio a las ciudades de Campeche y Mérida. Entre los rasgos culturales de sus pobladores destacan el elevado porcentaje de hablantes de lengua maya y el apego a los rituales y ceremonias “ancestrales” vinculados al cultivo de la milpa y la caza (300).
- En la región de Los Chenes, en el municipio campechano de Hopelchén, Quintal distingue cuatro “subregiones” definidas por su relación diferencial con: a) las comunidades del “Camino Real”, b) las del sur de Yucatán, c) la cabecera municipal, y d) poblaciones asentadas al otro lado de la frontera con Quinta Roo. Esta última remite a la “zona de la Montaña” que sirvió de refugio durante décadas a los “mayas pacíficos” (nombrados así durante la Guerra de Castas), que hasta la década de 1970 vivieron aislados entre la selva alta que existe todavía en la región. Al sur de Campeche destaca la presencia de mayas que migraron de Chiapas y Guatemala (300).

En el estado de Quintana Roo, por su parte, la misma autora distingue tres zonas (norte, centro y sur) y cuatro regiones en las que se distribuyen los 150 143 mayahablantes oficialmente registrados. Vamos a mencionarlas de forma breve, en función de la población étnica que se asienta en ellas.

- La zona norte, con 76 603 mayahablantes, es la que tienen un mayor desarrollo económico en el estado, basado en la explotación del turismo

masivo. En ella predomina la presencia de mayas de orígenes yucatecos que aceptan las denominaciones de mayas o mayeros.

- En la zona centro, donde más elevados índices de pobreza hay, se concentran los descendientes de los mayas rebeldes que protagonizaron la Guerra de Castas. Las poblaciones aquí asentadas combinan la agricultura tradicional de autoconsumo, el corte de maderas duras y preciosas, la apicultura, la cría de cerdos, la manufactura de artesanías y el trabajo asalariado. Aquí encontramos dos regiones: la maya *macehual*²⁴ y la maya yucateca.
- Por último, la zona sur se caracteriza por una economía centrada en el cultivo de la caña de azúcar y el monocultivo de piña y chile jalapeño. Los pobladores de esta zona son originarios de otros estados que se asentaron en estas tierras durante los gobiernos de Lázaro Cárdenas y Luis Echeverría. Los individuos de etnia maya peninsular que habitan esta región junto a los colonos, parecen descender de los mayas *icaichés*, llamados “pacíficos” durante la Guerra de Castas.

Por su parte, en la obra conjunta *Los mayas peninsulares: un perfil socio económico*, coordinada por Mario Ruz (2002d), sus autores proponen una división general de la Península de Yucatán en cinco grandes regiones en función de la impronta indígena que existe en cada una de ellas. Ruz señala que estas cinco regiones serían susceptibles de albergar subdivisiones, que aquí obviaré salvo para el caso de Campeche, por ser en dicho estado donde se ubica la población en la que desarrollé mi investigación. Aclarado lo anterior, comenzaré por la región donde se ubica Nunkiní.

- La “franja central” o “zona nuclear maya”. Es la más extensa y engloba “a las comunidades que se ubican de manera casi ininterrumpida en el corazón de la Península, ya que se extienden desde el noroccidente campechano (eje del antiguo Camino Real) hasta el centro quintanarroense, pasando por el sur y sureste yucateco. Es en esta región donde se localiza la gran mayoría de población mayahablantes (65% del total

²⁴ Este grupo es el que mantiene el culto a la Cruz Parlante en los santuarios ubicados en las poblaciones de X-Cacal Guardia, Chumpón, Chan Cah Veracruz y Tulum. En toda la región habitan aproximadamente 55 000 hablantes de maya según los censos del INEGI (Quintal 2003b).

de mayas de Campeche y casi un 63% de los de Quintana Roo), diseminada en pequeñas comunidades ejidales que, en su totalidad, se inscriben dentro de los municipios con franco predominio indígena” (Ruz 2002d, 29). Precisamente en esta región, en la parte noroccidental de Campeche, se sitúa Nunkiní. Los nunkinienses cumplen a rajatabla los rasgos que Ruz ha destacado para esta zona. Los mayas de la franja central, se dedican en su mayoría al sector primario, en particular al cultivo de la milpa, pero no exclusivamente a él. La presión sobre la tierra, los suelos generalmente avaros o la demanda del mercado los han motivado a intentar nuevas estrategias económicas o a soportar las impuestas por otros (29). Destacan, por ejemplo, la cría de ganado vacuno o los cultivos citrícolas y frutales (sandía, mango, etc.) destinados al comercio exterior en Nunkiní, los cultivos intensivos de cítricos al sur de Yucatán o la silvicultura en el área de Los Chenes campechanos. El 50% de los terrenos del oriente yucateco albergan pastos, y en comunidades de Quintana Roo la apicultura y la extracción de maderas son actividades de gran importancia.²⁵ La migración no es desconocida, especialmente para los varones jóvenes y solteros, aunque en la mayor parte de los casos retornan periódicamente a sus comunidades de origen.

- En lo que a las condiciones de vida se refiere, Ruz señala que: “en todos los casos se encuentran baja escolaridad, altos índices de analfabetismo y deficientes servicios públicos (en particular en lo que concierne a drenajes y disposición de basuras y excretas)” (2002d, 30). También destaca la persistencia de patrones culturales tenidos por mayas: desde la vivienda vernácula (que aún en poblaciones como Nunkiní supera en número a los edificios levantados con bloques, a pesar de que estos últimos van ganando terreno), el uso cotidiano y público de la lengua materna y el mantenimiento de rituales tanto familiares (ritos de paso y de curación) como colectivos (vinculados al ciclo de la milpa). Un aspecto que llama poderosamente la atención, es el gran arraigo que mantiene la medicina “tradicional” en las poblaciones incluidas en esta región; hecho que pude constatar durante mi trabajo de campo en Nunkiní. Todos los grupos de edad, desde los jóvenes hasta los ancianos, sin

²⁵ Mayores datos sobre las actividades económicas que desarrollan las comunidades mayas de Quintana Roo consultar la obra coordinada por Ruz (2002a).

distinción de género, asisten a consultar con los especialistas en salud locales (*jmeeno'ob*).

A continuación menciono las otras cuatro regiones propuestas por Ruz, esta vez de forma somera, con el único fin de poder compararlas con las señaladas al comienzo de este apartado, propuestas por Quintal y su equipo del INAH (2003b):

- Compartiendo la categorización propuesta por Quintal, Ruz denomina al área norte de la Península de Yucatán “la antigua región henequenera” (2002d, 30). Se trataría, en palabras del autor, de la que “se extiende en la porción norte del estado (de Yucatán), diluyéndose hacia las costas, poco “indígenas” si nos atenemos al criterio lingüístico”. Sin embargo, es aquí donde se localizan las mayores concentraciones poblacionales y de mayahablantes de Yucatán, así como los más altos índices de marginalidad y falta de servicios (Ramírez 2002). Liquidado el monocultivo henequenero, que acabó a su vez con el cultivo tradicional de la milpa y buena parte del complejo ritual a él vinculado, la población laboralmente activa de la región sobrevive dedicada al sector agropecuario, la pesca temporal, la extracción de sal marina y, sobre todo, del trabajo asalariado en la ciudad de Mérida (los hombres en la construcción o la jardinería y las mujeres como empleadas domésticas o en las maquilas). Significativo resulta que “muy pocos de entre ellos alcanzan siquiera dos salarios mínimos mensuales y muchos no llegan a obtener uno” (Ruz 2002d, 31). La aculturación resulta aquí notable: las viviendas fabricadas según patrones “modernos” superan a las “tradicionales”, los hipiles que todavía visten las ancianas no pueden competir con la vestimenta occidental de las jóvenes que, en las cabeceras municipales, se han convertido en “generación cero desde el punto de vista lingüístico: entienden la lengua maya pero no la hablan, o prefieren no hacerlo; otros se rehúsan a enseñarla a sus hijos” (31). Sí resulta frecuente acudir con el *jmeen* para tratar enfermedades, pese a la cobertura de los servicios públicos de salud.
- Otra área propuesta por Ruz corresponde a la “región caribeña”. Zona de un importante desarrollo turístico, localizada en la costa quintana-roense, no es exclusiva de los mayas de ese estado, pues los procesos

migratorios generados por la demanda de mano de obra ha provocado la llegada de indígenas procedentes de otras regiones.²⁶ A diferencia de las regiones anteriores, el elemento étnico es minoritario (17.97%), concentrándose en los grandes centros poblacionales ubicados en el corredor turístico Cancún-Tulum (incluyendo las insulares Cozumel e Isla Mujeres). Atraídos por la demanda laboral de la industria turística, los indígenas desempeñan actividades que requieren poca calificación: albañilería y servicios (67.53%), percibiendo los salarios más bajos. A ello se suma las malas condiciones de vida que enfrentan, pues debido a la fuerte especulación que sufre el suelo en las áreas turísticas, viven en la periferia de las ciudades, en condiciones de hacinamiento y promiscuidad, y carentes de los servicios más básicos (Ruz 2002d, 32).

- El meridión peninsular es nombrado “región en colonización” (34). Ubicada en la frontera selvática entre Campeche y Quintana Roo, ocupa casi la totalidad del tercio meridional peninsular (debajo del punto donde convergen los tres estados), dejando fuera apenas la porción más occidental.²⁷ La reciente creación del municipio de Calakmul (31 de diciembre de 1996), del que pasó a depender esta área en su porción campechana, complica el empleo de cifras y censos previos, lo que provoca que los datos que poseemos sean escasos. Dejando de lado el extremo oriental, donde se ubica Chetumal (sede de los poderes estatales de Quintana Roo), estamos ante un área de alta marginación y baja densidad poblacional, a pesar de haber servido al Gobierno del estado de Campeche como área para dotar de nuevas tierras a los saturados municipios del norte, y al Gobierno federal para ubicar los campamentos de refugiados guatemaltecos. Aunque el área sigue estando

²⁶ No sólo de mayas yucatecos debemos hablar. Éstos comparten espacios (y trabajo) con individuos pertenecientes a distintos grupos étnicos procedentes de otras partes de la República, en particular nahuas y totonacas, sumando entre todos más de 80 000 hablantes de lenguas mesoamericanas (Ruz 2002d, 32).

²⁷ Donde se ubican los municipios campechanos de El Carmen y Escárcega, pero no en su totalidad, ya que buena parte de ambos bien puede considerarse de esta región. La porción más occidental de ambos, la que junto al municipio de Palizada mira al Golfo de México y se sitúa en tierras de aluvión, bien podría visualizarse como una región distinta, más integrada a Tabasco que a Campeche (34).

considerada como de alta marginalidad y pobreza extrema,²⁸ en las dos últimas décadas se han hecho fuertes inversiones para dotar de servicios de agua potable, electrificación, casas de salud y escuelas, así como el mejoramiento de las vías de comunicación para facilitar la movilidad de la población y los turistas, pues dada la creación de la Reserva Ecológica de Calakmul, con selva alta e importantes sitios arqueológicos, se han generado importantes expectativas para la explotación turística de la región. Poblacionalmente es un área pluriétnica y multicultural. Sólo entre la población quintanarroense se registran 25 855 hablantes de lengua maya, y en el campechano hay contingentes de otros grupos mayances originarios de Chiapas y Guatemala, “destacando: ch’oles (casi 10 000), kanjobales (2 344), mames (2 191) y tzeltales (2 053)” (Ruz 2002d, 35).

- La última región, desconocida por Quintal, es la que Ruz califica como “bastiones urbanos” (2002d y 2006b). Se incluirían, además de las capitales estatales (Mérida, Campeche y Chetumal), otras ciudades mayores y medianas como Cancún en Quintana Roo, Valladolid en Yucatán y Ciudad del Carmen en Campeche. A pesar de no estar conformadas por indígenas en su origen, actualmente poseen un número importante de esta población: en el censo de 1995 Mérida contaba con 89 948 individuos de más de cinco años que tenían la maya como lengua materna (actualmente esta cifra supera los 100 000 individuos), Valladolid 29 853 y la capital campechana albergaba más de 14 000 mayas. Cancún, por su parte, absorbe a la mayor parte de los 45 907 hablantes de maya que posee el municipio de Benito Juárez, y otro tanto hace Chetumal con los 20 933 ubicados en el de Othón P. Blanco.²⁹ A pesar de la escasez de estudios sobre ellos, resulta posible ubicarlos entre los grupos marginales de las urbes, radicando en colonias periféricas o en antiguos pue-

²⁸ Del lado campechano se situaban el grado de escolaridad más bajo de toda la Península: en 1991 el 28.8% de la población era analfabeta. Esta zona también registraba altos índices de tuberculosis, paludismo y desnutrición.

²⁹ Los datos anteriores muestran que más de 200 000 mayas mayores de cinco años residen en las ciudades. En otras palabras: un 25% de los mayas censado se concentran sólo en seis ciudades, y más de la mitad en dos: Mérida y Cancún. Tenemos que insistir, además, en la particularidad que supone que los infantes por debajo de los cinco años no se contabilizan así como en la tendencia a negar la lengua materna en las ciudades.

blos absorbidos por el crecimiento de la mancha urbana, a menudo con servicios precarios. Sobre la actividad económica que desempeñan Ruz argumenta que: “podemos suponer que se emplean de preferencia en los sectores secundarios o terciarios por el simple hecho de que son éstos los más comunes en tales áreas, y dados sus bajos índices de escolaridad es casi penitencial argüir que lo hacen en los empleos menos calificados y con más baja remuneración salarial” (2006b, 13).

En resumidas cuentas, estas serían las diferentes regiones en las que los autores referidos han subdividido la Península de Yucatán en función de las características de su población. Lejos de reproducir un diagnóstico detallado de cada una de ellas, he pretendido mostrar la inutilidad de tratar a los mayas peninsulares como una entidad homogénea, con los mismos rasgos y características. Nada más lejos de la realidad. Las diferentes dinámicas históricas, socioeconómicas y hasta políticas a las que se han visto sujetas las distintas áreas peninsulares han provocado significativas variables en su población nativa, susceptibles de ser rastreadas hasta la actualidad. Así pues, a pesar de formar parte de una matriz cultural común, se hacía necesario considerar las características propias de cada región antes de proceder a investigar en una de ellas. Por ello, antes de seleccionar la población que sería objeto de nuestra etnografía, sopesamos primero las características que registran las regiones para, en función de ello, decantarnos por la que respondiese mejor a nuestros intereses metodológicos. En nuestro caso, escogimos una población perteneciente a una región “tradicional” que, al mismo tiempo, se ubica en el estado de Campeche. De esta forma hemos podido estudiar la religiosidad maya “tradicional” —en un área catalogada como tal tanto por Ruz (2002d y 2006b) como por Quintal (2003b)—, al tiempo que nos centramos en la población maya más olvidada por la literatura antropológica sobre la Península de Yucatán: la que se asienta en el estado de Campeche.

Peculiaridades lingüísticas de la Península de Yucatán

Las diferencias y peculiaridades que venimos remarcando se trasladan también a la lengua hablada por los indígenas peninsulares. Así, a pesar de que el idioma maya yucateco es considerado como la variedad más homogénea entre las diferentes lenguas de la familia mayance, los propios hablantes distinguen

y aceptan que no todos hablan igual. Así, los estudiosos de la lingüística maya diferencian dos variantes (Pfeiler 1997):

- a) la variedad antigua, considerada la más “pura” y “verdadera” denominada *jach maya*, y
- b) la variedad moderna, corrompida y “mezclada” llamada el *xe'ek* (literalmente: “revuelto”).

Donde no hay acuerdo es en los lugares donde se habla una u otra variedad. Para algunos la *jach maaya* (“auténtica maya”) se habla en Quintana Roo, para otros en Peto, pero para la gran mayoría es “por Valladolid” (Quintal 2003b, 301 y 2005). A su vez es común escuchar que los de Halachó (municipio Yucateco fronterizo con Campeche) “cualquier palabra que digan lo hacen cantado así como lo hablan los huaches” (Pfeiler 1997, 64). La gran mayoría acepta que es en la más aculturada región exhenequenera donde se habla más mezclada la lengua, constituyendo la zona donde más arraigo tiene la variedad conocida como *xe'ek*.

El reconocimiento de estas variantes se da entre los propios hablantes de la lengua maya. Pero los estudios lingüísticos realizados durante la última década en la Península apuntan a que hay al menos cinco variantes regionales que no pueden llegar a ser considerados dialectos, pues todavía existe una mutua inteligibilidad entre sus hablantes. Así, los propios pobladores de Nunkiní asumen que su maya no es la “auténtica”, pues el habla común recurre a muchas palabras del español; llegan incluso a mencionar la ausencia de palabras en maya para designar determinados objetos modernos como radio, televisión, coche, etc., de uso cotidiano, porque —según explican—hablan una variante del maya mezclado con el español, que se incluiría en la categoría de *xe'ek*. A quienes mis informantes señalan como hablantes de la “auténtica” lengua son a sus vecinos del estado de Yucatán, referentes obligados siempre que conversábamos sobre la “autenticidad” de la cultura maya,³⁰ especialmente a aquellos que habitan en las poblaciones ubicadas al oriente de ese estado, cerca y en los alrededores de Valladolid.

³⁰ En este rubro caben diferentes aspectos que van desde la celebración de los rituales relacionados con el ciclo agrícola hasta el comportamiento de las nuevas generaciones respecto a las formas de comportarse de sus ancianos. Todo se considera más apegado a la tradición en las poblaciones señaladas de Yucatán.

EL ESTADO DE CAMPECHE

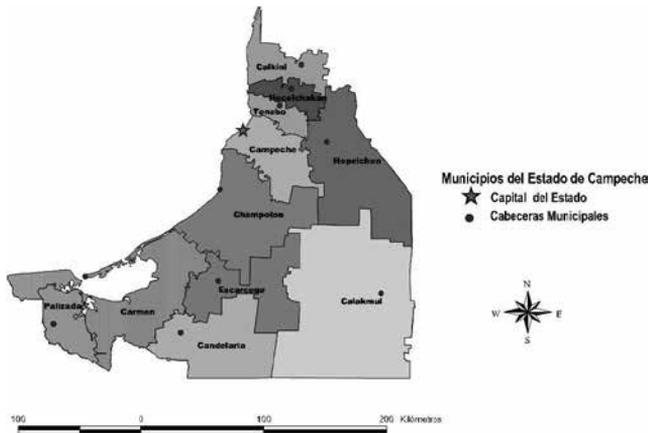


IMAGEN 3. Mapa del estado de Campeche con los municipios que lo conforman y sus respectivas capitales.

Un estado multiétnico

El estado de Campeche cuenta con un territorio cercano a los 52 000 kilómetros cuadrados dividido en diez municipios de extensión muy variable.³¹ Según el censo de 1995 del INEGI, el estado albergaba 89 180 individuos mayores de cinco años cuya lengua materna no era el español. Por su parte, el antiguo Instituto Nacional Indigenista (INI, hoy sustituido por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI) calculaba para esas mismas fechas 128 412 indígenas sobre un total de 347 493 pobladores.³² Lo anterior implica que cerca de un tercio de los habitantes de Campeche serían indígenas. De ellos, el primer lugar lo ocupaban los hablantes de maya yucateco (más del 81%), originarios de la zona, seguidos por los ch'oles procedentes de Chiapas (más del 6%). El 13% faltante se distribuye entre quienes hablaban

³¹ Los municipios son: Calakmul, Calkiní, Campeche, Champotón, El Carmen, Escárcega, Hecelchakán, Hopolchén, Palizada y Tenabo.

³² Este censo contabilizó únicamente seis de los nueve municipios entonces existentes, dejando fuera donde la presencia indígena tienen un peso menor.

alguna de las otras 18 lenguas mesoamericanas registradas en el censo, la mayoría de filiación mayance (Ruz 2007, 9).

En el censo de 2000 se reportó un total de 93765 habitantes mayores de cinco años que hablaban alguna de las 44 lenguas mesoamericanas censadas en el estado, lo que representa un aumento de 4585 con respecto al conteo anterior y, lo que es más impresionante, 26 lenguas más. De nuevo el maya se destaca numéricamente con 75874 hablantes, seguido por el ch'ol (8844), el kanjobal (1896), el tzeltal (1706) y el mam (1226). Con menos de 1000 hablantes se ubican el tzotzil (552), náhuatl (486), zapoteco (468), kekchí (366), totonaco (334) y el chuj (322). Lo anterior demuestra como el estado se ha ido convirtiendo en una región compleja, con presencia de lenguas mayances oriundas de Chiapas y Guatemala, amén de otras lenguas mesoamericanas no pertenecientes a esta familia y, por supuesto, de hispanohablantes.

Regiones indígenas de Campeche

En la década de 1980 el INI manejaba una regionalización para la presencia indígena en el estado en función de criterios ecológicos (Solís 2002, 91). De acuerdo con esto resultaban tres áreas diferentes:

- La región de Los Chenes, a la que pertenecían los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Hopelchén, aglutinando prácticamente al 60% de los indígenas asentados en el estado.
- La región Campeche-Champotón, que comprendía los municipios de Tenabo, Campeche, Champotón, con el 28.7% de la población indígena del estado.
- La región de El Carmen, que incluye el municipio del mismo nombre más el de Palizada, con el menor porcentaje de población indígena (11.4%).

Según reporta Gabriela Solís (2002), a principios de este siglo la mencionada regionalización se modificó, en parte debido a la creación del municipio de Calakmul (1996). Los criterios de categorización dejaron de estar guiados por la ecología para seguir principios funcionales, señalando las regiones donde el INI desarrollaba sus programas institucionales de apoyo, de manera que la nueva configuración pasó a ser la siguiente:

- “El Camino Real”, que incluye los municipios de Calkiní, Hecelchakán y Tenabo, donde se encuentran mayas peninsulares que manifiestan una actitud cultural calificada de “abierta”, derivada de su cercanía a las vías de comunicación. La población asentada en esta región se concentra en pueblos históricos,³³ muchos de ellos de origen prehispánico como el mismo Nunkiní, Calkiní (capital del cacicazgo), Becal o Halachó (Quezada 1993, 90-91), que ejercen una fuerte presión sobre la tierra disponible. La economía se basa en la agricultura tradicional, complementada en las últimas décadas por la siembra de hortalizas y frutales, la pesca ribereña³⁴ y la venta de artesanías. Pese a lo anterior, y dado el progresivo agotamiento de las tierras que ha provocado la debacle del sistema productivo de milpa, nos encontramos ante un área de expulsión de fuerza de trabajo hacia los centros urbanos de Mérida y Campeche (Solís 2002, 91-92).
- “La región de Los Chenes”, como señalara Quintal (2003b), abarca el municipio de Hopelchén y de Campeche. Si bien se trata también de población maya peninsular, su actitud en ocasiones se muestra más “tradicionalista y cerrada, que acaso derive de su condición de relativo aislamiento”³⁵ (Solís 2002, 92). La base de la economía es también el cultivo tradicional de milpa y la explotación forestal. La mayor dispersión de los asentamientos hace que la presión sobre la tierra sea menor que en la región del Camino Real.
- “La región de Champotón” posee una menor densidad de población indígena (21.3%) que las anteriores, amén del continuo contacto que sufren con población sin adscripción étnica. La economía se sustenta en la actividad pesquera y ganadera, así como en el cultivo intensivo del

³³ Para conocer cómo se reorganizaron tras la llegada de los españoles las poblaciones pertenecientes al cacicazgo de los Ah-Canul, cuya capital era Calkiní y del que era dependiente Nunkiní, remito al lector al acucioso estudio de Sergio Quezada sobre pueblos y caciques de la Península de Yucatán (1993).

³⁴ Sería el caso de poblaciones cercanas a la costa, como San Nicolás o Tankuché, donde los campesinos compaginan el cultivo de milpa con la migración a la costa para atender las necesidades de mano de obra que genera la pesca de temporada de ciertas especies como el pulpo o el camarón.

³⁵ De ahí que no resulta extraño que esta región presente el mayor índice de monolingüismo maya.

arroz, azúcar y copra, amén de la importancia que tienen la apicultura y la explotación forestal en poblaciones del oriente (92).

- “La región de Calakmul” abarca el municipio creado en 1996 con el mismo nombre. Presenta una población indígena diversa, producto de las diferentes migraciones de indígenas y no indígenas. Su reciente colonización hace de esta región la de más baja densidad poblacional; a pesar de ello se registran conflictos entre ejidos y agrupaciones de migrantes, tema este referido con anterioridad.
- A pesar de que el INI no la contempla, Solís aboga por considerar una quinta región: “la del suroeste, conformada con los municipios de El Carmen, Palizada y Escárcega, con un bajo porcentaje de población indígena y que por su lejanía con la capital del estado establece vínculos preferenciales con Villahermosa” (92-93). Su actividad económica esencial sería la petrolera, seguida por la ganadería y la agricultura con fines comerciales.

Hasta aquí la presentación, a salto de mata, de la regionalización de Campeche propuesta por Gabriela Solís. Pasemos ahora a enunciar con más detalle algunas de las características de la población donde desarrollé mi investigación.

*Nunkiní: particularidades de la comunidad de estudio*³⁶

La población en la cual llevé a cabo mi labor etnográfica está enclavada en el campechano municipio de Calkiní.³⁷ A pesar de que sólo ocupa el 3.5 por ciento del territorio total del estado (1 966.57 kilómetros cuadrados), hablar

³⁶ El significado del nombre de Nunkiní no está claro: mientras algunas personas lo traducen como “recorrido del sol”, otros prefieren hacerlo como “donde nace el sol”. La investigadora Cessia Chuc ofrece la versión de que el nombre originario de esta población era Yumnik (literalmente: “lugar del sacerdote”) (2006, 43), nombre que se justificaría en la realidad actual a tenor del gran número de *jmeeno’ob* que todavía ejercen sus funciones como especialistas rituales y médicos tradicionales dentro de la comunidad. Asimismo, la gran tradición de especialistas rituales que existe en Nunkiní parecería venir de antiguo, pues no olvidemos que el célebre *Ritual de los bacabes* es originario de esta población.

³⁷ Se trata del más norteño de los once estado de Campeche. Sus coordenadas geográficas son: 20° 22’ 21” de latitud Norte y 90° 03’ 03” de longitud Oeste de Greenwich. Limita al norte y oriente con el municipio de Halachó (Yucatán), al sur con el de Hecelchakán (Campeche), y al poniente con las aguas del Golfo de México.

de Calkiní significa hacerlo de su tercer municipio más poblado (sólo superado por los de Campeche y Champotón) con 46 899 habitantes totales, de los cuales 23696 son mujeres y 23203 son varones (INEGI 2001 *apud.* Ruz, 2006b). Se trata, además, del primer municipio de todo el estado en lo que a porcentaje de hablantes de lengua maya se refiere, con un 72.3% sobre el total de su población, de los cuales más del 95% se declaran bilingües maya-español (Solís 2002).

Nunkiní se ubica a diez kilómetros al poniente de la ciudad de Calkiní, la cual funge como capital del municipio epónimo. Ambas poblaciones se comunican por una carretera prácticamente recta de dos carriles y perfectamente pavimentada, construida a mediados de la década de los setenta del siglo pasado. Además, colinda con el ejido yucateco de Cuch Holoch al norte, con las poblaciones de Santa Cruz y Concepción al sur, y con la ex-hacienda Santa Cruz al oriente.

Con el rango de “Sección Municipal” dentro del municipio de Calkiní, Nunkiní es una “cabecera de sección”, de la cual son dependientes varias poblaciones aledañas, tales como el pueblo de Pucnachén, los ejidos de Santa Cruz, San Nicolás, Tankuché y Santa María, y un buen número de ranchos menores.

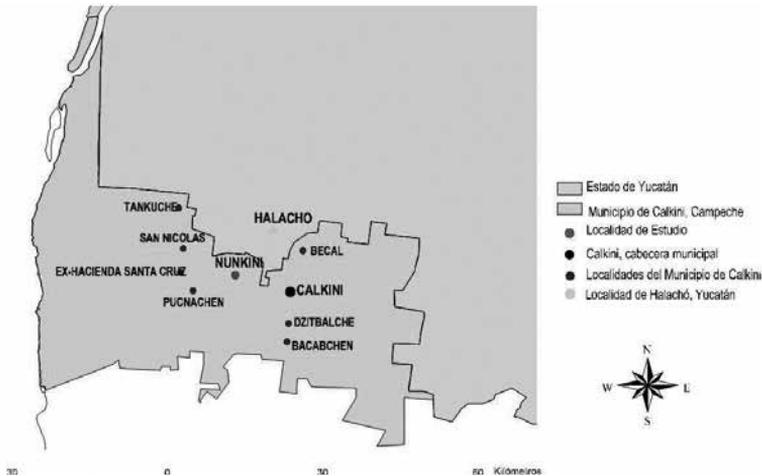


IMAGEN 4. Municipio de Calkiní, al norte de Campeche. A 10 kilómetros de la capital se localiza Nunkiní

En lo que a las características socioculturales se refiere y como se ha señalado anteriormente, la población de Nunkiní se encuadra de lleno en lo que Mario Ruz ha denominado “la franja central: zona nuclear maya”, la cual “englobaría a las comunidades que se ubican de manera casi ininterrumpida en el corazón de la Península, ya que se extiende del noroccidente campechano (eje del antiguo Camino Real) hasta el centro quintanarroense, pasando por el sur y sureste yucatecos. Allí se localiza gran cantidad de población mayahablante (65% del total de mayas de Campeche, casi el 63% de los de Quinta Roo) diseminadas en pequeñas comunidades ejidales que, en su totalidad, se inscriben dentro de los municipios de franco predominio indígena” (Ruz 2002d, 29). En concordancia, Nunkiní posee un porcentaje cercano al 82% de hablantes de lengua de maya de cinco años y más (INEGI 2000), lo que la convierte en la población con mayor porcentaje de mayahablantes de todo el municipio y una de las mayores del estado. Y es que, mientras que en las comunidades vecinas el uso de la lengua nativa se encuentra en franco retroceso y su empleo se circunscribe cada vez más al ámbito doméstico y familiar, aquí se emplea de manera generalizada en todos los ámbitos de la vida cotidiana, así como en la inmensa mayoría de los espacios comunitarios, incluido el centro y los órganos del poder local como la Comisaría Ejidal o el Palacio de Municipal.³⁸

Escenarios especialmente privilegiados para constatar el buen estado de salud del que goza el idioma maya en Nunkiní resultan las celebraciones religiosas de carácter comunitario (las fiestas patronales) o familiar (los rituales de ofrendas a los “dueños” del terreno), en los que la interacción de los participantes se realiza en la lengua vernácula de esta región. Del mismo modo, la lengua maya predomina en las despreocupadas charlas que ocurren en cualquier momento del día en la plaza central, aunque esto parece estar cambiando, pues en los últimos años cada vez son más las personas mayores que se lamentan amargamente de que los padres optan por no enseñar el maya a sus hijos, y que éstos, ya siendo jóvenes, se resisten a aprenderlo aduciendo que poco o nada les aportará en el futuro laboral y urbano que vislumbran

³⁸ Richard Thompson apuntaba en su etnografía de Ticul que el uso de la lengua maya se encontraba restringido al ámbito de los barrios ubicados en la periferia de la comunidad, donde habitaban los campesinos, y a los espacios domésticos y familiares, mientras que en el centro ocupado históricamente por los descendientes de los europeos, asiento de las familias “ricas” y comerciantes adinerados, se hablaba exclusivamente el castellano (1974, 38).

para sí mismos.³⁹ A pesar de ello, el extendido uso que los pobladores de Nunikiní hacen de la lengua maya resulta uno de los símbolos distintivos de la localidad por parte de sus naturales y de los foráneos, convirtiéndose en uno de los rasgos definitorios de la identidad local.

El número de habitantes con que contaba la población en 2005 era de 5556 individuos (2832 varones y 2724 mujeres). El total de la población se reparte en los 1230 hogares habitados que se contabilizaron en ese mismo año, dando así un porcentaje de 4.5 habitantes por vivienda (INEGI 2005). Del total de residencias habitadas registradas en Nunikiní es interesante mencionar que algo más del 65% poseen una única estancia en la cual duerme toda la familia,⁴⁰ lo que nos habla de la fuerte pervivencia del modelo de vivienda vernácula indígena en la comunidad, conformado por una única estancia. Sí han cambiado bastante los materiales empleados para la construcción, pues si originariamente eran las maderas locales, el adobe y el huano los que se empleaban, en la actualidad se pueden apreciar viviendas hechas al “estilo tradicional” pero de materiales como el cemento, *blocks* y láminas de aluminio.

En lo que respecta a los servicios básicos es interesante reseñar que en las últimas cuatro décadas la red de energía eléctrica se ha generalizado, llegando en la actualidad hasta 1148 viviendas (93% del total). No sucede lo mismo en lo que respecta al drenaje sanitario de la población, pues menos del 35% de los hogares en Nunikiní disponen de drenaje conectado a una fosa séptica, y la red pública resulta inexistente fuera del primero cuadro de la población.⁴¹ Algo

³⁹ Esto se ha visto reflejado en el ligero decremento que ha sufrido el número de hablantes de lengua indígena en el conteo de 2005 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, donde el porcentaje de hablantes de lengua maya mayores a 5 años fue del 79% (INEGI 2005), lo que implica un descenso de tres puntos porcentuales respecto al dato registrado en el censo de 2000.

⁴⁰ El dato es, seguramente, sensiblemente inferior a la realidad porque cada vez son más los solares donde en la parte delantera (la más visible) las familias que se lo pueden permitir levantan un edificio de cemento y ladrillo donde pasan parte del día, pero detrás siguen manteniendo una vivienda de características tradicionales, de techo de huano y paredes de adobe y madera, donde la familia acude todas las noches a dormir, pues, como todo el mundo reconoce, resultan mucho más “frescas” y cómodas que las primeras, las cuales fungen como meros símbolos del éxito familiar y de modernidad.

⁴¹ En un buen número de viviendas se continúa practicando el fecalismo a cielo abierto en la parte trasera del solar familiar, para el cual se reserva un lugar alejado de la vivienda que es separado por una estructura de palmas del resto del espacio utilizado.

más positivo resulta el dato relativo a la disponibilidad de agua entubada en los domicilios, pues ésta alcanza a más del 75%. Las familias que no disponen de agua deben abastecerse del preciado líquido en pozos excavados en solares y calles de la población. Una muestra de las difíciles condiciones en que todavía viven (o sobreviven) muchos de los habitantes de Nunkiní la tenemos en que únicamente el 29% de las residencias disfrutan de drenaje, luz eléctrica y agua entubada, mientras que el 71% restante carece de alguno de estos servicios básicos. Finalmente, en lo tocante a los servicios de salud, en 2005 se registró que menos del 69% de los pobladores de Nunkiní estaban cubiertos por alguno de los sistemas de salud pública del Estado (IMSSS, ISSSTE o Seguro Popular), mientras que el 31% restante carecía de cualquier cobertura médica.⁴² Todos estos datos dan muestra de que, a pesar de los visibles embates de la modernidad y el “progreso” en la comunidad, éstos aún no se ha materializado en mejores condiciones de vida para el común de la población, la cual sólo parece preocupar a las autoridades en tiempos electorales.

Desde otra perspectiva, Nunkiní se halla dividido en siete barrios —San Francisco, San Román y la Guadalupe, en el norte de la población, y San Isidro, San Martín, San Marcelino y, el más reciente de todos ellos, el Divino Niño— y el denominado “centro”. Los nombres de santos católicos que reciben aquellos barrios son relativamente recientes, fruto de la construcción de capillas por parte de familias residentes en cada rumbo, que buscaron de esa forma señalar su posición preeminente en el seno de los espacios intracomunitarios y ganarse el prestigio de sus vecinos. Ni los barrios ni sus nombres datan de la época colonial como sucede en las grandes poblaciones peninsulares, como Calkiní, donde las divisiones internas de las que hasta entonces habían sido cabeceras de los cacicazgos prehispánicos fueron impuestas por los conquistadores para facilitar el control, la recaudación del tributo y la evangelización de la población indígena residente (Quezada 1996). Actualmente en cada barrio y su respectiva capilla tiene lugar una celebración particular con motivo del día del santo epónimo, existiendo cierta rivalidad entre

⁴² Este porcentaje, al menos cuantitativamente, ha descendido notablemente en los últimos años gracias a los programas de universalización de la salud implementados por los gobiernos federales y estatales, gracias a los cuales se ha ampliado la cobertura del Seguro Popular a toda la población. Otro tema sería el relativo a la calidad de la atención que reciben los pacientes en unos centros de salud absolutamente desbordados, desabastecidos y, por tanto, incapaces de atender de forma adecuada a todos los pacientes que acuden a ellos.

ellas por ver cual ofrece la celebración más vistosa y consigue atraer al mayor número de vecinos.

En Nunkiní predomina el denominado clima cálido-subhúmedo, con lluvias abundantes durante los meses que van de mayo a septiembre (cuando se desarrollan la mayor parte de las tareas agrícolas), con precipitaciones que fluctúan entre los 800 y los 1 100 milímetros anuales, y temperaturas medias anuales que varían entre los 27° y 28°. En lo que respecta a los suelos debemos comenzar por señalar su avara condición, pues la presencia de la laja calcárea se hace patente a muy pocos centímetros de profundidad, llegando incluso a mostrarse grandes superficies de piedra a simple vista.⁴³ Todo ello hace imposible la introducción de maquinaria para apoyar los trabajos de producción agrícola, y ha provocado el mantenimiento casi inmutable de herramientas y técnicas milenarias, propias del cultivo de la milpa (sistema de roza, tumba y quema) en extensiones no superiores a las dos hectáreas. En las últimas dos décadas, la “modernidad” ha venido a sumarse al tradicional cultivo de milpa con la introducción de nuevos insumos, tales como fertilizantes, herbicidas e insecticidas para el control de plagas, así como la horadación de pozos de los que se extrae agua para el riego de los sembradíos. Aun así, estas innovaciones tecnológicas se han mostrado insuficientes para combatir el agotamiento endémico que sufren los suelos de esta región —fruto de la sobreexplotación a la que se han visto sometidos desde hace siglos—, y aumentar la magra producción de las milpas. Además de los pobres, planos y pedregosos suelos denominados *tzequel* por los campesinos, se encuentran otras variedades en menor cantidad: los de tierra oscura, suave y rica en materia orgánica, y los rojos y profundos conocidos como *kankab*, ambos muy apreciados para el cultivo de milpa, y los salitrosos, más cercanos a la zona costera, denominados *solonchak*, no aptos para el sembradío (Ruz 2007, 21).

En este contexto, la vegetación original se encuentra fuertemente degradada y convertida en un pobre monte bajo con esporádicos manchones de selva media-baja, producto de la feroz tala que sufrió toda esta región hasta las primeras décadas del siglo xx con vistas a favorecer los cultivos extensivos de

⁴³ En Nunkiní se constata la pobreza del suelo que hace casi 500 años maravillara a quien fuera primer obispo de Yucatán, Fray Diego de Landa, cuando asentaba que “Yucatán es una tierra la de menos tierra que yo he visto, porque toda ella es una viva laja, y tiene a maravilla poca tierra, tanto que habrá pocas partes donde se pueda cavar un estado sin dar en grandes bancos de lajas muy grandes” (2001, 130).

henequén que sustentaban las haciendas colindantes. Hay que destacar también que, a diferencia de otros municipios próximos, en el ejido de Nunkiní no abundan los cenotes, aunque sí tienen la ventaja de contar con abundante agua dulce en sus mantos freáticos a profundidades no superiores a los cinco metros, lo que explica la proliferación de pozos en los terrenos de cultivo, que permite a los campesinos implementar nuevos cultivos de regadío con fines comerciales (sandía, melón, tomate, calabaza) y favorece la ganadería a pequeña escala (1-3 cabezas), al permitir la irrigación del zacate con que se alimenta a las reses.

En lo que se refiere a las actividades productivas, la agricultura y la ganadería de subsistencia siguen siendo las principales fuentes de ingreso de los habitantes de Nunkiní,⁴⁴ aunque ambas actividades han sufrido fuertes cambios en los últimos tiempos a raíz de la introducción de nuevas técnicas y especies de cultivo. Asimismo, en la actualidad son muchos los campesinos que, además de sus sembradíos, poseen algunas cabezas de ganado con las que tratan de complementar los ingresos familiares. Hasta finales de los sesenta, sin embargo, la mayoría de los campesinos locales se dedicaban exclusivamente al cultivo tradicional de milpa, basado en el sistema de roza, tumba y quema. Fue en la década de los setenta cuando desde las instituciones gubernamentales se comenzaron a implementar planes para potenciar entre los agricultores la horticultura con fines comerciales (Chuc 2006, 93). Producto de lo anterior los ejidatarios comenzaron a parcelar sus tierras para, en una porción de éstas, desarrollar la infraestructura de regadío (pozos, motores, bombas de agua, etc.) que les permitiera mantener los huertos de melón, sandía, tomate o calabaza.

Combinándolo con la horticultura, la mayoría de los campesinos de Nunkiní continúan dedicándose al cultivo de maíz, por lo que reciben subvenciones gubernamentales (programa Procampo) de 1,000 pesos por hectárea de maíz cultivado, siendo la media de 1 a 3 hectáreas por campesino (303 cabezas de familia).⁴⁵ El proceso de producción del maíz se realiza

⁴⁴ Según el censo de 2000, 690 individuos se dedicaban al trabajo en el campo, de los cuales 580 eran agricultores y 110, ganaderos (INEGI 2001). Es interesante apuntar que existe una división territorial en el ejido: en el norte se asientan buena parte de los campesinos, pues en este rumbo se encuentran tierras más aptas para el cultivo, y al sur, los ganaderos pues las tierras son más pobres y pedregosas.

⁴⁵ La existencia de mayores porciones de tierra productiva y la posibilidad de introducir maquinaria agrícola en ellas permite a los productores de maíz de Calkiní y Dziblaché aumentar sus áreas de cultivo hasta las 10 hectáreas.

manualmente y de forma familiar, especialmente durante las etapas que requieren una mayor fuerza de trabajo. En esa etapa, varios miembros del núcleo doméstico se desplazan a la milpa para ayudar en las tareas que resultan más duras como la tumba, el deshierbe o la cosecha. De promedio se obtiene algo más de 700 kilogramos de maíz por hectárea cultivada, lo que permite alimentar a una familia promedio de cinco individuos algo menos de cinco meses.⁴⁶ Para complementar sus ingresos, los campesinos combinan el cultivo de maíz con el de otros productos tales como frijol, chile, pepino, calabaza, y los ya mencionados como el melón, sandía, cilantro, rábano, tomates y otros vegetales y hortalizas que se destinan al consumo familiar y para la venta a nivel local o regional. De la venta de estos productos por parte de las mujeres en el mercado local o en el de Calkiní procede una parte importante del ingreso de las familias campesinas.

El uso del suelo en las dotaciones ejidales que se conceden a cada campesino para que realice su producción horticultura es prácticamente continuo durante todo el año, por lo que para evitar su agotamiento y optimizar la producción se recurre al motocultivo, fraccionando la parcela en cuatro áreas, destinando cada una de ella un producto diferente que se va alternando en cada ciclo de cultivo. En este sistema ha aumentado mucho el uso de productos químicos (fertilizantes, herbicidas e insecticidas) para lograr maximizar la producción. Con el paso del tiempo, cada vez más campesinos optan por volcar sus empeños hacia la producción hortícola en detrimento del cultivo de maíz, que se ve reducido a unos pocos mecatés al año. Los primeros, al ser ciclos rotativos y de riego permiten cosechas constantes, arrojando mayores ganancias a los productores.

Asimismo, en los espacios disponibles en sus parcelas, muchos campesinos siembran árboles frutales (limón, naranja dulce y agria, coco, mamey, zapote, toronja, caimito, guanábana, etc.) y zacate para alimentar a las pocas cabezas de ganado que poseen. Por su parte, unas pocas familias comenzaron hace dos décadas a complementar sus actividades agrícolas con la floricultura (Chuc 2006, 96-97) en parcelas trabajadas familiarmente por mujeres e hijos. La producción se destina al comercio local y regional (Calkiní, Halachó,

⁴⁶ El consumo promedio diario de una familia oscila entre los 3 y 5 kilogramos, no sólo para su alimentación, pues del maíz también se alimentan los animales domésticos que se crían en los solares (cerdos y aves, perros y gatos).

Cuch Holoch), pues son las únicas personas en el municipio que se dedican a esta actividad. Además, la demanda de flores es constante durante todo el año, bien para homenajear a los difuntos en sus osarios, o bien para ornamentar los altares domésticos, las capillas o la misma iglesia.

Además de los mencionados agricultores que tienen diversificada su producción entre el cultivo de maíz, la horticultura y la cría a pequeña escala de ganado, existen otros productores mucho más desfavorecidos dedicados exclusivamente al cultivo de milpa para autoconsumo (277 cabezas de familia, para 2000, según Chuc 2006). Éstos no han recibido ningún tipo de apoyo gubernamental para la diversificación de sus cultivos, por lo que carecen de la infraestructura para ello. Lo anterior les obliga a obtener ingresos en metálico mediante la venta de su propia fuerza de trabajo, empleándose como jornaleros en las parcelas del grupo de horticultores anteriormente referido o con los ganaderos de la localidad. Sus condiciones de vida son de gran precariedad, careciendo sus domicilios de los servicios básicos (sanitarios, drenaje, agua potable) y de otros productos suntuarios como televisión, frigoríficos, equipos de música, etc., generalizados en familias cuya producción se encuentra más diversificada.

En lo que respecta a la ganadería, ésta se ha venido desarrollando en los últimos 20 años hasta convertirse en una de las principales actividades económicas de la localidad. En su mayor parte se concentra en las tierras ubicadas al sur y oeste de la población, en una extensión de 15 000 hectáreas que las autoridades ejidales han destinado a la cría exclusiva de ganado (Chuc 2006, 97). En total se reportan 110 productores de ganado en Nunkiní con más casi 1600 cabezas en total. Una quinta parte de los ganaderos son descendientes de familias españolas, quienes además de la venta local de su ganado para consumo de carne son los dueños de los comercios más importantes de Nunkiní (farmacias, cerveceras, tortillerías, tiendas de abarrotes, ferreterías, etc.). Los integrantes de este grupo también poseen milpas para su autoconsumo, pero contratan a jornaleros para que realicen por ellos el trabajo que requieren sus sembradíos y sus reses. Por su parte, la mayoría de ganaderos son de ascendencia indígena que emplean exclusivamente mano de obra familiar. En este grupo, que complementan la ganadería con la milpa (en los terrenos del nororiente de Nunkiní), los animales funcionan como verdaderas alcancías que son empleadas exclusivamente ante la necesidad de afrontar algún gasto importante, como pueden ser los estudios

de los hijos, una boda, la adquisición de algún bien o la hospitalización y tratamiento de algún familiar enfermo.

Complementando la ganadería y la agricultura, son muchos los nunkienses que poseen además sus propios apiarios y los instalan en sus terrenos para que contribuyan a la subsistencia familiar. Éstos no requieren de cuidados especiales o continuos, y sí ofrecen una fuente de ingresos segura que sumar a las ya mencionadas. La miel cosechada se vende bien de forma individual dentro de la comunidad en las propias viviendas de los productores a sus vecinos y familiares, o se entrega a la Unión de Apicultores del Camino Real, ubicada en Calkiní, para que la asociación se encargue de su comercialización a gran escala. No puedo dejar de mencionar la importancia que mantiene la “economía de traspatio” en la vida de la mayoría de los hogares de Nunkiní. El solar constituye un espacio esencialmente femenino (como el resto del espacio doméstico), pues en él se ubican la cocina (en un edificio separado de la vivienda), la batea donde hacer la colada y los horcones unidos con cordeles donde se tiende la ropa, actividades que desempeñan cotidianamente las mujeres. Pero también las tareas productivas propias de este espacio doméstico recaen en su mayoría en las mujeres del hogar, quienes se pueden ver apoyadas por los ancianos que residen en él y, en algunos casos, por los hijos más pequeños.

En casi todos los solares domésticos se pueden encontrar una gran variedad de árboles, que además de proporcionar sombra al espacio habitado haciéndolo más fresco y agradable, son empleados como una fuente importante de alimentos (para humanos y animales) y para la obtención de productos de gran utilidad en la vida cotidiana. En este último rubro destaca el árbol de jícaro,⁴⁷ que proporciona las populares jícaras (*lu'ch*), las cuales son empleadas como recipientes para servir bebidas, y las palmas de huano (*xa'an*),⁴⁸ cuyas hojas se emplean para construir y reparar los techos de las viviendas tradicionales (*xa'aniná*). En lo que respecta a los árboles cuya producción se destina íntegramente a complementar la dieta familiar destacan por su frecuencia el árbol del mamey (*chakal ha'ax*),⁴⁹ el ciruelo local (*abal*),⁵⁰

⁴⁷ *Crescentia alata* o *crecencia sujete* L.

⁴⁸ *Sabal* spp., *Arecaceae*.

⁴⁹ *Pouteria sapota*.

⁵⁰ *Spondias* spp.

el nance (*chí*),⁵¹ los mangos⁵² (más comunes son las variedades manila, indio, oro y globo), el ciricote (*k'óopte*),⁵³ cuyas ásperas hojas además se utilizan como estropajo en la limpieza de mesas, jácaras y trastos de cocina, el árbol del chico zapote (*ya'*),⁵⁴ los naranjos (entre los que se cuentan el de naranja agria⁵⁵ —*tzuutz paka'al*— empleada en un buen número de guisos locales o en agua y el de naranja dulce o china —*paka'al*—), palmas que proporcionan cocos, plataneros⁵⁶ (cuyas hojas se emplean para envolver y dar sabor a determinados guisos) y el árbol de *guaya* o *huaya*.⁵⁷ Además, diversas partes de los árboles mencionados son empleadas como medicinas de probada eficacia.⁵⁸ Destaca también en muchos solares la presencia del imponente árbol conocido como “ramón” u *oox*,⁵⁹ cuyos pequeños frutos redondeados se emplean hoy para alimentar a los cerdos, becerros o caballos que pudiera criar la familia en su solar. Asimismo es frecuente el cultivo de algunas plantas ornamentales, que además de dotar de colorido y buen aroma al solar se utilizan a la hora de decorar los omnipresentes altares domésticos. También es muy común la presencia de pequeños huertos vallados en el interior de los solares, en los cuales se cultivan yerbas de sabor (albahaca,⁶⁰ epazote⁶¹, orégano⁶² o

⁵¹ *Byrsonima crassifolia*.

⁵² *Mangifera indica*.

⁵³ *Cordia dodecandra*.

⁵⁴ *Manilkara zapota*.

⁵⁵ *Citrus aurantium var. amara* L.

⁵⁶ *Musa paradisiaca*.

⁵⁷ *Melicoccus bijugatus*.

⁵⁸ Es el caso de la corteza del árbol del nance que se emplea como astringente, la del ciricote como remedio contra la tos, o las hojas del naranjo agrio como antiespasmódico, digestivo y sedante.

⁵⁹ *Brosimum alicastrum*. El uso de sus frutos, hoy destinado exclusivamente al consumo de los animales domésticos, era generalizado entre los humanos en épocas de hambrunas.

⁶⁰ *Ocimum basilicum*.

⁶¹ *Chenopodium ambrosioides*.

⁶² *Origanum vulgare*. Tanto el orégano como la albahaca son empleadas para curar a los niños que han sido *ojeados*.

cilantro),⁶³ otras como la chaya⁶⁴ o el rábano rojo⁶⁵ de gran presencia en la dieta local, y algunas más que funcionan como remedios para ciertos padecimientos como la ruda⁶⁶ (contra el mal de ojo), la sábila⁶⁷ (para padecimientos de la piel), el zacate limón o *tzuk* (para detener los vómitos), el *tokosché*, el *kakaltun* o “laurel de monte” (contra la diarrea), o el *x-muk* (padecimientos de piel como la pelagra), entre otras. Así, además de despensas de alimentos, los patios domésticos funcionan como auténticas boticas a las que acuden con frecuencia los integrantes del núcleo doméstico.

Además de frutas, vegetales y medicinas, en los solares que circundan las viviendas se crían diversos animales domésticos, en su mayoría destinados al consumo familiar como fuente principal de proteína animal. Así, pavos, gallinas y patos son las aves que frecuentemente se observan corretear libremente por cualquier patio de Nunkiní que se visite. El consumo de estos animales se reserva habitualmente para momentos señalados de la vida familiar o comunitaria, como pueden ser las celebraciones vinculadas con el ciclo de vida (aniversarios, bodas, 15 años, bautizos o *jéets méek'*),⁶⁸ o de carácter religioso (gremios, el día grande de la fiesta del santo patrón, *janal pixan*)⁶⁹

⁶³ *Coriandrum sativum*.

⁶⁴ *Cnidocolus chayamansa* y *Cnidocolus aconitifolius*.

⁶⁵ *Raphanus sativus*.

⁶⁶ *Ruta graveolens*.

⁶⁷ *Aloe vera*. Además de sus efectos medicinales, tanto la sábila como la ruda son empleadas como plantas “contra” para evitar la entrada de aires malignos en viviendas y solares domésticos, los cuales se cree quedan atrapados en sus hojas.

⁶⁸ El *jéets méek'* es un ritual de filiación prehispánica (Lizama 2007 y Ruz 2002b) que se realiza a los tres meses de vida en las niñas (alusión a las tres piedras del fogón) y a los cuatro entre los varones (en referencia a las cuatro esquinas de la milpa). Según Ruz, su objetivo es “dotar al pequeño de las facultades físicas y mentales necesarias para un buen desempeño en la vida comunal, poniéndole en contacto con el utillaje de trabajo como con otros que actúan a nivel de magia simpática o por imitación” (2007, 287).

⁶⁹ Literalmente “comida de las almas”. Es una celebración que se da entre el 31 de octubre (día que llegan los niños) y el 1 de noviembre, y en la que en todas las viviendas se colocan altares con comida para que disfruten de ella los familiares difuntos que desde el más allá vienen a visitar a los vivos. El plato característico de esta celebración es el denominado *pib* (un gran tamal de masa de maíz relleno de carne de pavo, envuelto en hoja de plátano y cocinado en el interior de un horno subterráneo). Para un repaso sobre las peculiaridades de esta celebración en diferentes áreas indígenas de Campeche ver Ruz 2007.

o novenarios a los santos). Pero no sólo la carne se consume: también sus huevos son empleados cotidianamente en la alimentación familiar. Además, pavos, gallinas y patos funcionan también como alcancías con las que hacer frente a situaciones de emergencia, y no son pocas las familias que ante una necesidad urgente de dinero optan por vender algunas de sus aves para obtener con premura el efectivo necesario. De modo similar son empleados los cerdos (normalmente, uno o dos) que suelen haber por solar en Nunkiní. Criados en la parte trasera del terreno a base de los restos de las comidas familiares y de una porción diaria de maíz, estos animales únicamente se sacrifican con ocasión de un evento festivo de especial relevancia o son vendidos cuando la familia necesita efectivo para organizar una fiesta, costear el tratamiento médico de algún familiar, o los estudios universitarios de un hijo que abandona la comunidad para ello.

Finalmente, antes de concluir es importante destacar que además de en las tareas vinculadas al campo (agrícolas y ganaderas), cada vez son más los vecinos que se emplean en el sector servicios, especialmente los más jóvenes. Éstos cada vez marchan en mayor número y a una edad más temprana, sin haber siquiera concluido sus estudios de preparatoria a alguna de las capitales peninsulares (Mérida o Campeche), para desempeñarse de lunes a sábado como peones de albañilería, pintores, jardineros o camareros, recibiendo a cambio de su trabajo un salario ínfimo que en muchos casos no supera los ¡700 u 800 pesos semanales! No debemos pensar, sin embargo, que todos estos emigrantes que entre semana se marchan a las ciudades y los fines de semana regresan a la comunidad dejan de lado las tareas agrícolas. Son muchos, especialmente los de más edad, los que aprovechan los sábados y domingos para acudir a sus terrenos a desyerbar, cosechar, regar o cuidar las pocas cabezas de ganado que pudieran tener, dejando encargado a algún familiar estas tareas el resto de la semana.

Otro grupo importante en la comunidad, tanto por su número como por la posición social preeminente que ocupan en ella, es el de los maestros de educación básica (primera y secundaria). Su presencia en Nunkiní resulta significativa y ha ido en aumento durante las últimas tres décadas, desde que en los años 70 se abrieran en Calkiní varias escuelas “Normales” donde reciben instrucción para desempeñar esta profesión. Así, son muchos los vecinos de Nunkiní que laboran como maestros de escuelas por toda la geografía peninsular, regresando invariablemente a la comunidad los fines de semana (o a

diario, si las distancias lo permiten) para estar con los suyos y, en no pocos casos, supervisar sus sembradíos o los animales que tienen en su parcela. Entre semana, la tarea de cuidar y trabajar sus propiedades recae en dos o tres jornaleros de la localidad que reciben el pago de un salario mínimo por ello (60-70 pesos). Los “maestros” se han erigido en una pequeña élite dentro de la comunidad formando, en algunos casos, auténticas castas de carácter gremial en los que todos los miembros de la familia ocupan una plaza en el magisterio. El poseer una fuente de ingresos en metálico regular, estable y muy superior a la media local les ha permitido a muchos de ellos hacerse con una cantidad de bienes materiales superiores al resto de sus vecinos (televisiones, equipos de música, computadoras, etc.), mejorar la infraestructura en sus ranchos, aumentar y dotar sus hogares con más y mejores servicios, e invertir en negocios dentro de la población (cibercafés, supermercado, purificadora de agua, molinos, etc.), lo que ha acrecentado la imagen de éxito y el poder de estos individuos en el seno de la comunidad. De igual modo, los maestros se han erigido en una suerte de “élite intelectual” dentro de la comunidad, reconocida por buena parte de sus propios vecinos, en virtud a que “tienen estudios” y dominan tanto el español como el maya hablado y escrito; algo que resulta fundamental a la hora de desempeñar algún cargo de poder. Consecuencia de esto, en los últimos años han sido maestros los escogidos por los partidos políticos mayoritarios (PAN, PRI y PRD) para ser candidatos a la presidencia municipal y, tras las elecciones locales, se han erigido en las máximas autoridades políticas de la comunidad. Como adelanté, y tal como sucediera con muchos de los que se marchan a las ciudades a emplearse en el sector servicios, algunos maestros compaginan sus actividades docentes con ser ejidatarios y poseer ranchos donde cultivan y crían ganado.

Una población “muy tradicional”

Para finalizar con esta introducción a la comunidad donde lleve a cabo mi estudio, quisiera destacar someramente alguno de los rasgos culturales que más la caracterizan a ojos de sus propios vecinos y de los foráneos. Rasgos que precisamente hacen que Nunkiní sea catalogada como una comunidad especialmente “tradicional”, en la que se han mantenido recalcitrantes ciertos usos y costumbres tenidos por muy antiguos, y que han sido paulatinamente abandonados en muchos de los poblados de la región.

Destaca en primer lugar la fortaleza que el idioma maya posee, visible en el uso cotidiano que de él hacen la inmensa mayoría de sus vecinos en los distintos espacios y tiempos que conforman su cotidianidad. No en vano, Nunkiní es la localidad donde mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena se ha detectado en el municipio de Calkiní. Pero no sólo numéricamente, también a nivel identitario el comunicarse utilizando la lengua de sus antepasados constituye un motivo de orgullo para los nunkinienses, situación que contrasta con la marginación a la que se está viendo relegada la lengua vernácula de la Península en buena parte de los municipios que conforman el estado de Campeche, especialmente en lo que a la población más joven se refiere.⁷⁰

Otro elemento que resulta determinante en la conformación de la imagen de Nunkiní como una población “tradicional” es la vigencia que mantienen sus fiestas comunitarias de índole religioso y la gran participación que se da en todas ellas. A esto contribuye, sin duda, el hecho de que cuente con un 99% de católicos según el censo de 2000 levantado por INEGI. En lo que resulta una clara excepción dentro del panorama estatal Campechano y regional del sureste mexicano, Nunkiní no ha conocido en su territorio a día de hoy el auge de las nuevas confesiones protestantes y paraprotestantes (evangélicos, testigos de Jehová, adventistas, mormones, pentecostales, etc.),⁷¹ que apenas

⁷⁰ En su diagnóstico etnográfico sobre el estado de Campeche, Ruz (2007, 259-266) arroja datos alarmantes respecto al porcentaje de no hablantes de lengua maya entre los niños y jóvenes de los diferentes municipios del estado. Especialmente dramática resulta la pérdida de la lengua indígena en los municipios de Campeche, Champotón y Tenabo, donde más del 90% de los niños entre los 5 y 14 años no hablan maya, y más del 80% de los jóvenes entre 15 y 24 años tampoco. El municipio de Calkiní, al que pertenece Nunkiní, posee el mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena en todos los grupos de edad, aunque entre los niños (51% ya no hablan maya) y jóvenes (el 39%) las cifras no dejan de ser preocupantes por el paulatino incremento que se observa en el abandono de la lengua indígena. Y es que, como afirma Ruz, el maya para ellos es “sinónimo de rural, viejo, atrasado, fuera de moda, pobre, indio, desempleado; todo aquello de lo que muchos quisieran alejarse. El español es en cambio la lengua de las telenovelas y las películas, de los beisbolistas, de los profesores, funcionarios y profesionistas, de los libros escolares, de las computadoras, de la Biblia y del sistema de cable; el idioma de los ricos, los ‘educados’, los famosos, los triunfadores” (2007, 261).

⁷¹ Sólo por detrás de los estados de Chiapas y Tabasco, Campeche ocupa el tercer lugar de los estados mexicanos en lo que a presencia de protestantes se refiere, seguido de Quinta Roo y Yucatán. De esa forma, podemos afirmar que la región predilecta para los protestantes y paraprotestantes es el sur-sureste mexicano (por no hablar de Guatemala donde su éxito

si cuentan con la adhesión de dos o tres familias extensas que, motivado por su cambio religioso, han venido sufriendo la marginación y el aislamiento por parte del resto de la comunidad. De hecho, la posición de los vecinos de Nunkiní es de franca y declarada hostilidad hacia esas nuevas confesiones, a las cuales se oponen y consideran “irrespetuosas”, principalmente, por sus mensajes marcadamente iconoclastas y su oposición declarada a los santos y vírgenes. De hecho, en varias ocasiones he sabido de manifestaciones populares que buscaban evitar la entrada a la localidad de grupos de personas pertenecientes a alguna de estas confesiones cristianas que acudían con la intención de hacer proselitismo, pues como aseguran los vecinos en Nunkiní: “no está bien porque vienen [los evangélicos] a decirte a la casa que saquemos nuestro santo, que no vale nada nuestro san Dieguito así; eso a la gente acá no le gusta porque no respetan la religión de nosotros”. Consecuentemente la mayoría de la población ha optado por mantener su religión “tradicional” y obviar los mensajes redentores que ofertan las nuevas confesiones.



IMAGEN 5. Vista aérea del poblado de Nunkiní.

es aún mayor), asiento tradicional de los pueblos mayas (Ruz 2002b, 353). Para un acercamiento a los procesos por los que se da el cambio de adscripción religiosa entre los mayas yucatecos y la forma en que éste modifica, re-significando, partes de la cosmovisión “tradicional” véase el trabajo de Rodríguez Balam (2010).

Lo anterior se traduce en una masiva participación por parte de los nun-
kinienses en los diferentes eventos que tienen lugar en el marco de las festi-
vidades religiosas, especialmente en lo tocante a la fiesta del santo patrón de
la localidad. No es extraño así que Nunkiní cuente con un número mucho
mayor de asociaciones laicas de devotos encargadas de festejar a san Diego
("gremios") que cualquiera de sus poblaciones vecinas, superando no sólo en
cantidad sino en calidad a los gremios que desfilan en Calkiní con motivo de
su fiesta patronal, a pesar de contar con casi el triple de población. Cualquier
persona a la que se le pregunte al respecto fuera de Nunkiní no dudará en
afirmar que allí es donde tienen los gremios más numerosos y "bonitos", pues
poseen un gran número de estandartes y banderas, y desfilan durante todo
un mes en lugar de una semana como suele ser habitual en los pueblos de la
región. Motivo de orgullo también resulta el gran coso taurino ("tablado")
que levantan los propios vecinos en el centro de la población cada año con
motivo de la feria en honor a su santo patrón, pues éste se construye exclu-
sivamente a base de maderas locales y huano, siguiendo el estilo tradicional,
cuando lo habitual en muchas partes de la Península es que las plazas de toros
sean metálicas, alquiladas y armadas por una empresa especializada.

Otras celebraciones de índole comunitaria que gozan de gran aceptación
y participación por parte de los vecinos de Nunkiní son el Carnaval, que se
distingue por sus tradicionales y particulares "osos", y la celebración de una
entidad sagrada de índole exclusivamente local como el Caballero de Fuego.
El amplio seguimiento que tienen todas estas celebraciones públicas, que
logran reunir durante su transcurso a la mayoría de la población local en un
espacio y tiempo compartido, fungen como elementos y rasgos destacados de
una identidad que destaca por su marcado carácter local, de la que los actores
sociales hacen gala con orgullo y de manera continua, pues ésta les identifica
entre sí y les diferencia del resto a un mismo tiempo.

Pero no sólo las celebraciones de carácter colectivo y el seguimiento masivo
que éstas tienen subrayan la identidad particularmente "tradicional" de Nun-
kiní a ojos de propios y extraños. También a nivel familiar se han mantenido
vigentes un buen número de prácticas rituales cuyos destinatarios poseen
evidentes raíces nativas.⁷² Prueba de ellos son las ofrendas que con mayor

⁷² Es importante subrayar que aunque las celebraciones dedicadas a las entidades sagradas
de raigambre amerindia han quedado relegadas exclusivamente al ámbito familiar (pues el *cha'a*

o menor complejidad y asiduidad se realizan en casi todos los hogares de la comunidad a los que genéricamente se denominan “Dueños del terreno” (*yumtzilo’ob*). Por ello, mientras la figura del especialista ritual (*jmeen*) ha ido desapareciendo paulatinamente en muchas poblaciones de la región, Nunkiní cuenta en la actualidad con cinco personas que fungen como tal y son los encargados de dirigir y llevar a cabo todos los rituales de ofrendas que se realizan en la comunidad. Cada año un buen número de familias se reúnen para organizar, dependiendo de sus necesidades, un *janliko’ol* (comida de milpa), *janli-solar* (comida de solar), *uklikool* (bebida de milpa) o *uklisolar* (bebida de solar). Todos estos rituales tienen el común denominador de estar destinados a entregar alimentos (en mayor número en el caso de las comidas) a los dueños originarios del espacio que habitan y del cual obtienen su sustento los seres humanos a través de su trabajo. Constituyen una forma de agradecimiento por parte de los últimos hacia los “Dueños del paisaje”, mediante el reintegro de una parte de los bienes obtenidos a raíz de la utilización que hicieron del terreno que se “toma prestado” a sus propietarios originales. Así, los *yumtzilo’ob* (genéricamente: “Señores” o “Dueños”), *balam k’áaxo’ob* (cuidadores del monte), *aluxo’ob* y *kalam k’áaxo’ob* son las entidades sagradas destinatarias de las ofrendas familiares que se realizan en milpas y espacios domésticos (pavos, maíz, frijol, pepita de calabaza, cacao, velas, “trago” y copal, productos todos nativos americanos para las deidades originarias). La vigencia que mantienen este conjunto de rituales en la actualidad entre los nunkinienses, incluso entre aquellos que ya no se dedican a tareas agrícolas, constituye uno de los rasgos más característicos de esta población y ameritan, por sí mismos, otro estudio en profundidad.⁷³ En nuestro caso, los capítulos

chak o ritual de petición de lluvias era la única ceremonia que se efectuaba colectivamente y ya hace unos años que ha dejado de hacerse), las firmes creencias que existen sobre ellas y sus atribuciones tienen un carácter generalizado en toda la población, muy patente en los numerosos relatos que acerca de sus poderes y apariciones existen en la tradición oral de Nunkiní.

⁷³ A destacar el trabajo de Cessia Chuc (2006) sobre las transformaciones que ha conocido el trabajo en la milpa en Nunkiní. En el citado estudio, la autora se hace eco de todo el complejo de creencias y rituales que dan forma a esta pléyade de entidades, fundamentales aún en la cosmovisión de los mayas peninsulares. Como mero apunte podría señalar que si bien el espacio de las celebraciones comunitarias pareciera haber quedado copado por personajes del panteón católico como el santo patrón, las antiguas deidades nativas siguen vivas pero confinadas sus celebraciones a los espacios familiares y a los ámbitos vinculados con la producción agrícola.

que siguen se abocarán a la descripción pormenorizada del complejo mítico y ritual que se les dedica a dos entidades sagradas de ámbito comunitario estrechamente emparentadas entre sí: el santo patrón, san Diego de Alcalá, y el Ts'uulil K'áak o Caballero de Fuego.

2. TRADICIÓN ORAL Y CREENCIAS EN TORNO A LA FIGURA DEL SANTO PATRÓN

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DEL SANTO PATRÓN

Hablar de los santos patronos de las comunidades esparcidas a lo largo y ancho de la geografía ocupada por las más de veintiocho etnias que conforman la familia mayance significa adentrarse en un universo tan complejo como heterogéneo, pero siempre ineludible a la hora de intentar comprender sus particulares religiosidades. Incontables han sido los trabajos que desde la antropología, la sociología o la historia de las religiones, se han abocado al estudio de estas figuras sagradas que, desde su llegada al “Nuevo Mundo” hace ya más de 500 años, se han erigido en el núcleo central en torno al cual se edificaron los sistemas religiosos indígenas de buena parte del continente americano,¹ compartiendo devociones y espacios, eso sí, con antiguos “Dueños” de clara

¹ Para explicar las diversas religiosidades de los pueblos indígenas mesoamericanos contemporáneos hay que remitirse al diverso y accidentado proceso de evangelización sufrido por cada uno de ellos (López Austin 2006, 138); mismo que estuvo determinado en gran medida por quienes fungieron como vehículos de imposición del mensaje cristiano (franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas o clero regular) y que influyeron en las diversas estrategias adaptativa adoptadas por los nativos. Así “el quehacer de las órdenes religiosas no se manifestó únicamente en la evangelización. Instituyó estilos arquitectónicos, devociones particulares y soluciones aculturativas que signaron las diferentes expresiones del sincretismo religioso y la reinterpretación simbólica de lo sagrado” (Báez-Jorge 2008, 124). Para mayor información al respecto consúltense las obras de Ricard (1991) y de De la Torre Villar (1995).

raigambre indígena (López Austin 2006, 137 y ss.). De esta forma, los santos patronos de las poblaciones mayas constituyen hoy el eje central sobre el que sus habitantes indígenas construyen y reafirman una identidad particular y diferenciada, que su máxima expresión durante los días de la fiesta en su honor, pues es cuando se renueva y celebra el compromiso de los vecinos hacia el santo y viceversa.

En el caso de Nunkiní la situación se presenta como un fiel reflejo de los planteamientos que acabo de presentar. A lo largo de los siguientes dos capítulos trataré de ir mostrando como a través de la figura de san Diego de Alcalá los habitantes de “nuestra” población renuevan, recreándolo cotidianamente, un sentido de pertenencia y unidad local que los agrupan en torno a una serie de prácticas y creencias identificadas como exclusivas, y por tanto propias, de la comunidad y sus habitantes. Para ello fijaré el foco en los dos elementos que sirven como anclaje a todos los seres sagrados o poderosos: la tradición oral y los rituales y celebraciones que se les dedican, pues fuera de ellos su existencia no puede ser rastreada (Gutiérrez 1984; Barabas 2006, 27). En primer lugar, a través del *corpus* narrativo creado en torno a la figura del santo podré aproximarme e identificar aquellos rasgos específicos que lo convierten en el principal referente de la religiosidad puesta en práctica por los vecinos de Nunkiní. Por último, mediante la descripción minuciosa de los diferentes celebraciones y rituales que se le dedican en la población, tanto en el plano comunitario y público como a un nivel más privado, a título individual o familiar, evidenciaré la centralidad que detenta san Diego de Alcalá como protector, propiciador y, en definitiva, como el garante último de la cotidianeidad de la comunidad y sus habitantes a nivel sagrado o sobrenatural.²

² Al referirme al carácter sagrado del santo patrón lo hago en el sentido que ya significó Eliade (1967), es decir como algo (o alguien) que es “radical y totalmente diferente”, a la naturaleza humana. Como iremos viendo, dicha diferencia es marcada por las sociedades a través de una serie de creencias, gestos, actitudes o expresiones, reservadas exclusivamente para tratar con aquello que, por sus poderes especiales, se considera sagrado, divino, poderoso, extraordinario, numinoso o sobrenatural. En adelante emplearé indistintamente cualquiera de estas acepciones para referirme a las entidades poderosas de Nunkiní (desde el santo patrono hasta los distintos “dueños” que señorean la naturaleza), evitando así abusar del concepto de *sagrado*, lo que haría farragosa y repetitiva la lectura del texto. No pretendo debatir aquí los diversos matices que pudiesen encerrar los conceptos señalados, simplemente los utilizaré para referirme a personajes de naturaleza sagrada, en el sentido de ser poseedores de cierta clase de poderes y características que los distinguen de los humanos.

La figura del santo patrono, como veremos, constituye el núcleo central en torno al cual se articula buena parte de la religiosidad de los habitantes de Nunkiní; por emplear los términos de Miguel Bartolomé para describir el papel de los santos en el mundo indígena mesoamericano, es la entidad que simboliza la vida espiritual colectiva, convirtiéndose en el referente sagrado específico de la población (2006, 104). Así lo demuestra el hecho de que la iglesia esté considerada “la casa del santito”, pues allí dentro (en el centro simbólico del pueblo) residen tanto su imagen como su espíritu, alma o *pixán*.³ Otro aspecto que denota la importancia de la figura del santo es el lugar privilegiado que ocupa su imagen tanto dentro de la iglesia, en su nicho central que además es el más elevado de todos, como en todos y cada uno de los altares domésticos que se hallan en el interior de las viviendas. Otro aspecto que redundante en su importancia es la gran cantidad de narraciones que, como veremos, tienen a san Diego y a sus cualidades mágico-milagrosas como ejes argumentales. La complejidad, duración y masiva participación de los vecinos en el ciclo festivo que se le dedica es otra muestra más del privilegiado lugar que ocupa la figura del lego franciscano en el sistema religioso puesto en práctica por los pobladores de Nunkiní. Así, tanto en el transcurrir de la vida cotidiana como en los periodos festivos, la figura del santo patrono aparecerá siempre como el vertebrador de la vida y los destinos de todos sus “hijos”. A él se encomendarán tanto para pedir una cosecha abundante, como para solicitar la curación de las enfermedades que aquejan a sus seres queridos, pasando por la obtención de trabajos asalariados en la ciudad, buena fortuna a la hora de emprender un negocio o iniciar un viaje.

Y así lleva sucediendo desde tiempos inmemoriales: el hombre pide a los dioses lo que necesita, y a cambio ha de ofrendarles algo si quiere que sus súplicas sean escuchadas y atendidas, cumpliendo con un sistema de reciprocidad

³ Con esos tres términos denominan indistintamente los mayas peninsulares la parte intangible de las personas, que se separa del cuerpo cuando acontece la muerte. Pero además de los seres humanos, muchas de las entidades sagradas que pueblan el panteón maya y que poseen una representación física (imagen), también albergan dentro de ésta una parte intangible, concretamente un *pixán*. Éste posee la característica de ser invisible, “de puro viento”, es decir, ser *‘ik*. La diferencia entre *pixán* e *‘ik* en ocasiones no resulta clara en Nunkiní, pues ambos conceptos se utilizan de forma complementaria, aunque pareciera que la primera remite al componente “espiritual” de las personas y la segunda, además de a los vientos, a los “espíritus” de ciertos “dueños” de la naturaleza de ascendencia indígena. Quintal matiza: los *pixáno’ob* son las ánimas que habitan el cementerio, y los *iik’o’ob* son los “espíritus” que habitan en los lugares que les toca proteger (2003a, 286).

e intercambio que algunos autores han denominado *ética del don* (Barabas 2006, 172 y ss.). Así, estandartes ricamente bordados, joyas de oro, conjuntos musicales a la última moda contratados para amenizar las tardecadas de los gremios, la entrega de cochinos adultos a las sociedades de devotos, sustituidos por pavos o gallinas cuando la economía familiar no está muy boyante; regalos de camisetas, comida, morrales o trastes de cocina en el atrio de la iglesia después de la procesión, todos siempre adornados con la efigie del santo patrón bordada, impresa o pegada, y el nombre de la familia que lo regala. Absolutamente todo resulta susceptible de ser “prometido” al santo a cambio de obtener sus dones y favores. Favores que habitualmente son solicitados a título individual o familiar, pero que en el pasado fueron también pedidos por y para el bien de la comunidad en su conjunto; tal y como aconteció cuando una epidemia de “viruela negra” a punto estuvo de exterminar a toda la población y los nukinienses formularon una promesa conjunta para que san Diego los librase de la enfermedad.

A través del estudio pormenorizado que de la figura del santo patrón propongo, intentaré acercarme y explicar las formulas a través de las cuales este elemento *a priori* externo y ajeno a la cultura maya local, como lo es un santo hispano traído por conquistadores hace cinco siglos,⁴ ha sido adoptado, apropiado y reelaborado hasta convertirse en el referente principal de la identidad comunitaria de Nunkiní y en un modelo moral para sus habitantes. Trataré de mostrar cómo esta figura logró traspasar las fronteras de la alteridad étnica para convertirse en un personaje local, dotado de una personalidad, historia e identidad propias, profundamente vinculadas tanto a su imagen en la población como al transcurrir de la vida local. Tanto es así que para sus devotos indígenas resulta completamente impensable que su mismo santo patrono tenga tumba y señoree sobre otra población tan alejada y desconocida como

⁴ En lo que respecta al proceso de adopción de los santos por los indígenas americanos Paola García afirma, basándose en testimonios de religiosos en Guatemala, que “los indígenas aceptaron, sin demasiada resistencia, a los santos en sus prácticas religiosas” (2006, 194). A ello ayudó el hecho de que en el sistema autóctono existían ya elementos complementarios, como la multiplicidad de divinidades que los mayas tenían en su panteón, las cuales fueron sustituidas por los santos a la llegada de los españoles. También en el centro de México “el santo patrono escogido por los evangelizadores o por los indígenas sucedía al *calpultootl*”, al tiempo que la nueva religión “aportaba ritos de sustitución adaptados a las necesidades de supervivencia [rogaciones para atajar epidemias o hacer llover]” (Gruzinski 2007, 163).

Alcalá de Henares.⁵ Sin duda ese san Diego extranjero y tan lejano sólo comparte nombre con quien es el principal mecenas de la localidad, porque, al fin y al cabo, éste es único y permanece (en cuerpo y alma) todo el año en la iglesia de Nunkiní. Y es que debemos incidir en que los poderes milagrosos que detenta el santo no se vinculan con el personaje histórico que representa la imagen sino con la imagen misma,⁶ la cual es considerada, no como una mera representación, sino como la personificación del mismo santo.

Al respecto Ruz advierte que “los santos no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. Sean tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de éstos o por héroes culturales [...] son personajes por derecho propio, y personajes de tal manera reinterpretados que al mismo tiempo que la segunda persona de la Trinidad cristiana se concibe a menudo no como un dios sino como integrante del santoral, a éste se incorporan en ocasiones —en contrapartida— antiguas divinidades mayas” (2006a, 21-22). Esto se refleja en creencias tan arraigadas en la mentalidad de los nunkinienses como el hecho de creer que el *pixán* de su santo patrono se encuentra dentro de su talla de madera, o, por poner un ejemplo más, que no se deben emplear “malas palabras” estando ante su presencia so pena de que las escuche y castigue a quien las emitió. Más adelante me ocuparé con mayor detenimiento de este aspecto, esencial en la percepción indígena del santo patrón.

Voy a comenzar por la tradición oral construida en Nunkiní en torno a la figura de san Diego de Alcalá. A través de ella podremos comprender los mecanismos puestos en juego por la sociedad local para conseguir apropiarse y legitimar el papel del santo como el protector sobrenatural de la localidad.

⁵ A pesar de tratarse de un santo perteneciente a la tradición católica romana y que, por tanto, posee una denominación universal, la “versión” maya peninsular que de san Diego de Alcalá observaremos en Nunkiní hará que “su significado, su poder, su perfil simbólico” sean tan singulares que pareciera tener una denominación específica para este poblado de Campeche. Algo similar ocurre, por ejemplo, con *el San Juan* de los tzotziles de Chamula que es radicalmente diferente *al San Juan* de cualquier región española, a pesar de que las respectivas imágenes sean muy parecidas (Gutiérrez 1984, 167-168).

⁶ Entre las etnias mayances las imágenes de los santos locales no son vistas como meras representaciones: en sí mismas las imágenes son santas, milagrosas, animadas y poseen una esencia propia. En este sentido, y a decir de Ruz, desde la época colonial los santos fueron personajes mucho más vinculados con las culturas nativas que con la ortodoxia eclesiástica (2002c, 267).

Para ello lo primero será atender a la forma en que se imaginan los vecinos de la población que hizo su aparición el santo y, al mismo tiempo, el discurso que han construido en torno a este hecho para justificar su permanencia definitiva en ella con el fin de proteger y regir los destinos de sus habitantes y, de esta forma, lograr “trascender su referente católico para convertirse en un elemento identificador de un origen territorial común” (Petrich 2006, 253). Si bien el arribo del san Diego a Nunkiní se vincula directamente con el de los conquistadores, el hecho de que haya permanecido ahí hasta la actualidad se achaca únicamente a su propia voluntad. No en vano, uno de los calificativos que recibe san Diego de Alcalá por parte de sus devotos es que es “el jefe” de Nunkiní.

DEL ARRIBO DE SAN DIEGO DE ALCALÁ A LA POBLACIÓN DE NUNKINÍ

Como si de un hombre estuviesen hablando, al interrogar a cualquier vecino de Nunkiní acerca de los orígenes del santo patrono en la población, no dudará en afirmar que “vino con los españoles” en compañía de sus dos “hermanos”: el “Santiaguito” que está en Halachó y el “san Dieguito oscuro” de Temax, ambas poblaciones pertenecientes al vecino estado de Yucatán. Si bien nadie sabe explicar a ciencia cierta por qué estos tres santos se consideran hermanos, las similares versiones que existen en la narrativa local en relación a la llegada de san Diego a Nunkiní coinciden en subrayar este vínculo:

Los tres (santos)⁷ fueron traídos por el mismo grupo de españoles. Según se iban separando y quedando en los pueblos se quedaban con una imagen para ellos, así. Como se dividieron en tres grupos así, cada grupo se quedó con una imagen que asentó en tres pueblos diferentes: Temax, Halachó y aquí en Nunkiní.

El parentesco entre los santos no se traduce, ni en la localidad ni en la región que nos ocupa, en las habituales y coloridas visitas de santos que sí se practican en otras áreas de la extensa geografía ocupada por las etnias mayances. Baste con apuntar que, a diferencia de lo que sucede en la región

⁷ Los textos que aparecen entre paréntesis en las citas de los informantes son añadidos propios con el fin de facilitar su comprensión al lector.

maicera del centro peninsular⁸ o en otras áreas del mundo maya,⁹ en Nunkiní se desconoce la costumbre de trasladar a san Diego hacia las dos poblaciones donde residen sus hermanos con motivo de las celebraciones onomásticas de ambos, así como éstos tampoco acuden a visitar al patrono de Nunkiní (al menos físicamente) el día 13 de noviembre con motivo de su “cumpleaños”.¹⁰ Existen, sin embargo, varios relatos en los que vecinos aseguran haber visto en alguna ocasión un caballo blanco pastando dentro del atrio de la iglesia la noche previa al día grande de la fiesta de san Diego. Lo anterior se interpreta siempre como una prueba irrefutable de que el *pixán* o espíritu de Santiago de Halachó acudió a “festejar” a su hermano con motivo de su cumpleaños, haciendo para ello el trayecto que separa Nunkiní de Halachó montado en el mismo caballo de color blanco con el que aparece representado en la imagen que de él se encuentra en el interior de la iglesia de la vecina población. Por el contrario, no he escuchado nunca relatos en los que se mencionara la visita de su otro hermano, el que señorea sobre Tekax, quizá porque como asientan los vecinos de Nunkiní “ese pueblo ya queda más por el sur, está muy alejado de Nunkiní”.

Referida la compañía con la que hizo su llegada a Nunkiní san Diego, lo que ahora concentrará mi atención es la forma en que un numen extraño a este espacio físico y cultural, logró ser aceptado y, más aún, consiguió la legitimación necesaria para erigirse en su patrono sobrenatural. Así, mientras el advenimiento del santo se vincula con el arribo de los conquistadores hispanos, su permanencia y posterior asunción de características propias de un

⁸ Para una descripción del proceso ritual que suponen las visitas de santos en el oriente de Yucatán ver el trabajo de Quintal (2003a, 321 y ss.).

⁹ Una descripción detallada y rigurosa sobre los mecanismos simbólicos y rituales que guían el sistema de visitas de santos en las Tierras Altas de Chiapas lo tenemos en la excelente etnografía realizada en la población tzotzil de San Andrés Larrainzar por Kazuyasu Ochiai (1985). Por su parte, las poblaciones zoques y ch'oles de la región serrana que ocupan hoy ambas vertientes de la frontera entre Chiapas y Tabasco realizan frecuentemente visitas de santos donde se concentran, en el caso de las fiestas patronales de las comunidades más importantes como Oxolotán o Amatán, hasta once santos patronos diferentes que acuden como “convidados” a las celebraciones en honor del santo patrón festejado, quien funge, junto a su comunidad, como anfitrión.

¹⁰ A diferencia del santoral católico que fija como el día de san Diego el mismo día del fallecimiento del personaje histórico, para los nunkinienses el día grande de las fiestas patronales se festeja el cumpleaños de su santo patrono.

personaje sagrado local, guardián de la población, se debieron únicamente al deseo expresado por el propio santo en este sentido a través de la realización de una serie de acciones extraordinarias o “milagrosas” en beneficio de la comunidad.¹¹ Al respecto, las versiones que manejan los vecinos en la tradición oral local no arrojan grandes diferencias entre sí. Todas ellas se centran en demostrar que fue la propia voluntad del santo, expresada a través de una acción portentosa concreta, la que hizo imposible separarle del que se iba a convertir desde entonces en su nuevo y definitivo hogar. Fue así que al llegar cargado sobre los hombros de los españoles y ser asentado en el suelo cuando san Diego pisó por primera vez la población que ahora lo tiene como su protector y santo patrono. A tenor de lo que ilustran los testimonios, el santo debió sentir una especie de amor a primera vista por este territorio y las gentes que lo ocupaban pues:

Dicen que nada más lo asentaron en Nunkiní su cuerpo (del santo) y que cuando los españoles quisieron llevarlo para otro lugar, así, que fueron a agarrarlo y ya no se mueve... ya no lo pueden levantar. Pensaron que él quería quedarse acá y lo dejaron, así, ya no lo movieron.

Este relato se complementa a la perfección con otro que me fue narrado por un vecino de la población, quien señalaba hacia la voluntad del propio san Diego como única causa para que éste se convirtiera en el patrono de la plaza: “aquí se quiso quedar san Dieguito. Ya no se quiso ir de Nunkiní. Por más que lo quisieron mover ya no se pudo... a los hermanos sí los llevaron a otros pueblos pero él quiso quedarse acá”. A raíz de esta decisión, tomada *motu proprio* por el santo, de establecerse definitivamente en el pueblo se procedió a levantar la iglesia, la cual es denominada hoy como “su casa del santito”, que ha fungido como su hogar hasta la actualidad.

La *preferencia* de san Diego por Nunkiní parece plantear un cierto carácter de destino compartido entre el santo y la población. Así, atendiendo a la oralidad, no fueron ni los religiosos españoles ni los habitantes antiguos del lugar los que decidieron quien iba a ser el santo patrono del pueblo: fue el

¹¹ Como ha señalado Quintal en relación a los mayas peninsulares y los patronos de sus pueblos, “no hay santo festejado que no tenga su milagro [...], que no se haya manifestado a la población como poseedor de un poder sobrehumano y capaz de realizar acciones inexplicables para sus devotos” (2003a, 321).

mismo santo quien, después de un largo viaje acompañando a los conquistadores que seguramente lo llevaría a atravesar distintas y numerosas poblaciones mesoamericanas, decidió sin ningún motivo aparente concluir su periplo por tierras americanas en aquella comunidad que su “santa” voluntad le llevó a escoger. De esta forma y a partir de ese momento, el destino de Nunkiní y sus pobladores quedó indisolublemente ligado al de san Diego de Alcalá como consecuencia de la “voluntad sagrada” que éste manifestara desde que hiciera su arribo a la población, de compartir su destino con sus pobladores.¹²



IMAGEN 1. Vista exterior de la iglesia de Nunkiní.



IMAGEN 2. Vista interior de la iglesia, donde san Diego se ubica en la parte más alta del ábside.

Así, a pesar de que en Nunkiní san Diego de Alcalá no sea el patronímico del pueblo, tal y como sí ocurre en muchos otros lugares del mundo indígena mesoamericano, y no se le adjudique a él la fundación del pueblo,¹³ es un hecho que su adopción como patrono sagrado del mismo está justificada en la

¹² En su etnografía del municipio de Yaxcabá (Yucatán), Jesús Lizama señala que el santo patrono no sólo es venerado por sus acciones milagrosas a favor de sus fieles “sino primordialmente por haber acompañado a los habitantes en los distintos momentos de su historia, sea éstos felices o dolorosos” (2007, 78). Así acontece en Nunkiní, donde iremos viendo que el santo no sólo “acompaña” a sus fieles en el presente, sino que gracias a sus milagros se superaron los episodios más críticos de la historia comunitaria.

¹³ A diferencia de lo que apunta Mario Ruz para la mayor parte de “los pueblos de indios de Chiapas”, que consideran que la fundación del pueblo corrió a cargo del santo(a) patrón(a), los nunkinienses no adjudican a su patrono el origen de su comunidad. Ello supone que las creencias en Nunkiní son más cercanas a las que al respecto existen en los pueblos españoles

tradición oral a través de un hecho extraordinario; un milagro que podríamos considerar “fundacional” de la relación santo-comunidad, como lo es que fuera el propio santo quien escogiera la población donde deseaba vivir. De esta forma, como ya apuntara Petrich para los santos de las poblaciones mayances asentadas en torno al lago Atitlán en Guatemala, “se niega toda arbitrariedad e intervención institucional (decisión eclesíastica o voluntad de un sacerdote) o personal (compra de la imagen, donación, etcétera)” a la llegada del santo (2006, 225). Como sucede también con una buena parte de los santos patronos de las poblaciones indígenas de Chiapas y Guatemala, el santo de Nunkiní fue peregrino.¹⁴ Fue un largo viaje el que le condujo hasta el que sería su lugar de residencia definitiva pero san Diego no fue el fundador del pueblo, que existía antes de su llegada. Como iremos reiterando a lo largo del presente capítulo, fueron sus poderes, expresados en forma de acciones milagrosas realizadas en y para la comunidad, los que terminaron por afianzar la fe de los hombres y mujeres de Nunkiní hacia su figura, hasta legitimarlo como el santo patrono y hacerlo acreedor del más complejo, costoso y prolongado ciclo ceremonial y ritual de todos cuantos se dan en el ámbito comunitario. De esta forma san Diego de Alcalá acabó por transformarse en el máximo exponente del sistema religioso local, en el referente de la identidad y la moral de los habitantes de la localidad y, en definitiva, en su símbolo sagrado por excelencia.¹⁵

y guatemaltecos “donde a veces se apunta que la imagen llegó o se apareció en el lugar tiempo después, como acotan los chortís” (Ruz 2002b, 329).

¹⁴ Pareciera ser una característica muy extendida (casi una regla general) el hecho de que los santos patronos que señorean sobre las diversas regiones del vasto mundo maya llegaran a sus actuales poblaciones después de realizar un largo peregrinar (Ruz 2002b y 2006; Petrich 2006), aspecto que no se encuentra muy alejado de la realidad histórica.

¹⁵ Siguiendo a Clifford Geertz (2005), la función principal de los símbolos sagrados es sintetizar el *ethos* y la cosmovisión de una sociedad; entendiéndose por *ethos* los aspectos estéticos y morales de ésta, disposiciones anímicas y estilo moral, y por *cosmovisión* los aspectos cognitivos y normativos de la sociedad, pero también concepciones acerca de la naturaleza, la persona y el orden sagrado. Estos símbolos forman parte de un proceso dinámico que se encuentra en continua producción, utilización y transformación de las prácticas colectivas.

APROPIACIÓN DE LA FIGURA DE SAN DIEGO POR PARTE DE LA COMUNIDAD

La centralidad que ocupa la figura del santo patrono de Nunkiní en el sistema religioso local se me hizo patente la primera vez que presencié y participé en el formidable despliegue que realiza toda la comunidad con motivo de la fiesta patronal; pero también mientras conversaba durante los preparativos de un gremio con alguno de sus socios, aunque fuera superficialmente. De un proceso de reflexión más profundo y pausado se requiere para tratar de comprender las fórmulas empleadas por los actores sociales para adoptar, (re) interpretando, una figura en origen tan exógena a su universo cultural como un santo franciscano andaluz, que acabó por convertirse en un símbolo primordial de la propia identidad comunitaria de los vecinos de una comunidad maya del sureste mexicano.

¿Cómo o por qué un santo tan profundamente hispano como lo es san Diego de Alcalá llega a erigirse en el eje sobre el cual gravita el sistema religioso de un pueblo maya como Nunkiní? La compleja respuesta que debería seguir al interrogante planteado bien podría resumirse en las aseveraciones hechas por Mario Ruz en el sentido de que “los santos constituyen el ejemplo privilegiado de la capacidad maya para integrar conceptos, iconos y símbolos en su imaginario cultural [...] se trata de seres pertenecientes a la cultura local, no de importaciones occidentales [...] superaron la barrera de la alteridad para venir a formar parte del *Nosotros* maya” (2006a, 22).

¿Pero de qué forma los mayas de Nunkiní hicieron y siguen haciendo suyo hasta el extremo de convertir en una divinidad *cuasi* omnipotente y omnisciente a una figura en origen externa como la de su santo patrón? Las fórmulas de apropiación han sido (y siguen siendo) muy variadas, y lo que es más importante, efectivas. Quizá la más efectiva de todas ellas sea la que ha convertido a san Diego de Alcalá en un vecino poderoso, pero vecino al fin y al cabo, de la población. Así, la imagen del santo que se encuentra en la única iglesia de Nunkiní, depositada en su nicho más alto, no se piensa como la representación iconográfica de un personaje histórico que residió en España durante el siglo xv, sino como un personaje único, con personalidad propia, sagrada y poderosa en sí misma. De hecho nadie se refiere a ella con el calificativo de estatua o imagen, sino que siempre emplean su nombre

propio: san Diego o, en todo caso, algún diminutivo cariñoso como el de “san Dieguito” o “el santito”.¹⁶ El hecho de que la imagen sea considerada en sí misma la personificación (y no la representación) de un personaje “sagrado” se aprecia, por ejemplo, en el trato especial que se la dispensó con motivo de la visita que realizó a la catedral de Campeche hace ya varios años. El viaje de casi 100 kilómetros hasta la capital del estado, lo realizó el santo sobre el remolque de una camioneta. Con el fin de protegerlo de las inclemencias del extremo clima tropical peninsular se construyó sobre el remolque una vitrina de metacrilato que “le protegía del sol y la lluvia al tiempo que se permitía que la gente le pudiera ver mientras hacía su recorrido y el santito pudiera ver por donde lo iban llevando en el viaje”. Lo anterior no hace sino demostrar que san Diego, a través de su cuerpo, puede ver y sentir lo que sucede a su alrededor.

El “cuerpo” de madera del santo, como si de un cuerpo humano se tratara, finge además como contenedor de su parte intangible, esto es: de su alma, espíritu o *pixán*.¹⁷ De esta forma se imagina que el santo patrón reside en el pueblo físicamente, pues su cuerpo se encuentra los 364 días del año en el interior de la iglesia, y también anímicamente, pues su *pixán* permanece la mayor parte del tiempo en el interior de su envoltura material. No resulta extraño, en consecuencia, que los pobladores de Nunkiní vean a san Diego como alguien cercano que, a diferencia de otras figuras más lejanas y abstractas del panteón católico, comparte con ellos las penas y alegrías de la existencia cotidiana comunitaria:

¹⁶ Al respecto Ruz apunta que “sea cuales fueren su naturaleza y su jerarquía, los santos son tenidos casi invariablemente por entes individuales encarnados en sus imágenes”, y haciendo referencia a la etnografía que sobre los pokomanes realizara Gillin, añade que los miembros de esta etnia no poseen un término para imagen, y “consideran que éstas son personajes por derecho propio, en vez de ser representaciones materiales de personajes históricos o sagrados... [se habla de ellas usando] las mismas palabras que sirven para referirse a las personas vivientes, aunque las formas son siempre respetuosas” (2006a, 41).

¹⁷ Algo similar refiere Pedro Pitarch para los santos del poblado tzeltal de Cancuc (Chiapas), los cuales se ubican “en la misma categoría que los seres humanos”, pues además de que para enumerarlos se utiliza el mismo numeral que el de los hombres, se considera que están dotados de las mismas entidades anímicas que éstos, es decir un *ch’ulel* y trece *lab*. La única diferencia que guardan respecto a los seres humanos es que en los santos el alma está “exteriorizada”, “como si fueran una piel dada la vuelta” (1996, 191). Para mayores datos sobre la naturaleza y las características de los santos tzeltales consultar el ensayo de Pitarch “Conjeturas sobre los santos tzeltales” (2006).

San Diego está en el pueblo y la protege a la gente; allá en la iglesia lo ves siempre... pero como el Dios nadie lo ve. Nosotros no lo sabemos dónde está; nada más cuando ves los árboles que se están moviendo así, dicen que el Dios los mueve desde el cielo pero nosotros no podemos verlo así. Igual es con el santito, está difícil que lo puedes ver.



IMAGEN 3. San Diego en su “casa”, desde donde seño-rea los destinos de los vecinos de Nunkiní.



IMAGEN 4. Con motivo de las fiestas patronales, la imagen se coloca en una mesa a manera de altar, para estar más cercana a sus fieles.

De esta forma tenemos al santo patrón convertido en un ser que, pese a sus especiales poderes y características sagradas, comparte ciertos rasgos humanos con sus vecinos de carne y hueso, amén de residir en el centro mismo de la población sobre la que seño-rea. Sin embargo, un rasgo que no comparte con sus fieles es su extraordinaria capacidad para desdoblarse y abandonar su cuerpo de madera para, únicamente “en espíritu”, recorrer durante las noches los caminos y veredas de la población, velando así por el bienestar de todos los vecinos de Nunkiní, protegiéndoles de cualquier mal. Así lo aseguran los informantes cuando refieren que san Diego “no está en

el cielo así, está en Nunkiní siempre. Él vive en la iglesia y allá está su casa. Hay tiempo en que sale (de la iglesia) pero depende de la suerte de uno que lo ve, no todos nosotros lo podemos ver”. Y es que, como sucede con los demás seres poderosos que dominan los diferentes ámbitos del mundo maya, no todas las personas tienen la capacidad de verlos aparecer, pues su corporeidad intangible —que se refiere como *‘ik* o “puro viento”— los hace invisibles para la gran mayoría de los mortales. Una característica que se repite en todas las entidades poderosas es su invisibilidad. Sólo aquellas personas dotadas de un poder especial, o que nacieron con cierto “don” (como el caso de los especialistas rituales o *jmeeno’ob*) poseen la capacidad de verlos e incluso recibir mensajes de ellos.

Según se me explicaba durante los preparativos de los gremios, incluso aquellos que tienen la “fortuna” (o el poder) de ver al santo patrón deambular por la población deben cuidarse mucho de hacerlo público o alardear al respecto, pues de hacerlo se exponen a sufrir un castigo por su locuacidad: “así dice la gente, que (san Diego) sale en la noche cuando la gente está durmiendo... pero los que lo ven y hablan de cómo le parecieron... pero no tardan en morir las personas que lo dicen cómo lo vieron, así. No es para que platicuen esas cosas, es la suerte de cada uno”. Sin embargo, algunas personas parecen contar con el beneplácito del propio san Diego para hablar sobre su visión al resto de sus vecinos y, de esta forma, fortalecer la devoción y la confianza que la comunidad siente por él: “Algunos (vecinos) dicen que les dan (permiso) para decirlo, para que sepa el pueblo cómo es la cosa... hay quien dice que lo ven desaparecer allá en el atrio su espíritu de san Dieguito, por eso la gente de Nunkiní le tiene mucha fe”.

La cercanía que mantiene el santo con sus fieles lo ha convertido en la máxima autoridad sobrenatural de la comunidad, en aquel que rige los destinos de todos sus habitantes y del pueblo en su conjunto. A tal extremo el destino de Nunkiní se encuentra ligado al de su santo patrón que dos señoras, mientras torteaban con motivo de la celebración de un gremio, me aseguraban que “vivimos porque el san Diego lo quiere”. Y dado que la protección del santo se vincula estrechamente al espacio de la comunidad, cuando uno de sus vecinos debe abandonarla para acudir a la ciudad a solventar algún trámite, buscar asistencia médica especializada o un trabajo, antes de emprender el viaje no dejará de pasar por la iglesia a ver a su santo patrono para informarle de su próxima salida y los motivos que la provocan. Solicitará, además,

su milagrosa intervención para resolver la situación que motiva su marcha, así como protección para él durante su travesía y para su familia que quedará sola y desprotegida en su ausencia. Así, cualquier vecino de Nunkiní sabe que “todas las personas que van de viaje primero han de pasar a ver al san Diego a encender su veladora o su velita para que los cuide. Cuando regresan tienen que pasar otra vez a decirle que ya están de vuelta con bien, tienen que agradecerle”.

Hasta aquí sólo he mostrado cómo la población de Nunkiní ha convertido a su santo patrón en una entidad muy cercana; en un vecino con ciertas características humanas (posee cuerpo y alma) y ciertos poderes extraordinarios (capacidad de desdoblarse y recorrer “en espíritu” el pueblo) que lo convierten en el mecenas sobrenatural de la vida comunitaria en su conjunto.¹⁸ Dicha cercanía se hace patente en la creencia generalizada en que san Diego de Alcalá no reside en el cielo sino en la iglesia de la población. Esa cercanía obedece a su total dedicación hacia su principal ocupación, que no es otra que cuidar y proteger a todos sus habitantes: “él está vigilando a las personas para que no les pase nada malo”. Para lograr este fin no se conforma con permanecer en la iglesia, pues muchas noches la abandona para supervisar en persona y velar el sueño de las familias, asegurándose que sus fieles no sufran ningún daño durante el transcurso de la noche, tiempo peligroso por antonomasia. Pero veamos algunos relatos existentes en la tradición oral de Nunkiní en torno a la figura del santo patrón. La gran mayoría cumplen con la misión de legitimar y reforzar la fe en los poderes que posee san Diego, al tiempo que plasman su compromiso con el bien estar de sus devotos. Otros, por el contrario, ofrecen una explicación acerca de la apariencia externa que presenta la imagen del santo en la actualidad.

¹⁸ Christian se ha encargado de subrayar profusamente que esta cercanía entre santos y fieles no es un fenómeno exclusivo de Nunkiní ni de los indígenas americanos, pues ya en la España del s. XVI el pueblo mantenía una relación de “amistad” con sus santos a la hora de negociar sus favores (1991a, 35-36).

SOBRE LA APARIENCIA EXTERNA
DE LA IMAGEN DE SAN DIEGO EN LA ACTUALIDAD

Quizá con el objetivo de distanciarse y dotarla de una impronta autóctona respecto a aquella imagen que de san Diego de Alcalá trajeron los españoles a estas tierras hace ya más de cuatro siglos, existe un relato muy popular en Nunkiní que sirve para dar una explicación de carácter sobrenatural al hecho de que la imagen del patrón presenta la cabeza ligeramente levantada y su mirada se eleva sutilmente hacia el cielo. En dicha narración los nunkienses establecen una primera diferencia, clara y visible (en tanto que hace referencia al aspecto externo del santo) entre aquel san Diego que llegó con los conquistadores, y el que en la actualidad señorea los destinos de la comunidad. El mismo relato al que me refiero cumple, además, con otra función: ilustrar a los humanos sobre el enorme poder que posee el santo, y que emana de su misma naturaleza sagrada, y cómo este poder puede llegar a revertirse actuando en contra de aquellos hombres (especialmente los más jóvenes) que incumplen ciertos preceptos morales tradicionales que resultan socialmente muy aceptados, tales como olvidar dar las gracias, dejar de atender las obligaciones ceremoniales y rituales para con el santo, mostrar actitudes irrespetuosas hacia él o abandonar el trabajo en el campo.¹⁹

Las versiones que existen del relato al que me vengo refiriendo no presentan grandes variantes entre sí, pues tampoco ofrecen muchos detalles sobre la forma en que sucedieron las cosas, pero a grandes rasgos señalan que en un principio, “cuando llegaron los españoles por acá y dejaron al san Diego”, la imagen del santo patrón era diferente a como actualmente se aprecia porque mantenía la cabeza erguida y su penetrante mirada estaba fija hacia el frente. En esa posición el santo presidía los destinos de los vecinos de Nunkiní como lo sigue haciendo en la actualidad. El problema radicaba en que el enorme poder que atesoraba la imagen se escapaba a través de su

¹⁹ Por ejemplo, es muy habitual escuchar a los milperos de mayor edad atribuir las malas cosechas y los años de sequía que padecen, al hecho de que los más jóvenes ya no quieran trabajar la milpa o a la introducción de nuevas tecnologías en los campos de cultivo. Así, don José, un milpero de 79 años, exclama: “por muchas tecnologías que *habemos*, que si químicos, fertilizantes y otras cosas que se inventan así; el Dios no quiere que se dé (el maíz) porque muchos no creen”.

mirada, algo “demasiado fuerte” para los vecinos, que no podían aguantarla y se enfermaban (con “calentura”) cada vez que se topaban con ella al pasar por delante de la puerta de la iglesia. Según se relata en algunos casos, como muchas personas todavía no estaban acostumbradas a la presencia del santo en el interior de la iglesia no se descubrían o persignaban al pasar ante su puerta, lo que avivaba el enfado de san Diego y aumentaba la virulencia de su mirada furibunda en contra de sus nuevos e irrespetuosos fieles, a los cuales ocasionaba graves enfermedades. Peor suerte corrían los animales que, inconscientes del peligro que les acechaba, cruzaban por la puerta del templo. Según los relatos, apenas entraban en el ángulo de visión de san Diego y caían fulminados al suelo, muertos en el acto, “porque los animales no saben del santo ni de la iglesia”. Ante los graves perjuicios que estaba ocasionando la mirada del santo a los vecinos de Nunkiní, el Dios Padre decidió intervenir para protegerles y, para ello, llamó la atención del novato santo patrono pronunciando con fuerza su nombre: “¡¡Diego, Diego, Diego!! Fuerte le llamaba la atención el Diosito en el cielo”. Ante tan importante e insistente llamado no le quedó otra opción al santo más que alzar su mirada en busca de quien con tanta premura le interpelaba, y “cuando san Dieguito levantó sus ojos, así, el Dios lo dejó quieto así como lo vemos ahora, que siempre está mirando al cielo”.



IMAGEN 5. San Diego con la vista ligeramente levantada para evitar dañar a sus fieles con su poderosa mirada.

A partir de ese momento, y gracias a la intervención divina, la imagen del santo aparece con la cabeza ligeramente desviada hacia arriba y la mirada

levantada. De esta forma, aseguran los vecinos, el santo “ya no es tan peligroso para los hombres cuando pasamos por delante de la iglesia como antiguo”. A pesar de ello, en la actualidad son muy pocas las personas que al pasar ante la puerta de la iglesia de Nunkiní, sea caminando, en bicicleta, en triciclo o en un vehículo a motor, no giran levemente su cabeza hacia ella al tiempo que, descubriéndose la cabeza, realizan una breve inclinación o se persignan en señal de respeto hacia el santo patrono.²⁰

La importancia de este relato se revela fundamental si consideramos que se trata del primero protagonizado por el propio san Diego en Nunkiní tras haber hecho su arribo con los españoles. En él podemos comprobar cómo el santo todavía conserva algunos rasgos que lo vinculan con sus orígenes hispanos a ojos de los indígenas. Este sería el caso del uso desmedido que hace de su fuerza y poder, causando a través de él graves daños a los pobladores de la comunidad, que ya le había adoptado como su santo patrono protector. En este suceso aflora esa visión dual que el pensamiento maya yucateco suele asociar con la gran mayoría de los seres de carácter sagrado. Si bien por una parte éstos pueden (y suelen) utilizar sus poderes extraordinarios para cuidar y beneficiar a los humanos, siempre y cuando éstos les honren y ofrenden adecuadamente y dentro de los plazos previstos, bajo ciertas circunstancias pueden revertirlos al sentirse agraviados y emplearlos para castigar a esos mismos fieles con diversos males como enfermedades, accidentes de gravedad variable, desgracias de índole familiar, muerte de animales domésticos, pérdida de cosechas y, en casos extremos, hasta la muerte.²¹

Si bien es cierto que al poco tiempo de haber llegado a Nunkiní san Diego podía estar haciendo un mal uso de sus poderes, bien intencionadamente bien porque todavía no los controlaba, el caso es que al poco tiempo la comunidad logró, gracias a la intervención del Dios Padre, “domesticarlo” de tal forma que dejara de causar males a las personas y animales de la comunidad. De esta

²⁰ En este relato mítico se manifiesta el sentimiento que Rudolf Otto denomina “cubrimiento” o *protección* (*Kipper*), el cual “se muestra a las claras en las religiones de Yahveh [...] y en otras religiones, aunque más recóndito”. El citado autor refiere que en dicho sentimiento “se manifiesta primeramente el pavor, el sentimiento de que el profano no puede acercarse impunemente al numen, la necesidad de contar con una salvaguardia, un escudo que le cubra contra la cólera del numen (*orgé*)” (2007, 79).

²¹ En este mismo capítulo abordaré el carácter punitivo de san Diego, aludiendo a diversos fragmentos de la tradición oral local que dan cuenta de los castigos enviados por el santo.

forma, solucionados sus problemas de adaptación a su nuevo entorno (social y físico) y a sus “nuevos” poderes, el santo patrono pudo dedicarse, de forma ininterrumpida hasta la actualidad, a su principal y más importante tarea, que no es otra que la de ser el protector del pueblo y sus moradores ante cualquier amenaza que pudiese llegar a amenazar su existencia (huracanes, epidemias, incendios, plagas, etc.). Así, con vistas a contrarrestar los diversos peligros que a lo largo de la historia han amenazado a los nunkinienses, san Diego de Alcalá se ha visto obligado a echar mano de sus poderes extraordinarios, materializados en la realización de milagros de muy diversa índole. A continuación me ocuparé de los diferentes tipos de acciones prodigiosas realizadas por el santo a lo largo de la historia local, en el ámbito comunitario y, a un nivel más íntimo, en el seno familiar. Veremos como en la tradición oral dichas acciones fungen como fuente de legitimidad de la figura del santo como garante de la supervivencia física de la población, el referente moral de ésta y, en definitiva, como el foco virtual del sistema religioso local, sobre el cual se concentra buena parte del sentido de unidad, solidaridad y pertenencia a un territorio de los vecinos.

LOS MILAGROS DE SAN DIEGO EN NUNKINÍ

Como apuntan Quintal y su equipo del INAH en sus etnografías sobre las diversas regiones culturales que conforman la Península de Yucatán, los milagros son el elemento esencial a través del cual los santos patronos hacen pública ante la población que los acoge su posesión de un “poder sobrehumano”, que les permite “realizar acciones inexplicables para sus devotos”. De esta forma los “milagros” constituyen muestra de su poder, y este poder garantiza a la población la capacidad del santo para actuar a favor de sus fieles y en contra de los incrédulos (2003a, 321). Al mismo tiempo, el hecho de que el santo haya hecho gala de sus milagros en beneficio de la comunidad lo acredita como una figura digna de ser festejada como el protector sobrenatural del asentamiento sobre el que funge como patrono.²²

²² Las celebraciones anuales en sus respectivas localidades se convierten en la fiesta más importante del año pues “expresa un conjunto de tradiciones en las que refrenda el compromiso de rendir culto a un santo cuya protección se solicita [...] se agradece la compañía

El caso de san Diego de Alcalá no resulta una excepción a la regla, al contrario: sobrepasa con creces el número de milagros que suelen ser habitual, lo que hace que sea tenido por una figura poderosa (“muy milagrosa”, a decir de los informantes). A ojos de los fieles, todos los milagros realizados por el santo a lo largo de la historia de la población vienen a justificar su devoción, el carácter “muy tradicional” de la comunidad, y el abultado complejo ceremonial, ritual y festivo que le dedican. Como trataré de mostrar, la naturaleza de estas acciones es desigual tanto en el tiempo como en el espacio, pero todas tienen un denominador común: permitieron rescatar a la comunidad de una más que probable extinción, haciendo que el santo asuma el papel de su principal protector.²³

Con el objetivo de esquematizar los numerosos datos obtenidos al respecto, he agrupado las acciones milagrosas de san Diego en distintos apartados en función de los aspectos que he considerado lo suficientemente destacados como para considerarlos particulares. Así, en principio me centraré en la (re)interpretación y (re)significación que ha sufrido uno de los milagros “oficiales” del santo, recogido en su propia hagiografía y reconocido por la Iglesia Católica. A través de este ejemplo concreto veremos cómo la oralidad local ha adoptado, readaptándolo a la realidad cultural local de los mayas peninsulares, una acción milagrosa protagonizada por fray Diego en vida, acción que a la postre serviría para convertirle en santo. Posteriormente me ocuparé de los milagros de “carácter comunitario” que se le adjudican, los cuales tienen como denominador el ser reconocidos unánimemente por la gran mayoría de los vecinos, haberse producido en un tiempo pretérito y estar dirigidos a salvar a la comunidad en su conjunto de una amenaza incontrolable. Para finiquitar el rubro de las acciones portentosas del santo me centraré

y la protección porque, en última estancia, el que los hombres puedan seguir celebrando es porque continúan existiendo” (Lizama 2007, 78).

²³ Este mismo aspecto es destacado por Petrich para los santos que tienen asiento entre las etnias mayances de los Altos de Guatemala, ilustrándolo además con diversos ejemplos de sus tradiciones orales. En este sentido, la autora asegura que “la función más importante del santo es la de proteger al pueblo contra cualquier daño: catástrofes naturales (inundaciones, incendios, terremotos) y también “malos consejos” y seducción de los Dueños de las montañas. También defiende de actos reprochables (robos, acciones del ejército, etc.). En general se les atribuye el deber de intervenir en todos los problemas, de cualquier índole, que aquejen a la comunidad” (2006, 231-232).

en aquellas que he denominado “de carácter individual”, pues han tenido como destinatarios a individuos (o familias) concretos que a través de la formulación de una “promesa” consiguieron ser escuchados y vieron atendidas sus peticiones. Así, mediante un repaso minucioso del espectro milagroso que se le adjudica a san Diego en Nunkiní, pretendo tratar de comprender su tipo de personalidad sagrada, saber cuáles son sus principales poderes, las formas en que los emplea, conocer las áreas donde fija preferentemente su actuación, e indagar las vías por las que los hombres y mujeres interactúan con el santo.

REINTERPRETANDO LA HAGIOGRAFÍA OFICIAL DEL SANTO

La gran mayoría de los habitantes de Nunkiní desconoce u obvia la hagiografía oficial de la Iglesia católica sobre san Diego de Alcalá. A nadie parece importar demasiado, fuera del hecho anecdótico de que el antropólogo comparta nacionalidad con el santo, que éste naciera en Andalucía en el seno de una familia pobre; que en vida fuese un fraile franciscano o que peregrinara hasta Roma, donde consiguió salvar de la muerte a muchos peregrinos que enfermaron a consecuencia de una virulenta epidemia que se desató en la ciudad santa. Para los vecinos de Nunkiní su santo patrono es un personaje indisolublemente ligado al ámbito comunitario, alejado de los referentes oficiales del catolicismo y, por tanto, de su “historia oficial”. Es en Nunkiní donde san Diego de Alcalá reside desde tiempos inmemoriales. Es aquí y no en cualquier otro lugar, donde el santo ha hecho gala (legitimándose con ello) de todos sus poderes a través de la realización de variadas acciones de carácter mágico-extraordinario, en la gran mayoría de los casos buscando el beneficio de la población en su conjunto o de alguno de sus residentes.

A pesar de ello, en la tradición oral local en torno al santo patrón he podido localizar un relato sobre las acciones benéficas protagonizadas por el personaje histórico de fray Diego. Dicho relato parece ser una adaptación libre de uno de los sucesos que aparecen referidos en la hagiografía oficial del santo. En él se trata de dar explicación a uno de los rasgos más característicos de la iconografía que acompaña tradicionalmente a la imagen del santo que permanece en la iglesia de la población: los roscos de pan que cuelgan de su

brazo izquierdo.²⁴ Dichos panes juegan un papel fundamental con motivo de la celebración del día grande de las fiestas patronales el 13 de noviembre. Es costumbre que ese día, dando cumplimento a las promesas formuladas al patrono a lo largo del año, las familias solicitantes se coloquen en el atrio para regalar roscas a todos aquellos vecinos se lo soliciten al concluir la procesión. Obsequiando comida para saldar sus deudas con el santo, las familias de Nunkiní emulan cada año la actitud solidaria mostrada por aquel, reeditando su imagen de caridad y generosidad con los más necesitados.

El relato que me fue narrado por don José, un mayero de 76 años que continúa dedicándose a las tareas propias del campo, hace hincapié en el carácter ejemplarizante y moralizante que poseen las acciones realizadas por el santo entre los habitantes de Nunkiní. En su narración se hace especial hincapié en las cualidades morales de san Diego, principalmente en su generosidad hacia los más necesitados, a los que regalaba la comida que hurtaba a los superiores del convento donde servía. En este punto, el relato de Nunkiní coincide con la hagiografía oficial, con la salvedad de que en lugar de pan, el lego regalaba tortillas, alimento mucho más cotidiano en cualquier población maya que el “francés”.²⁵ La principal diferencia que hay entre la narración de Nunkiní y la que figura en la hagiografía oficial de san Diego está en la acción milagrosa que se le atribuye al santo. Mientras que en la última versión el santo convierte en flores la comida que había “robado” del convento y que llevaba oculta entre sus hábitos al ser sorprendido por el portero (Cruz, 1984, 10-11), según el relato de Nunkiní el santo es acusado ante sus superiores por un compañero envidioso, justificando él sus acciones alegando que la comida que saca es para dársela a los pobres. La segunda vez que toma la comida de sus superiores, en este caso una gallina, se produce la acción milagrosa propiamente dicha. Para poder realizarla cuenta, ni más ni menos, que con la colaboración del Dios Padre. Veamos el relato de don José en sus propias palabras:

¡Mare! Ese san Diego, dicen que hace tiempo, antiguamente, es un *tuup*, es cocinero. Cuando regalan algo a los padres (refiriéndose a los superiores del convento), él, como tiene su delantal grande así, le pone las tortillas que regala a los

²⁴ Y no sólo en la imagen que de san Diego existe en Nunkiní, también en todos aquellos retratos, tallas o esculturas que de este santo aparecen en la iconografía católica, donde aparece siempre representada con flores y panes, bien sobre su túnica o en sus brazos.

²⁵ En Yucatán se denomina “francés” a las barras de pan común.

pobres. Entonces un día de esos, que le acusaron al san Diego por otro padre: “que Diego está regalando tortillas y cosas a la gente así”. Le dijeron a san Diego: “¡bueno Diego! ¿Qué te pasa?”. Él dice: “¿qué pasa?, si no estoy haciendo nada malo”, “¿Y las tortillas que estás regalando?”, “sí estoy regalando así, pero sólo a los más pobres”. No lo regala a los ricos, sino a los más pobres que no tienen nada para que comen. Entonces, así fue la cosa para san Diego. Al mismo Dios lo dieron así para que se regale la tortilla. Y otro día que compra una gallina el padre (refiriéndose al superior del convento) para que (san Diego) lo prepare y una pierna le quita para darle a la gente. “¿Dónde está su pierna de la gallina?”, le dice al san Diego. “No padre, si el gallina nomás una pata sólo tiene. Pase donde están los solares, donde vive la gente, pasa a tal hora, a las 12:00 del día”. (A esa hora), las gallinas ya están bajo los árboles, así, y tienen alzado un pie así. “¡Ah, es cierto lo que está diciendo Diego, ya no me va a engañar!” que dice el padre. No, ni madres, no es cierto: tienen dos patas, él lo quita para que lo regala al pobre. Mientras, viene el padre y sólo una pata tiene la gallina. Jajaja (risas). Mismo Dios tiene dado en su mente para que haga esto, para que tiene (quede) santo, por eso ahorita es san Diego y todos regalan. Tiene su poder. Ese san Diego vive, cuida de Nunkiní, es el patrón.

En torno a esta interesantísima historia podemos ver reunidos distintos aspectos importantes que atañen tanto a los poderes para hacer milagros que se le imaginan a san Diego, como a los principios morales que se vinculan con su figura y que sirven como modelo para sus fieles. A lo largo del relato vemos desfilar, además, varios detalles “localistas” que muestran como la vida del santo se ha ido asemejando a la cotidianidad maya, alejándose de su origen hispano. Así, el santo patrono reparte tortillas a los pobres en lugar de pan. También se mencionan los solares donde están las gallinas, tal y como sucede a día de hoy en cualquier vivienda de Nunkiní, donde no es difícil ver a pavos y gallinas resguardarse del inmisericorde sol tropical del mediodía bajo cualquiera de los abundantes árboles frutales que habitualmente se encuentran en los traspacios mayas.

Pero lo que más llama la atención del presente relato es la naturaleza del “milagro” que se refiere en él. Éste, más que una acción mágica realizada por el santo consiste en una suerte de “engaño” mediante el cual, san Diego, con la intercesión y autorización del propio Dios creador celeste, logra hacer creer a su superior en el convento que las gallinas poseen una única pierna. Todo vale, en definitiva, para que los pobres (aquellos que no tienen nada que comer) reciban alimentos. Lo anterior resulta ser la única prioridad de

san Diego, y para alcanzarla recurrirá incluso a la mentira. Otra de las características fundamentales del santo en la actualidad aparece ya reflejada en este relato de manera incipiente: su capacidad para comunicarse con la figura del Dios Padre cristiano, que en la cosmovisión de la práctica totalidad de las etnias mayances se encuentra permanentemente ubicado en el lejano ámbito celeste y no suele inmiscuirse en los asuntos terrenales de los humanos (Ruz 2002b, 325 y *ss.*). Sin embargo, resulta común que cuando una familia sufre el deceso de alguno de sus miembros, los familiares soliciten al santo patrono que interceda por el “espíritu” del difunto ante el Dios Padre (*Hahal Dios*),²⁶ solicitándole que perdone las faltas que aquel hubiese cometido en vida y le franquee la entrada al Paraíso. Así pues, el papel de intermediación que juega san Diego entre sus devotos y el Dios celestial resulta una de las labores más apreciadas por parte de aquellos.²⁷ En el relato de don José, además, se recuerda cómo la santidad alcanzada por san Diego (y los poderes que ésta conlleva) le fue otorgada directamente por Dios porque fue capaz de llevar a cabo su voluntad, que no era otra que alimentar a aquellos que no tenía nada para comer, aun a costa de robar y engañar a los opulentos superiores del convento.

De esta forma vemos cómo, en la oralidad local, la imagen del lego franciscano es la de un hombre profundamente poderoso ya en vida (pues contaba con la ayuda del propio Dios, que incluso le concede el “pensamiento” para obrar), que actúa en contra de la propia institución de la Iglesia a la que

²⁶ A pesar de que a Dios Padre se le suele identificar con el Dios creador nativo, también es un hecho que dado el espacio celeste que ocupa, tan alejado de la cotidianeidad comunitaria, “rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se considera que influya directamente en los asuntos humanos”; la excepción estaría en aquellas comunidades donde “el Padre Eterno” funge como santo patrono local, a la manera del antiguo poblado de filiación tzeltal y tojolabal de Zapaluta, en Chiapas (Ruz 2006a, 53).

²⁷ El papel de intermediarios de los santos ante Dios resulta muy recurrente en muchas etnias mayances, “claro se aprecia entre los chontales de Tucta, para quienes san Mateo es ‘el camino’, es decir el intermediario adecuado para llegar a Dios [...] para los pokomames de san Luis, los santos son abogados de los mortales ‘ante el trono de Dios’ [...] para los k’ekchís, bastante menos ortodoxos, el santo es intermediario ante Tzultak’a, Señor del Cerro” (Ruz 2006a, 40). El papel de los santos como “abogados” defensores de los hombres y las comunidades ante Dios también resulta habitual en la religiosidad ibérica de Época Moderna (W. Christian 1991a).

pertenece, cuyos responsables acumulan y consumen alimentos que nada les cuesta conseguir, pues o bien les han sido entregados como pago de impuestos, se los han regalado, o bien los han adquirido con dinero que nunca obtienen a través de su trabajo.²⁸ Así, la imagen institucional de la Iglesia católica no queda muy bien parada en este relato, pues hasta el mismo san Diego la debe burlar para llegar a alcanzar su objetivo de alimentar al hambriento. Si nos retrotrajésemos a los tiempos de la Conquista y la Colonia, no costaría demasiado imaginar a quiénes les robaría san Diego la comida y a quiénes se la regalaría. Parece claro, entonces, que el relato muestra la forma en que el santo toma partido abiertamente por los más desfavorecidos (los indígenas) y no presenta ningún reparo en quitarles a los que más tienen (que además étnicamente serían los “suyos”) para demostrarlo. Para ello cuenta con la inestimable ayuda del Dios Padre, quien desde el cielo le ilustra sobre la forma en que logrará engañar a sus superiores (“mismo Dios tiene dado en su mente para que haga esto, para que tiene [quede] santo”), y que éstos no le descubran sustrayendo uno de los muslos de gallina que le habían entregado para que les cocinara. Así pues, hasta el máximo objeto de la devoción católica parece tomar partido en la narración en contra de sus propios representantes (la jerarquía eclesiástica) y a favor de san Diego de Alcalá, el héroe de esta historia, que se pone en riesgo a sí mismo para robar comida a sus superiores y poder alimentar a quienes no tienen que comer.²⁹

²⁸ Casi interminable es la lista de pleitos, protestas y revueltas que protagonizaron los grupos mayas con motivo de las pesadas cargas tributarias que les eran impuestas por la administración eclesial. Incluso hoy, los precios de la iglesia por administrar ciertos sacramentos resultan elevados si los contrastamos con los ingresos medios de una familia campesina. Valga como ejemplo que el salario mínimo por día de trabajo para un campesino oscila entre los 55 y 70 pesos, y la iglesia cobra 150 pesos por celebrar una misa por encargo.

²⁹ En este punto es de suma importancia destacar como en la tradición oral de Nunikiní, como en otras de carácter indígena, “las creencias tradicionales y las católicas funcionan como vasos comunicantes [...] se afirma, por una parte, la pobreza como un valor positivo y la riqueza como negativa ya que implica (avaricia, abusos) la servidumbre y finalmente la muerte. Por otra, se intenta dejar abierta la posibilidad de una cierta ‘redención’ de esos ricos si hacen donaciones” (Petrich 2006, 229).

LOS MILAGROS DE CARÁCTER COMUNITARIO DE SAN DIEGO

Vamos ahora a ocuparnos de otra serie de acciones portentosas llevadas a cabo por el santo. A diferencia del ejemplo que acabamos de ver, los relatos de las acciones milagrosas que ahora van a ocuparme ocurren en el ámbito comunitario, y los beneficiarios no fueron personas concretas sino el común de la población. Por ello, a través del relato de estos milagros comunitarios como el santo se legitima como el máximo protector sobrenatural del pueblo, así como el depositario de una serie de poderes extraordinarios que lo hacen acreedor de la devoción de los vecinos. A diferencia otro tipo de “milagros”, realizados a favor de una familia o individuos particulares, los milagros que he denominado “comunitarios” son ampliamente reconocidos y aceptados por todos los nunkinienses. Muy pocas son las personas que no han escuchado hablar alguna vez en su vida sobre la plaga de langosta que amenazó con devorar las milpas de Nunkiní, o del incendio que se desató en la plaza, o de la epidemia de viruela negra que a punto estuvo de extinguir a todos los pobladores y que, gracias a la intervención del santo, desapareció de un día para otro.

El *corpus* de datos obtenidos al respecto ofrece cuatro milagros específicos que me atrevo a catalogar como de carácter comunitario. Las narraciones de estos milagros, escuchadas hasta la saciedad en el transcurso de charlas más o menos informales, entrevistas, o mientras asistía a los preparativos de alguno de los gremios que participan en las fiestas en honor al santo patrón, están muy estandarizadas y apenas presentan variaciones entre sí. Estas cuatro acciones milagrosas, sin excepción, me fueron siempre relatadas con una mezcla de sentimientos de parte de mis interlocutores. Éstos iban del respeto hacia los poderes que demostró poseer san Diego; hasta la firme reafirmación de la devoción personal hacia la figura del patrono sobrenatural de la población por su compromiso con la seguridad y el bien estar de la comunidad. En definitiva, estos milagros de carácter “comunitario”, tan extendidos en la tradición oral de Nunkiní, fungen como aglutinantes de la cada vez más heterogénea sociedad local, convirtiendo a sus integrantes en una comunidad de creyentes que refuerza sus lazos a través de la fe y la devoción que le dedican al símbolo sagrado de “su” comunidad. De esta forma, la creencia generalizada en una serie de milagros concretos forma parte ya de la historia —sagrada— local, ayudan a crear y reforzar un sentimiento

de identidad comunitaria que tiene como su principal referente a la figura del santo patrono. Dicha identidad alcanza su máxima expresión durante el complejo ritual-ceremonial-festivo que, con motivo del “cumpleaños” del santo, se desarrolla durante las jornadas en que transcurre la fiesta patronal. En ellas se refuerza el sentido de pertenencia y los lazos de solidaridad en el interior de las agrupaciones sociales intermedias (familias extensas, grupos de devotos, barrios) y, por ende, en la comunidad en su conjunto.³⁰

Voy a abordar, uno por uno, los cuatro milagros a los que vengo haciendo referencia para, posteriormente, tratar de interpretar sus posibles implicaciones sociales, morales y, en último instancia, la forma en que han influido en la conformación de la cosmovisión local en lo tocante a la figura de san Diego de Alcalá. Aprovechando las mínimas variaciones que ofrecen entre sí los relatos recopilados, voy a ofrecer una versión “única” de cada una de las cuatro “historias milagrosas”, que agrupará las narraciones de distintos informantes. De esta forma referiré el tronco argumental común que presenta cada una de ellas sin por ello obviar, en caso de que las hubiese, las desviaciones que pudiesen existir en las tramas de los relatos.

DE LA LUCHA CONTRA UNA EPIDEMIA DE VIRUELA NEGRA

El primero de los milagros del que me voy a ocupar está relacionado con la aparición de un brote de “viruela negra” en el pueblo, que “amenazaba con acabarse a todas las gentes que vivían en Nunkini”. Cronológicamente se trata de la narración más antigua para los informantes, refiriéndose al tiempo en el que aconteció con expresiones del tipo: “cuando la época de los antiguos”, “al poco de que llegaron los españoles” o “cuando no había llegado la electricidad al pueblo”. Cuando preguntaba por los años transcurrido desde el suceso, las cifras variaban ostensiblemente entre una franja cronológica que va desde los 200 a los 400 años. De esta forma tenemos que, a diferencia de los otros milagros que

³⁰ La idea de que los santos patronos y sus celebraciones son elementos que permiten a los pueblos mesoamericanos recrear y externar un cierto tipo de identidad étnica o comunitaria particular ha sido discutida por muy diversos autores. Unas acertadas argumentaciones se encuentran en las obras de Félix Báez-Jorge (2008, 58 y *ss.*) y de Bartolomé (2006, 104 *ss.*).

comentaré, en este caso la acción milagrosa de san Diego de Alcalá se ubica en un lejano y oscuro *tiempo mítico* del que no quedan testigos presenciales, pues aconteció hace tanto tiempo que es imposible hallar a personas vivas que lo presenciaran o lo escucharan de boca de sus protagonistas. A pesar de esto, la ausencia de testigos no resta un ápice de veracidad al hecho comúnmente aceptado por los nunkinienses en la actualidad de que “san Diego salvó a Nunkiní de desaparecer por la viruela negra”. Es más, que la población siga existiendo a día de hoy y que san Diego continué señoreando su cotidianidad resultan ser las únicas pruebas que necesitan los vecinos para corroborar que el hecho milagroso sucedió tal y como se expresa en la narrativa local.

A grandes rasgos, el milagro aconteció de la siguiente manera: hace mucho, mucho tiempo (“nosotros solamente lo escuchamos que lo digan ahorita, no vemos de esa época del s. xvii que dicen, más de 400 años de esto de la viruela negra”), una epidemia de viruela negra azotó a la población de Nunkiní cobrándose la vida de numerosas personas, las cuales perecían en medio de fuertes dolores que les provocaban las llagas sangrantes que cubrían sus cuerpos. Todas las versiones registradas al respecto coinciden en señalar que no se consiguió erradicar la epidemia hasta que la comunidad en pleno no “prometió” construir y vestir la efigie de un “español” (un *ts'uul*) para ser ofrecida en la plaza del pueblo a san Diego, quien para entonces ya fungía como patrono de Nunkiní. En este punto, las dos variantes que presenta el relato radican en torno a la forma en que la comunidad tuvo conocimiento de la referida solución para aplacar la enfermedad. Según los testimonios de la mayoría de los informantes fueron uno o varios *jmeeno'ob*³¹ de la población quienes, durante sus sueños,³² recibieron las indicaciones del propio san Diego de Alcalá para que los vecinos construyesen

³¹ El encargado de construir cada año la imagen del Caballero de Fuego me indicaba que únicamente fue don Jerónimo Aké, “un *jmeen* muy poderoso, de los antiguos de Nunkiní”, quien soñó con san Diego y recibió de él la encomienda de construir la imagen de un *dzul* para quemarla el día grande de su fiesta.

³² La comunicación entre humanos y númenes (tanto los de raigambre nativa como cristiana) suele darse a través del mundo onírico. Así acontece, por ejemplo, con los *jmeeno'ob* que son visitados en las noches por los *pixano'ob* (espíritus) de sus maestros fallecidos o por los *balamo'ob*, quienes les enseñan los rezos necesarios para curar o el lugar exacto donde hallarán su *saastún* (la piedra de vidrio para diagnosticar) respectivamente. También los santos y las *Virgenes* utilizan el espacio onírico para transmitir mensajes a sus fieles. Así, santa Lucía se aparece en sueños a las *tzeltales* de Tenejapa para revelarles cómo elaborar sus huipiles, chales pañuelos y adornos para las fiestas (Ruz 2006a, 35). Por su parte, san Juan se apareció

la imagen fidedigna de un *ts'uul* a tamaño real, que debería ser “sacrificada” el mismo día de la fiesta patronal si querían ver desaparecer la enfermedad. En otras versiones fueron todos los vecinos de la comunidad quienes, ante la imposibilidad de librarse de la epidemia utilizando los remedios herbolarios tradicionales, decidieron hacer una promesa conjunta, “con mucha fe” y en forma de intercambio (*ke'ex*), a san Diego. Por este medio, a cambio de que el santo librara de la viruela negra a Nunkiní, el pueblo se comprometía a fabricar y vestir cada año la figura a tamaño real de un *ts'uul*, que sería quemada (“sacrificada”) frente a la iglesia con motivo de la fiesta patronal. Fuera de una forma u otra, en lo que todo el mundo coincide es en que a partir de la construcción de este muñeco, denominado Ts'uulil K'áak o Caballero de Fuego, la enfermedad desapareció y dejó de morir la gente. En conmemoración, los 13 de noviembre de cada año se ha seguido quemando la imagen de un *ts'uul* ataviado con “ropas de español” (botas o zapatos cerrados de color negro, sombrero, camisa de manga larga tipo guayabera y pantalón largo color negro) y el cuerpo relleno de pólvora.



IMAGEN 6. El “patrón” de la sociedad del Caballero de Fuego posa con la imagen.



IMAGEN 7. La imagen del Ts'uul il k'áak'.

en sueños a los ancianos ch'oles en Tumabalá, Yajalón, Petalcingo y Tila (Chiapas), para explicarles qué hacer para pedir lluvia durante la época de sequía.

En la segunda parte del presente trabajo (capítulos 4 y 5) me ocuparé con mayor detenimiento de las características propias del Ts'uulil K'áak y la relación de complementariedad que mantiene hasta la fecha con san Diego de Alcalá. Ahora sólo me referiré a las implicaciones del santo patrono como “salvador” de su comunidad en un periodo de crisis extrema como el que ahora nos ocupa, ocasionado por la aparición de una epidemia que dejó gran mortandad a su paso por la comunidad.

En primer lugar, resulta paradigmático para comprender el grado de integración del santo católico en la cotidianeidad indígena desde tiempos tan tempranos, que los elegidos para transmitir su voluntad al resto de la comunidad hayan sido precisamente los especialistas locales en el ritual prehispánico, los *jmeeno'ob*. La oportuna intervención del santo en la lucha contra una epidemia que amenazaba con destruir físicamente a toda la población resulta un hecho por demás legitimador de su figura como poseedora de poder y sabiduría sobrehumanos, puestos a disposición del bienestar y la supervivencia comunitaria. Poco importó que el santo gozase ya de una gran fama como taumaturgo en el mundo católico, pues a su llegada a las tierras mayas tuvo que volver a demostrar a sus nuevos fieles su capacidad para sanar enfermedades por demás desconocidas. Es de considerar, a su vez, que la “viruela negra” resultaba ser una afección profundamente asociada a los conquistadores hispanos y, en ocasiones, hasta con determinados personajes del propio panteón cristiano,³³ de ahí que para poder erradicarla se tuviese que recurrir a un *ke'ex*³⁴ o intercambio con el santo. Por este medio, a cambio de entregarle

³³ Desde época colonial existen testimonios sobre cómo los mayas peninsulares asociaban las nuevas enfermedades traídas por los españoles con el fuego y determinados personajes sagrados de la nueva religión impuesta. Ruz señala como “los vínculos entre la enfermedad y el cristianismo pernearon incluso el espacio lingüístico [...]: los yucatecos identificaron a la mortífera viruela con Cristo llamándola “el fuego del bello señor” (*u kakil chichcelem yum*), mientras que la Virgen fue asociada con la varicela, tenida por entonces como una variedad benigna del mismo cuadro: *u kakil ciichpom colel*, “el fuego de la bella señora”. Un poco más adelante concluye el mismo autor que “No es por tanto extraño que, a la par que se les asociara con Dios o con los santos como hacían incluso los cristianos (mal de san Vito, fuego de san Antón), se recurriese a éstos en caso de padecer tales enfermedades” (Ruz 2002b, 261).

³⁴ Por *ke'ex* se conoce también una variedad de curación que practican los *jmeeno'ob*. Consiste, como su propio nombre indica, en proponer un intercambio a los “dueños” causantes de la enfermedad. Por medio de esta técnica se busca que el mal que padece el paciente “se traslade” al cuerpo de una gallina negra, de modo que aquel recupere la salud. Aunque en un

la figura de un “español” se le estaba pidiendo (y comprometiendo) por la extinción de una enfermedad profundamente vinculada con aquellos. Una vez más, el santo pasó a convertirse en una figura “propia” de los mayas, que se contrapone y derrota a algo, en este caso una enfermedad, que es extraño, extranjero o *ts’uul*. El santo brinca, de este modo, la barrera de la alteridad étnica de su origen foráneo (hispano, conquistador y católico) para transformarse en un héroe de carácter local que se sitúa del lado de los indígenas, a los cuales resguarda de las amenazas y peligros que les procuran los extranjeros, en este caso una enfermedad extraña para la que no se conocía remedio.

Quizá sea este el milagro que podríamos calificar de “fundador” en el desempeño de san Diego como patrono y protector sobrenatural de Nunkiní, en tanto que es a partir de su realización cuando los propios actores sociales contemporáneos reconocen el inicio de su influencia (extraordinaria, protectora y benéfica) sobre la comunidad. A partir de esta salvación, acaecida en un tiempo mítico-primigenio y gracias a un *ke’ex*, se da por iniciada la etapa en la que actualmente viven los vecinos de la población. En ella se ha venido renovando anualmente los compromisos de intercambio adquiridos mutuamente por el santo hacia sus fieles y viceversa.³⁵ Por parte de estos últimos el intercambio se lleva a cabo a través de las celebraciones anuales que se le dedican con motivo de su fiesta patronal, así como por las devociones privadas que recibe a título particular de cada uno de sus fieles y el pago de las

ámbito diferente, el concepto tiene el mismo significado aplicado al trato con las divinidades: para pedir siempre hay que estar en disposición de reintegrar.

³⁵ Como veremos en diversos puntos de este trabajo, la lógica del *ke’ex* o “intercambio” es fundamental para comprender no sólo la relación de dependencia que se establece entre los fieles y el santo patrono, sino también con el resto de personajes sagrados del panteón local a través del ritual. Y es que en Mesoamérica tanto los dioses como los hombres están obligados a atender aquellos compromisos adquiridos a partir de su participación en un intercambio pactado, es decir “los dioses son sujetos de derecho” (López Austin 2006, 170). Dicha lógica y obligación mutua es equiparable a la que existe en ciertas áreas de España donde, como apunta Gutiérrez Estévez basándose en los trabajos de W. Christian sobre el Valle del Narsa: “La práctica ritual de relación con los personajes sagrados locales está basada en la analogía con el intercambio de bienes, la oración es instrumental, con finalidad muy específica, y la ‘promesa’ es el cumplimiento del pago debido por la obtención del favor solicitado” (1984, 150). Desde tiempos primigenios los númenes y los humanos participan de un intercambio constante y directo de alimentos, música, gestos y rezos, a cambio de salud, sustento y protección, que ha prevalecido hasta la actualidad y que los compromete a una relación de interdependencia mutua que no debe desatenderse.

promesas realizadas. Por su parte, el santo corresponde a todo lo anterior con un amplio abanico de acciones milagrosas protagonizadas a lo largo de la historia comunal hasta el presente, siempre encaminadas a proteger y favorecer a la comunidad y a sus habitantes.

MILAGRO PARA EVITAR UNA PLAGA DE LANGOSTAS Y SU CONSECUENTE HAMBRUNA

Otro milagro al que se refieren con asiduidad los pobladores de Nunkiní hace referencia a la forma en que san Diego de Alcalá rescató a Nunkiní de una de las mayores amenazas que pueden enfrentar los pueblos que basan su subsistencia en las tareas agrícolas: una plaga de langostas. Esta acción milagrosa presenta varias particularidades importantes, que nos permitirán observar el peculiar proceso de apropiación y (re)significación al que es sometido la figura del santo por parte de los actores de la cultura local. Por otra parte, es de destacar que en esta ocasión, para rechazar una voraz invasión de insectos, el santo patrono contó con la inestimable ayuda de uno de sus dos hermanos sagrados: Santiago de Halachó (Yucatán). Lo anterior no debe de extrañarnos en absoluto, dada la cercanía geográfica que existe entre las dos poblaciones sobre las que señorean los hermanos san Diego y Santiago.³⁶ Sin embargo, se trata de la única acción milagrosa existente en la tradición oral de Nunkiní que fue llevada a cabo de forma conjunta por ambas entidades sagradas, lo que sin duda remite a las dificultades que debió entrañar la tarea. Lo anterior permite establecer, además, un fuerte nexo de unión de origen sagrado entre las dos comunidades donde residen ambos santos, que se deja

³⁶ Desplazándose por la antigua carretera nacional que comunica las capitales de Yucatán y Campeche siguiendo el antiguo Camino Real, Halachó es la última población del estado de Yucatán antes de adentrarse en Campeche, cuya primera comunidad es Bécál y la siguiente Calkiní, de la que Nunkiní se ubica a 10 kilómetros. Así, la distancia que separa Halachó de Nunkiní no es superior a los 20 kilómetros. En época prehispánica ambas poblaciones formaron parte del mismo cacicazgo, el de los Ah Canul, que tenía en Calkiní su “capital”, pues allí es donde se ubicaba la residencia permanente del *batab*, máximo jefe político de toda la provincia (Quezada 1993).

entrevier en la gran asistencia de vecinos de Halachó a Nunkiní con motivo de sus fiestas patronales y viceversa.³⁷

Otro aspecto a considerar es la temporalidad en la que se ubica este suceso milagroso, el cual acontece en un tiempo pasado como el anterior (“antes de que entra el corriente eléctrica, antes”) pero del que, a diferencia de éste, sí existe una memoria específica entre los informantes en tanto que se hace referencia a la presencia de un testigo presencial del hecho, con nombre, apellidos y vecino de la población, que es citado por los narradores para dotar de mayor credibilidad a su narración. Además, aunque cada vez son menos, todavía sobreviven personas que recuerdan aquellos tiempos en los que no había llegado el alumbrado público a Nunkiní. Así, el presente relato adquiere la dimensión de una “historia”, pues inscribe como memorable un acontecimiento del pasado local que remite a un milagro del santo patrón; pero también posee elementos propios del “sucedido”, ya que los hechos narrados “son susceptibles de verificación o, al menos, están protagonizados por personas singulares, con nombre y circunstancias que se especifican” (Gutiérrez 1998, 63), pues la existencia del testigo mencionado, aunque ya fallecido, sirve a los narradores como prueba irrefutable de su autenticidad, y confirma, legitimando al mismo tiempo, la participación de los dos santos patronos en el acontecimiento extraordinario del que da cuenta la historia. Veamos a continuación el contexto y la forma en que me fue descrita esta acción milagrosa.

Sucedió en casa del patrón de uno de los 33 gremios que hay en Nunkiní, en el último día de festejo. Mientras degustábamos unas cervezas al tiempo, el patrón y su hermano se pusieron a conversar conmigo. Ambos se dedican a las tareas propias del campo y cuentan con edades superiores a los sesenta años. En un principio me refieren el milagro únicamente mencionando la acción benéfica realizada por san Diego, quien “libró de la langosta a Nunkiní”. Al expresar mi interés sobre la forma en la que se supo que había sido realmente el santo quien había obrado ese milagro fue cuando se decidieron a ofrecerme más detalles del sucedido. Entonces, hicieron referencia a un hombre que resultaba conocido por todos los presentes, pues era vecino del pueblo y pariente lejano del padre de ambos, quien pudo constatar la participación de

³⁷ No estamos ante un ejemplo aislado de colaboración sacra. Entre los mayas de área Quiché (Guatemala), por ejemplo, se hace referencia a como fueron diferentes santos patronos de la región, en colaboración con ángeles y entidades prehispánicas, los que descubrieron el maíz para alimentar a los hombres (Ruz 2006a, 31-32).

ambos númenes en la lucha contra la langosta porque fue testigo presencial de la acción conjunta de ambos.

La narración de ambos hermanos a partir de entonces estuvo centrada en demostrar la veracidad del sucedido, recurriendo siempre a lo que había relatado el mencionado testigo a su padre, que fue quien les contó a ellos la historia. Ambos me relataron con tranquilidad y devoción que el citado vecino (“es un pariente del difunto de nuestro papá”, aseguraban) abandonó su vivienda en plana noche aquejado de una severa diarrea para aliviarse en su solar. Estando en su parte trasera, y gracias a la luz que emanaba de la luna llena, “pudo ver en el sendero como pasaba un caballo blanco con dos personas subidas a su lomo: ‘pensó que eran los dos santitos, san Diego y Santiago, así, que como son hermanos se ayudan a luchar contra la langosta’. Tan cerca de él pasaron los dos jinetes que pudo escuchar cómo iban conversando en maya (“son mayeros los dos santitos”, asegura el narrador) y diciéndose: “lo bueno es que ya se alejan las langostas”. Muy poco después la persona escuchó como san Diego le comunicaba a su hermano que la noche siguiente deberían volver a reunirse para concluir con la tarea: “mañana pasa a buscarme por la casa y vamos a buscarlas para acabarlas”, a lo que Santiago respondía: “(Es)tá bueno, así, te paso a dejar ahorita y mañana paso por ti”. Así fue como entre los dos santos consiguieron acabar con las nubes de langosta que “se iban a acabar con todas las milpas que tenían en Nunkiní, así. Iba a haber mucha hambre así, si no es por el san Diego y su hermano”. Como no podría ser de otra forma, la conclusión de mis interlocutores, apoyada ampliamente por el resto del auditorio, es que ambos santos: “son muy milagrosos, para todo tienen poder”.

La confirmación irrefutable de que los dos jinetes vistos aquella noche por el testigo presencial al que hacían continuas alusiones ambos narradores eran realmente los dos santos patronos se obtuvo a los pocos días del suceso, cuando se abrió el nicho de la iglesia donde se guarda la imagen de san Diego y en su túnica se hallaron colgadas las patas de varias langostas. Así lo aseguran en sus relatos varios informantes:

En ese tiempo, la casita del santo está cerrada bajo llave. Cuando abren la casa (el nicho) del san Dieguito dicen que ahí están colgadas sus patitas de las langostas en su túnica. ¿Cómo llegaron las langostas allá dentro si está cerrado?, ¿de dónde vino? No se puede, es el santo que salió a buscarlas, es su milagro de él así. Entonces la gente de Nunkiní pensó que él sale de noche a corretear a las langostas.

Así me contaba mi papá, los veían los antiguos (a los santos), por eso la gente le tiene mucha fe, porque ya hicieron la prueba de que tiene milagro. Fíjate cómo se recauda ese 13 de noviembre, mucho, mucho.

Varios son los aspectos que quisiera destacar de este último milagro llevado a cabo por el santo patrón. En primer lugar tenemos que san Diego ya ha adquirido un rasgo identitario particular que permite identificarlo con la comunidad en la que se desempeña como patrono. No sólo es hablante de maya: es “mayero”, según el calificativo empleado por el narrador. Lo anterior significa que su lengua materna ya no sería el español si no el maya tal y como sucede con más del 85% de los vecinos de Nunkiní, quienes emplean la lengua maya yucateca y remiten a ella como uno de los más importantes marcadores de su propia identidad étnica. Además, rasgo por demás reiterado pero no por ello intrascendente, el santo vuelve a poner sus poderes sobrehumanos y sagrados (estos es, “su milagro”) a disposición del bienestar y la protección del común de los vecinos. Con ello viene a reforzar tanto su vínculo con la comunidad como su papel de guardián y protector de ésta. No debemos olvidar tampoco que en el pensamiento tradicional de los campesinos mayas, las catástrofes naturales que cíclicamente asolan los cultivos y a las personas a través de las hambrunas derivadas de la pérdida de sus cosechas, suelen ser atribuidas a castigos de origen divino motivados por los hombres que exhiben actitudes irrespetuosas, ausentes de fe, arrogantes y desagradecidas, o por las faltas de compromiso que muestran a la hora de llevar a cabo los correspondientes rituales agrícolas.³⁸ En el caso concreto que nos ocupa tendríamos que, una vez más, el santo patrono se erige en el protector de los intereses de toda la comunidad al interponerse entre ésta y un castigo que bien podría haber sido impuesto por Dios. De esta forma veríamos reforzada

³⁸ Numerosos son los ejemplos al respecto en el ámbito hispano (Christian 1991a y 1991b) y en el mundo maya de númenes vengativos que castigan a personas y animales que incumplen sus compromisos y obligaciones rituales hacia ellos. Casos por demás reveladores son el castigo de san Manuel a los conejos, estirando sus orejas, y a las hormigas, apretando sus cinturas, por entorpecer su trabajo, o el que impuso la Virgen de Guaquitepec a la muchacha que ayudó a los cancuqueros a robarla, o el mal humor que demuestra Santiago de Chimaltenango, a quien sus mayordomos llevan trago con motivo de su fiesta “para que permanezca borracho los tres días que dura ésta, y no se enoje con tanto bullicio” (Ruz 2006a, 48 y ss.). Algo similar ocurre con san Juan de Cuncunul (Yucatán), pues para evitar que cause fuertes vientos y tormentas el día de su santo se le duerme previamente (Quintal 2003a, 322).

la creencia de que una de las funciones que desempeña san Diego es la de actuar como “abogado defensor” de los vecinos de Nunkiní ante los castigos de la divinidad superior.

A pesar de la importancia de esta acción, en el relato ofrecido se hace referencia a otra característica del propio santo patrono que creo resultaría importante aclarar, pues podría parecer contradictoria con lo dicho en el primer apartado del presente capítulo. Me refiero al hecho de que sea el propio santo patrono “en persona” y no “en espíritu”, el que abandone la comodidad de su hogar en la iglesia para luchar contra las langostas (u otras catástrofes que veremos más adelante). En este punto creo necesario aclarar que la confusión o la contradicción no existen para los mayas de Nunkiní, los cuales no observan una división tajante entre el cuerpo del santo y su *pixán*. Y no existe tal división porque, para ellos, tanto el alma como el cuerpo guardan una misma apariencia a pesar de que la consistencia o la materialidad que poseen sean diferentes en cada uno de los casos. Por supuesto, el cuerpo del santo patrono que se encuentra en la iglesia los 364 días del año es sólido, visible y hasta se puede tocar con motivo de sus periodos festivos. Pero el *pixán* del santo es *‘ik* (“de puro viento”), lo que significa que no se puede tocar y, en la mayoría de los casos, tampoco se puede ver. A pesar de ello, y según las narraciones, la apariencia del “espíritu” resulta ser un reflejo de su imagen física. De esta forma, cuando el santo patrono sale de la iglesia para recorrer el pueblo durante las noches con el fin de proteger a sus habitantes de cualquier amenaza, lo hará bajo la misma apariencia que presenta su imagen: con sus hábitos franciscanos de color oscuro, el cordón de san Francisco de *soskil* para amarrárselo, “su cara de niño” y los pies descalzos. Una vez haya logrado terminar con la amenaza que requería su intervención, como en el caso que nos ocupa, o sencillamente haya concluido su ronda, el *pixán* del santo regresará a la iglesia para encaramarse a su nicho y reincorporarse a su cuerpo, dejando en él pruebas irrefutables de su intervención milagrosa. Así lo demostraría el hecho de que cuando se cuestiona a los informantes acerca de si la imagen del santo permanecía en la iglesia cuando los testigos aseguran haberlo visto fuera obrando el milagro, la respuesta sea siempre que sí, que lo que vieron las personas fue el espíritu de san Diego.

Así, al cuestionar a don Felipe Ak, uno de mis principales interlocutores en Nunkiní en temas sacros, acerca de si realmente es el espíritu o el cuerpo del santo patrono lo que abandona la iglesia por las noches para resguardar el

pueblo, éste me aseguraba que: “con tanto milagro que tiene sale su *pixán*... debe salir para ver a la gente del pueblo porque tanta gente (en el pueblo) tiene tanta fe a él. Creo que como tiene fe la gente a él, él va a ver cómo está la gente del pueblo. Donde sea está el espíritu de san Dieguito”. Y sobre si al salir de la iglesia en las noches es visible a los ojos de todo el mundo, tal y como sucede con su imagen, otro informante me aseguraba que: “no toda la gente lo mira como sale, como está así... es por su suerte de uno que lo puede ver cómo sale, como camina, todo así. Por la suerte de cada uno es que lo va a ver”.³⁹ En este caso, pareciera definitivo afirmar que la invisibilidad ocasional y “selectiva” que posee el santo patrono durante el lapso en el que abandona su nicho en la iglesia para “pasear” por Nunkiní se debería a que, efectivamente, lo que de él pulula por las calles y callejones no es otra cosa que su “santo *pixán*”. ¿O quizá no? El siguiente relato sobre otro milagro de tipo de comunitario nos hará replantearnos algunas cuestiones respecto a lo dicho hasta este momento.

Al acabar con una epidemia de viruela negra el santo patrono dio por inaugurada su cuenta de “milagros” en la población, haciendo pública demostración de la calidad y orientación de sus poderes, y se reafirmó en su papel de garante y protector de la agricultura y, por ende, del sustento alimenticio, la cotidianeidad y la vida de los habitantes de Nunkiní.⁴⁰ Este estrecho vínculo entre santo patrono y campesinos milperos no resulta vano si consideramos

³⁹ Es interesante apuntar desde ya que precisamente la invisibilidad es un rasgo característico (casi identitario) de los distintos entes que señorean la vida de los indígenas mesoamericanos. A decir de López Austin, las “fuerzas, almas y dioses” mesoamericanos comparten la característica de ser “imperceptibles para los seres humanos. Como el viento, como la noche, son invisibles e impalpables” (2006, 147). Las personas que logran verlos en alguna ocasión durante el transcurso de sus vidas son considerados depositarios de un “don” o cierta clase de “suerte” especial. En el caso de los niños que pueden ver y hablar con los *aluxo’ob*, son considerados candidatos para convertirse en *jmeeno’ob*.

⁴⁰ Que los santos patronos se aboquen al salvamento de las milpas indígenas no resulta un hecho exclusivo del mundo nativo. Al respecto Ruz asienta que: “como parte de sus acciones en pro de sus hijos agricultores, algunos santos son tenidos como efectivos ahuyentadores de plagas. Estos espantapájaros sacros no son ciertamente una invención maya; tal poder les es atribuido en el resto del mundo católico [...] el 2 de mayo de 1774 (un documento asienta que) los guatemaltecos solicitan permiso para sacar en procesión a la imagen de Jesús venerada en la iglesia de la Merced, a fin de ahuyentar una plaga de chapulines” (2006a, 30). En España también son multitud los ejemplos de santos a los que se les adjudica la protección de las sementeras ante el azote recurrente de las langostas (W. Christian 1991a, 39 y ss.).

que hasta mediados de la década de 1970, cuando estalló la gran crisis de la agricultura de milpa en la Península de Yucatán, casi el 85% de las familias de Nunkiní dependían de los productos que producían en sus milpas. Incluso en la actualidad más del 70% de los hogares de Nunkiní dependen del campo, ahora más diversificado en su explotación pues compagina agricultura de milpa, horticultura y cría de ganado a pequeña escala. Además, y a pesar de su paulatino retroceso, el trabajo en la milpa se ha mantenido como un referente identitario clave muy empleado por los propios indígenas mayas para definirse como tales. Todo ello me hace pensar que el hecho de que san Diego se abocara a salvar las milpas de las langostas y a los vecinos de la hambruna, permite reforzar su imagen de entidad sagrada cercana a los campesinos y comprometida con la protección de los frutos de su trabajo. Pero si por medio de este milagro el patrono sobrenatural de Nunkiní se abocó al salvamento de las milpas, en los que presento a continuación su acción se concentró tanto en salvar al pueblo de ser pasto de las llamas, como de proteger físicamente la vida de los vecinos.

LA LUCHA DEL SANTO PATRONO CONTRA EL FUEGO Y CONTRA LAS BALAS

Para concluir el repaso a los milagros de “carácter comunitario”, resta hacer referencia a dos acciones que pueden ser narradas por cualquier vecino de Nunkiní al que se le pregunte si el santo patrono del pueblo tiene *su milagro*. Las explicaciones que se dan de ambos hechos no presentan apenas variaciones y siempre me fueron narrados en primer lugar cuando iniciaba una conversación en torno a la figura de san Diego. De hecho, considerando el número de veces que me fueron referidas y la cantidad de vecinos de Nunkiní que las conocen, podría asegurar que las narraciones acerca de estos dos milagros se han convertido en una de las principales fuentes para legitimar el papel que desempeña el santo patrono en la población como su protector y guardián; así como en una prueba irrefutable de sus extraordinarios poderes. Seguidamente referiré las dos acciones milagrosas y las peculiaridades que presentan cada una de ellas, para posteriormente compararlas y analizarlas.

Seguramente el milagro del santo patrón más comentado y repetido por los vecinos de Nunkiní es el que la atribuye la extinción del incendio que se

declaró en la plaza de la población una noche de hace muchos años. El fuego inició en el *tablado*⁴¹ que se había instalado junto a la iglesia con motivo de la feria que se celebra todos los años durante el mes de abril en honor a san Diego.⁴² Son dos las explicaciones, complementarias entre sí, que escuché para justificar que las llamas prendieran de una manera tan veloz y virulenta la enorme estructura de madera que se levanta todos los años para cobijar las apreciadas y populares corridas de toros. La que resulta más generalizada es la que apela a la “época de secas” que se vive en la región peninsular durante los meses de abril y mayo, que es precisamente cuando tiene lugar la feria. Lo anterior explicaría que el huano con que se cubre la estructura del tablado estuviese “muy seco”, convirtiéndose así en altamente inflamable. A todo lo anterior habría que sumar la irrupción fortuita de una desafortunada chispa que, según las versiones, produjo bien un “volador”⁴³ (que tras reventar dejó caer alguna de sus partes todavía incandescentes sobre el huano), bien un cable eléctrico deteriorado. Lo que parece claro es que la mencionada chispa convirtió el tablado en una inmensa bola de fuego en muy pocos minutos. Ante la rapidez con que se propagaron las llamas poco pudieron hacer los vecinos que a esa hora de la noche aún se encontraban en la plaza “gustando” alguna de las diversas atracciones mecánicas, tiendas de ropa y puestos de antojitos que se instalan con motivo de la feria. Un anciano que fue testigo del suceso me narraba excitado que aquella noche: “Mare, en poco tiempo ya estaban las flamas grandes, pero grandes así, varios metros tenían. Tanto así estuvo que en unos minutos ya estaba todo destruido (el tablado), casi no quedaba nada”.

⁴¹ Los “tablados” son construcciones temporales y perecederas que se instalan en las plazas de muchos pueblos de la Península de Yucatán con motivo de las ferias en honor a los santos patronos. Tradicionalmente los varones de la localidad se encargan de levantarlas a partir de maderas y hojas de palma que obtienen en los montes aledaños a las poblaciones. En su interior se celebran las corridas de toros.

⁴² La “feria” es considerada por los nunkinienses como una segunda fiesta patronal, aunque reconocen que a diferencia de la fiesta de noviembre (“cuando el aniversario de san Diego”), el carácter profano y lúdico predomina sobre los aspectos religiosos. Ello explica que reciba el apelativo de “feria” y no de “novenario”, tal y como sucede con la que tiene lugar en noviembre.

⁴³ “Volador” es el nombre que reciben en la Península de Yucatán los populares cohetes que acompañan cualquier celebración de índole religiosa.

Ante la magnitud del desastre que se avecinaba y la velocidad con que se propagaban las llamas, los vecinos que fueron llegando hasta el lugar para colaborar en la extinción del incendio pronto temieron que éste se hiciera incontrolable y se extendiera hacia los techos de huano de las viviendas que hay en torno a la plaza y, de ahí, hacia el resto de la población. Fue en esos instantes de miedo generalizado cuando, según los relatos, hizo acto de presencia el santo patrono de la población. Como no podría ser de otra forma, a tan importante y sacra ayuda achacan los nunkinienses el hecho de que las llamas, que “amenazaban con prender a todo el pueblo”, se extinguiesen sin más, afectando exclusivamente al tablado (el cual sí resultó “todo entero destruido”) pero sin provocar mayores daños ni a las personas ni a las viviendas que se encontraban en las inmediaciones. Sólo una de las cinco grandes casas de mampostería que aún sobreviven en la plaza central del pueblo desde la época colonial se vio afectada levemente. Todavía hoy se puede apreciar en su fachada una gran mancha producto del fuego que, según el parecer de cualquier vecino de Nunkiní al que se le pregunte, representa la silueta de un gran toro.



IMAGEN 8. Vista exterior del “tablado” donde se celebran las populares corridas de toros durante la feria en honor a san Diego, levantado integrante con maderas y palmas de la región.

Tanto el perfil del toro negro que tras el incendio apareció en la vivienda mencionada, como la aparición de san Diego en la plaza para extinguir las llamas, forman parte inexcusable del relato de este sucedido. Lo anterior supone una referencia velada o manifiesta, según el informante que refiera los hechos, a la intensa lucha que se libró entre las fuerzas del bien y del mal aquella noche en que el tablado quedó totalmente carbonizado. O lo que es lo mismo: a la pugna que mantuvo el santo contra *Kisín*, nombre que recibe el Diablo entre los mayas yucatecos, máximo representante de todo lo que es tenido por maléfico, pernicioso o dañino (los vicios, la codicia, la violencia), plasmado en una de sus encarnación más habituales entre los mayas peninsulares.⁴⁴ Y es que el fuego, además del ganado vacuno, está indisolublemente ligado a la figura el Diablo para los indígenas de Nunkiní. Así se desprende de las palabras de don Germán, un campesino que al hablar de la época de quemar previa a la siembra del maíz en las milpas asegura que: “Allí está el Diablo, porque el Diablo está donde está la candela. Por eso la gente cuando quema las milpas lo están utilizando en la candela, donde hay fuego tienes que verlo y si te alcanza el remolino que se hace en las brasas tienes que verlo, te vas a enfermar porque es el Kisín, es el Diablo”.⁴⁵ Sin embargo, y a pesar de la amenaza que supuso para el pueblo sufrir el ataque directo del mal representado en su más alta personificación, tanto el fuego como el Diablo se vieron derrotados. La intervención milagrosa del santo patrón, quien se erigió una vez más en el salvador de la comunidad gracias a sus poderes extraordinarios, consiguió extinguir la “diabólica” destrucción que se cernía sobre la comunidad en forma de un incendio potencialmente devastador.

Pero ahondemos en el relato de esta acción milagrosa y sus detalles. Según las diferentes narraciones recopiladas al respecto, fueron varios los hombres que tomaron parte en las tareas de extinción del fuego declarado en el tablado.

⁴⁴ Una de las formas más habituales que suele adoptar el Diablo ante los humanos en el ámbito indígena peninsular es bajo la figura de “un gran toro negro” que se aparece a determinadas horas, normalmente a media noche, en espacios liminales como las cuevas, los cenotes o los vestigios prehispánicos (Naranjo 1991; Boccara 2004; de Ángel 2007).

⁴⁵ Como es habitual en el ámbito indígena, alejado del maniqueísmo occidental, aquellos elementos que son catalogados como maléficos bajo ciertas circunstancias, como el fuego en este caso, en otras ocasiones se convierten en necesarios aliados del hombre, tal y como sucede durante la época en que se quema el “monte” para abrir espacios donde sembrar nuevas milpas, o cuando se enciende el fogón del hogar para cocinar.

Por supuesto que la ausencia de servicios de emergencia en el pueblo obligó a sus propios habitantes a luchar contra las llamas con la única ayuda de sencillas cubetas de agua, que iban rellenas en los pozos cercanos y conduciéndolas hasta la plaza por medio de una cadena humana que se organizó espontáneamente en respuesta a la contingencia. Pero como ya adelanté, los aguerridos voluntarios no estaban solos en su lucha contra el fuego. Así lo aseguraron varios de los que estuvieron presentes en la plaza aquella fatídica noche, quienes relataron que entre las llamas y el espeso humo que cubría el centro de la población, de vez en cuando se dejaba ver “la imagen de una persona chica, con su cara de niño, que tenía una túnica puesta y cubría por encima su cabeza”, lo que resulta una fiel descripción de la imagen del santo patrono.



IMAGEN 9. Fachada de la vivienda en la plaza donde quedó plasmada la silueta de un toro tras el incendio.

La confirmación definitiva de que san Diego tomó parte en las tareas de lucha contra el fuego se obtuvo al día siguiente cuando se abrieron las puertas de la iglesia y, desde la puerta principal hasta el altar donde se encontraba la imagen del santo, se hallaron “unos restos de piecitos con lodo, como de un niño eran, chiquitos así. Por todo el piso estaban así, de la puerta grande

hasta donde estaba el san Dieguito”. Sorprendidas, las personas encargadas de abrir el templo aquella mañana siguieron las huellas de barro que conducían hasta la imagen, temerosos de que alguien hubiese profanado la iglesia esa noche para sustraer sus joyas al santo. Mayúscula fue su sorpresa cuando al acercarse constataron que a éste no sólo no le faltaban sus alhajas, sino que además: “están sus ropitas con mucho lodo y cenizas que demostraba que el san Diego había salido fuera del iglesia la otra noche para ayudar para que apagan el fuego”. Así, además de haberse dejado ver por algunas personas mientras obraba el milagro, el santo presentaba sobre su cuerpo pruebas fehacientes de su participación en la extinción del fuego que, de no haber mediado su intervención, posiblemente hubiese acabado por consumir una parte importante de la población.

La temporalidad que refieren las distintas versiones de este milagro difiere por pocos años; la mayoría de los casos lo ubica unas tres décadas atrás, lo que lo convierte en el milagro de carácter comunitario más reciente de entre los que se adjudican al santo patrón. Quizás en lo que hay menos coincidencia es en su explicación: para la mayoría se trata de una muestra explícita y voluntaria de sus poderes y su compromiso con la protección de los vecinos de Nunkiní, como lo señalaban varios socios del gremio de campesinos de Pedro Ek, quienes aseguraban que el hecho de que san Diego obrase el milagro obedeció a su interés por: “mostrar a quienes no lo tienen su fe al santito que él está vigilando [nos] y protege de todo lo malo que puede venir así. Apagó el fuego ese, cuida de la gente si hay huracán... como cuando vino el Isidoro... todo lo puede porque tiene su milagro, es muy poderoso”.⁴⁶

Pero además de ser una muestra de su taumaturgia, en opinión de algunos vecinos podría haber otro motivo para explicar el sucedido: en medio de la fuerte ofensiva iniciada por la Iglesia católica, mediante la creación de grupos

⁴⁶ Que los santos y vírgenes se conviertan en salvadores de los pueblos en los que fungen como patronos frente a desastres naturales es una característica habitual. En las comunidades que rodean el Lago Atitlán, encontramos varios ejemplos: “en Santa Catarina se asegura que la virgen, poniendo una red por encima de las casas, evitó que durante el terremoto de 1976 las piedras que se derrumbaban de la montaña los dañara”; algo semejante sucedió en el vecino pueblo de San Antonio, donde el santo epónimo apareció en el sueño de uno de sus fieles mostrando como rescataba a la población del terremoto (Petrich 2006, 227-232). También a san Diego se le atribuye un alto grado de responsabilidad en el hecho de que en Nunkiní no se registrasen fallecidos ni daños de consideración al paso del huracán Isidoro que azotó y devastó el noroeste de la Península de Yucatán en 2002.

de renovación carismática (Movimiento Familiar Cristiano, Acción Católica, grupos de catequesis, Legión de María), para rescatar e imponer formas más ortodoxas de catolicismo, en lo que supone un claro intento por reconquistar espacios de influencia y poder en las poblaciones indígenas ante la expansión de grupos evangélicos y protestantes (Ruz 2007, 225 y *ss.*), varios de los sacerdotes que arribaron a Nunkiní en las últimas décadas trataron, sin demasiado éxito, de reconducir hacia la ortodoxia la religiosidad comunitaria. Para ello, una de sus primeras acciones fue tratar de restringir y acortar el tiempo de las festividades que se realizan en honor al santo patrón y reducir el número de gremios que desfilan en ellas. En detrimento a los santos locales, la iglesia ha tratado de potenciar cultos de carácter nacionalista, como el de la Virgen de Guadalupe, y más apegados a la ortodoxia católica, como son aquellos relacionados con cualquiera de las figuras de la Trinidad.⁴⁷

El hecho de que trataran de reducir el número de gremios que desfilan durante el mes de noviembre en honor al santo patrón fue visto por la comunidad de Nunkiní como una grave afrenta del sacerdote contra su principal referente identitario. Aseguran algunos informantes que fue en medio de esta disputa, con el fin de demostrarle al sacerdote en turno lo importante que resulta mantener el sistema de fiestas establecido “como marca la tradición”, cuando el santo patrono intervino e hizo gala de sus poderes sofocando el fuego y dejando pruebas irrefutables en su propia imagen de su intervención: “para que el padre pudiese ver cómo era que salía de la iglesia y hacía su milagro”. Por supuesto que después de aquella demostración de poder por parte del patrono, ningún sacerdote se ha atrevido a contravenir u oponerse a la voluntad popular alterando el complejo festivo que se desarrolla en honor a san Diego. Aquellos sacerdotes que en las últimas décadas se han atrevido siquiera a insinuarlo, o bien fueron expulsados del pueblo o bien se vieron obligados a abandonarlo tras ser sometidos al ostracismo y al aislamiento más absoluto por parte de la mayoría de la sociedad local. Vemos, de esta forma, que los hechos milagrosos no sólo han servido para justificar el complejo ritual y ceremonial que se le dedica al santo, la devoción que sienten sus propios fieles hacia él, avivar la fe que sienten hacia su figura o disipar dudas en

⁴⁷ También en Guatemala se han vivido episodios similares, en los que las disputas registradas durante los últimos años entre la Iglesia católica oficial, las nuevas confesiones evangélicas y los “tradicionalistas” indígenas tzutujiles han repercutido en el culto a los santos, modificado las fiestas patronales y acabado prácticamente con las cofradías (P. García 2006).

los escépticos. También forman parte de un discurso que legitima el sostenimiento del entramado social y económico que da lugar al sistema tradicional de fiestas que pone en juego la comunidad con la finalidad de honrar a la que consideran su divinidad principal. Esta estructura permite reforzar los lazos de solidaridad e identidad que existen hacia el interior de la sociedad local, así como afirmarse hacia el exterior a través de sus propias particularidades, de las que la fe al santo patrón, materializada en la fiesta patronal, constituye uno de los principales *ítems* (Báez-Jorge 2008, 59).

El último de los milagros al que voy a referirme en el apartado de los “comunitarios” ofrece algunas implicaciones diferentes al de la lucha contra el fuego que acabo de referir. En esta ocasión la intervención milagrosa del santo patrono se centró en contrarrestar una acción maléfica cometida por un individuo que, a causa de su comportamiento desmedido e inmoral, puso en grave riesgo la vida de varios de sus vecinos. La narración del sucedido señala que éste aconteció “hace ya varios años”, sin precisar cuántos, y sitúa la acción en una calle de la población cercana al centro (o en la misma plaza, según el narrador que refiera el hecho), donde un gremio estaba celebrando su tradicional tardeada⁴⁸ posterior a la procesión de los estandartes. Como suele suceder cuando el festejo cae en domingo, habían asistido una gran cantidad de familias que se encontraban bailando y conversando “muy tranquilas y a gusto”, al tiempo que consumían cervezas y la botana que gratuitamente ofrecían los miembros del gremio. Cuando más gente se encontraba disfrutando de la música y del baile se desencadenó una acalorada discusión entre varios de los asistentes y un hombre que “estaba ya muy tomado porque desde la mañana puro *chupar chelas* hacía”.

Lo anterior no resulta extraño en este tipo de festejos. De hecho es bastante frecuente que ciertas tardeadas concluyan con disputas entre los hombres asistentes, especialmente entre aquellos que han consumido más cerveza de la su cuerpo es capaz de procesar. Aprovechando el estado de desinhibición inducido por el alcohol, los asistentes suelen sacar a colación viejas rencillas personales o familiares que nunca llegaron a ser resueltas, lo que

⁴⁸ Las “tardeadas” son fiestas que organizan algunos gremios junto a la vivienda del patrón después de conducir sus estandartes y banderas hasta la iglesia. Dicha celebración consiste en un concierto-baile con venta de cervezas, cuyos beneficios se destinan a cubrir los gastos derivados de las celebraciones propias del gremio. En el apartado sobre las celebraciones daré mayores detalles de las mismas.

desemboca en gritos, insultos e incluso empujones entre los litigantes ante la atenta mirada de la concurrencia. A estos “pleitos de borrachos” no se les suele dar mayor importancia, pues se considera que quienes los protagonizan no están en sus cabales. Además, el alto grado de ebriedad que alcanzan sus protagonistas les impide realmente causarse daños físicos importantes, y todo suele terminar con una retahíla de gritos e insultos y, como mucho, algún empujón que acaba con uno o los dos contendientes por los suelos con dificultad para recuperar la verticalidad.

Sin embargo, en este caso la trifulca se salió de los cauces habituales cuando el instigador de la misma, cegado por el odio, se retiró a su vivienda en busca de su escopeta⁴⁹ para zanjar definitivamente el pleito. Ya con el arma cargada regresó al lugar donde se continuaba desarrollando la tardeada y, sin pensárselo dos veces, abrió fuego indiscriminadamente contra el mismo lugar donde las personas seguían bailando y divirtiéndose ajenos al peligro que les acechaba. Fue en ese preciso instante cuando, según el socio del gremio de campesinos de Pedro Ek que me relató la historia, san Diego de Alcalá hizo su aparición para proteger de las balas a sus fieles:

Con tal de que nadie quedara herido el santo se apareció y cubrió a todos con su manto, así. Luego se vio en la iglesia que su manto del santo tenía agujeros y en los pies tenía las balas de acero que tenía disparado por el borracho. Fue el milagro de san Dieguito, así, que él estaba allí con tal de que no hubiese heridos ese día.

Para poder obrar este milagro el santo patrono volvió a abandonar la comodidad de su nicho en la iglesia para proteger de las balas, utilizando su propio manto, a los mismos fieles que le estaban celebrando con motivo de la tardeada organizada por uno de los gremios encargados de rendirle culto en tiempos de su “aniversario”. Tal y como sucedió con las otras actuaciones milagrosas, san Diego dejó pruebas materiales incontrovertibles de su intervención en pos de la salvaguarda de la vida de los vecinos de Nunkiní. A través de las huellas que las balas dejaron en sus agujereados hábitos, así como de la presencia material de éstas a los pies de su imagen, el santo patrono volvió a

⁴⁹ Todavía hoy la gran mayoría de los habitantes varones de Nunkiní tienen en sus viviendas una escopeta calibre 22 o 18, la cual se cuelgan al hombro al encaminarse a la milpa, rémora de aquellos tiempos en los que la caza constituía una actividad cotidiana que complementaba con carne la dieta familiar.

presentar una constancia incontestable e irrefutable tanto de su participación en el milagro como de sus poderes sobrenaturales. Esta intervención, además de salvar vidas, sirvió (y sirve, porque el milagro continúa siendo constantemente narrado a los más pequeños) para reforzar la fidelidad comunitaria hacia la figura del santo patrono, amén de corroborar su legitimidad como custodio sobrenatural del espacio social por excelencia que es el pueblo. A ese nivel, tanto el presente milagro como los anteriores no hace sino reafirmar el hecho de que el santo se encuentra en posesión de cierta clase de poderes mágicos, sobrehumanos y extraordinarios (a lo que los propios vecinos se refieren con la expresión: “el santo tiene *su milagro*”), los cuales emplea en beneficio de sus fieles, especialmente de aquellos que le tienen y “le piden con mucha fe”.

En este punto es importante señalar que, en función de lo visto, cuando nos referimos a la fe de los fieles nos encontramos ante un proceso dialéctico de doble dirección que implica tanto al fiel como al numen, y que se retroalimenta en ambos sentidos. Por una parte tenemos que la inmensa mayoría de los nunkinienses tienen “su fe en el santito”, sentimiento que se sustenta en los poderes milagrosos que sobradamente ha demostrado poseer en diversos momentos de la historia comunitaria. Pero además, para que el santo intervenga en la vida de sus fieles concediéndoles aquello que le solicitaron es necesario que éstos le hayan pedido “con mucha fe”. Finalmente, la confianza que demuestran los individuos hacia el santo y su taumaturgia es adquirida a través de un proceso de interiorización de los individuos desde una edad muy temprana, que responde, a su vez, a un proceso de “socialización primaria” (Berger y Luckman 1991).⁵⁰ En dicho proceso la tradición oral compartida a nivel familiar viene a desempeñar la función de transmisora de una creencia fiable y contrastada sobre las acciones

⁵⁰ Según Berger y Luckman, a partir del proceso de socialización primaria los individuos desde su niñez interiorizan normas, costumbres, valores y, en definitiva, aprenden el mundo como una realidad significativa preexistente, pasando así a ser miembros de la sociedad (1991, 164 y ss.). En el caso de Nunkiní y san Diego, lo anterior se observa en la importancia que cobra la participación de los niños junto a sus mayores en el culto que le dedican al santo. Durante su transcurso, además de aprender el funcionamiento del complejo ritual, los mayores les instruyen a través de la tradición oral sobre la importancia capital que tuvo y tiene la figura del santo patrono como garante histórico del bienestar comunitario. De esta forma, mediante ejemplos concretos, se inculca —desde muy temprana edad— la fidelidad, el respeto y la fe que se le debe a san Diego, perpetuando así el mantenimiento de los vínculos míticos entre la comunidad y el personaje sagrado.

milagrosas adjudicadas a san Diego desde que hiciera su llegada a la población. De esta forma se hace partícipe a las nuevas generaciones de que la historia y la supervivencia de la comunidad donde han nacido está indisolublemente ligada a los éxitos de san Diego como protector y salvador de ésta.

Quizá por ello resulta fundamental, cuando se relatan las historias o los sucesos relacionados con san Diego, señalar y remarcar con todo lujo de detalle las evidencias empíricas que fueron dejadas por el santo en su milagroso desempeño: ya sea en forma de unas pequeñas huellas de barro que cruzaban todo el suelo de la iglesia el día que sofocó el incendio o ya como los pequeños agujeros de bala que aparecieron en su túnica, luego de su intervención en el suceso del hombre que disparó contra varios vecinos. O tal vez, en forma de las patas de langosta colgadas del cordel que ciñe su hábito franciscano, por citar sólo tres ejemplos. Estos detalles concretos, así como las constantes referencias a testigos presenciales fácilmente ubicables por su condición de vecinos de la población, son puntos comunes en todas las narraciones de milagros. En ambos casos cumplen con el importante cometido de hacer no sólo creíbles, sino contrastables, las diversas acciones portentosas llevadas a cabo por el santo patrono en beneficio de la comunidad. La narración de estos sucesos se repite año con año, durante las múltiples ocasiones y espacios en que éstos se reúnen para celebrar, honrar y agradecer el patronazgo sobrenatural de san Diego de Alcalá sobre la comunidad y el cotidiano acontecer de su vidas.

Pero la tradición oral que se teje en torno al patrono no sólo certifica el desempeño histórico, tampoco se limita a inventariar las ocasiones en que dio muestras de su poder. Ni siquiera se concentra en mostrar o describir las características o condiciones especiales que se les otorgan a éstos o a su portador. No. Una función clave en las narraciones de este tipo de acciones milagrosas es la de presentar la figura del santo patrono, su comportamiento y los valores que defiende, como un referente moral vinculado con la tradición local, a manera de modelo. Son varios los ejemplos que ilustran a lo largo de los relatos vistos hasta aquí la importancia de que la comunidad permanezca unida y los hombres mantengan una solidaridad que les permita hacer frente con eficacia a los problemas y amenazas que habitualmente llegan desde el exterior. El santo es el primero en predicar con el ejemplo, tal y como se demuestra en las diversas ocasiones en que abandonó la comodidad de su hogar en el interior de la iglesia para jugarse el tipo protegiendo de las balas la vida de algunos fieles, de las llamas la integridad física de la población o

de la hambruna que hubiese provocado una plaga langostas. Pero además, tanto la actuación del patrono como la de los otros protagonistas indirectos que intervienen en las narraciones constituye un verdadero decálogo orientativo de lo que para la sociedad local es considerado un comportamiento correcto, respetuoso y equilibrado, o, por el contrario, es visto como una conducta reprobable, irresponsable y excesivo. En este sentido, en los géneros de conversación de los mayas yucatecos, tanto las “historias” como los “sucesos” que describen los poderes sobrenaturales de ciertos númenes, tal y como los que acabamos de referir sobre el santo patrono, tienen una fuerte pretensión moralizante implícita en su trama y son utilizados para instruir al auditorio acerca de aquellos comportamientos que son tenidos como perniciosos y por ende susceptibles de ser castigados por transgredir en orden natural o social (Burns 1995, 22 y ss.; Gutiérrez 2001, 64).

En relación con estos últimos, el abuso cotidiano que hacen del alcohol algunas personas (mayoritariamente varones) es quizás el más denostado y señalado como pernicioso por la mayoría de los vecinos. Así se desprende del último de los milagros referidos, cuando precisamente el santo patrón tuvo que intervenir para evitar una matanza que iba a ser provocada por la ira incontrolada de una persona que había consumido demasiadas cervezas durante la celebración organizada por un gremio. Si bien es habitual la ingesta de bebidas embriagantes en familia y en lugares públicos con motivo de las fiestas patronales sin que ello sea mal visto, no ocurre lo mismo con las personas que, de manera habitual y en espacios públicos, llevan esta práctica hasta el extremo de perder la conciencia y el control sobre sus propios actos, tal y como aconteció con la persona que echó mano de un arma de fuego para zanjar una disputa que mantenía con otros vecinos que asistían a la tardeada.

En las narraciones relativas a este milagro se ilustra claramente cómo la embriaguez conduce a las personas hacia una actitud de agresividad desmedida, un comportamiento descontrolado y antisocial. Ello es causa de un buen número de disputas vecinales y da como resultado la suspensión de las normas que son básicas para una convivencia pacífica dentro de la comunidad. De esta forma, el alcoholismo se visualiza como uno de los grandes problemas que aquejan a la población, al relacionarlo con la mayoría de los casos de violencia intrafamiliar. Se ve como el principal detonante para que los padres abandonen el cuidado y la educación de sus hijos; se asocia con la ruina económica del núcleo familiar (bien porque los alcohólicos acaparan gran parte de los ingresos

familiares para procurarse el alcohol que consumen, bien porque dejan de acudir al campo a trabajar en sus milpas o con los ganados), o, como en el caso del milagro que referí, de inducir espontáneos episodios de violencia en el ámbito local. Para enfrentar una amenaza tan seria para la sociedad como la que representa la borrachera, qué mejor que recurrir a su condena expresa mediante su inclusión en la tradición oral ligada al santo patrono.

Así, la denuncia contra el abuso de alcohol se deja sentir en la moraleja que se desprende del último sucedido: cuando las personas beben en demasía y se emborrachan, sin importar el motivo que aleguen para ello, sus acciones pueden alcanzar tal gravedad que requerirán de una nueva intervención de san Diego para ser subsanadas. De hecho, resulta común escuchar sobre la asociación que se hace entre el consumo abusivo de bebidas alcohólicas y el Diablo, como lo demuestra el hecho de que a uno de los vecinos que más se vincula con este hábito en la población se le haya puesto el sobrenombre de *Kisín*. O que mientras acompañaba a varios vecinos a tomar unas cervezas una noche y aprovechaba para preguntarles sobre el mal, todos ellos me respondieran entre risas y señalando las latas de cerveza que sostenían en sus manos que: “esto es cosa del Kisín, pues puros males hace”. Esto viene a indicar que todo comportamiento que es dañino para los hombres, y por ende para la comunidad, tiene alguna clase de vinculación con la figura del Diablo, oponiéndose a los principios que encarna el santo patrono.

Pero si esta clase de milagros que hemos venido denominando “comunitarios” sirven para fijar y legitimizar la figura del santo patrono como protector y salvador, referente moral y aglutinador de la identidad comunitaria en las conciencias de todos los vecinos de la población, existen también otra amplia gama de acciones milagrosas, que podríamos denominar “de corto alcance”, que permiten actualizar y (re)interpretar de forma constante y dinámica estos papeles que desempeña simultáneamente san Diego de Alcalá como uno de los principales númenes (si no es que el principal), dentro del espacio social que constituye el pueblo.⁵¹ Son estas últimas demostraciones de poder del santo

⁵¹ Las etnografías realizadas sobre los mayas peninsulares coinciden en señalar al pueblo (*kaaj*) como el espacio social por excelencia, donde transcurre y se reproduce la vida de los hombres. Otros territorios vinculados también a la vida de los humanos son las selvas o “monte” (*ka'ax*) que es asiento de diferentes tipos de *yumtzilo'ob* (“dueños”) e *iko'ob* (vientos), el cementerio donde residen las ánimas o *pixano'ob* de los difuntos, y los cenotes, cuevas o vestigios arqueológicos habitados por los *chaako'ob* y *aluxo'ob*. Esta división de los espacios

patrono las que denominaré milagros de “carácter individual”, dado que en estos casos la acción portentosa y benéfica del patrono repercute únicamente en una familia nuclear o sobre un único individuo. En estos casos, las intervenciones de san Diego se producen después de una serie de peticiones, ruegos o promesas que le son giradas a título individual por los solicitantes. Esta clase de acciones portentosas, aunque de menor alcance, con el paso de los años ha ido circulando de boca en boca hasta permear en la tradición oral local dedicada al santo, convirtiéndose en “sucedidos” (*cuasi* mitificados) que son narrados de forma recurrente por los vecinos, reactualizando y reafirmando así la vigencia del san Diego como protector y salvador de los nunkinienses. Abandonando su naturaleza primigenia de hechos “individuales” han adquirido una dimensión comunitaria, engrosando el arsenal milagroso del santo y refrendado su vigencia como una entidad poderosa muy cercana, que es capaz de auxiliar a sus fieles a título individual.

MILAGROS DE CARÁCTER INDIVIDUAL O FAMILIAR

En este rubro voy a considerar aquellas acciones portentosas llevadas a cabo por san Diego de Alcalá que han influido de forma directa sobre aspectos concretos de la vida cotidiana de alguno de sus fieles. Pasaré así de aquellos milagros “míticos” acacidos en tiempos “antiguos” y cuyo destinatario era la comunidad en su conjunto, para referirme a otros mucho más recientes, cotidianos e individualizados. Lo anterior no les restará un ápice de valor, pues mientras el primer grupo ha conformado un *corpus* de narraciones que al día de hoy sirven para argumentar y legitimar la importancia del santo como guardián y protector sobrenatural de la comunidad, el segundo conjunto de milagros que ahora referiré parece ilustrar el proceso inverso. Porque si en un principio los poderes

en función de sus habitantes “sagrados” no implica que estén separados físicamente, especialmente cuando nos referimos al binomio pueblo-monte que se integra en un todo por mediación de la milpa, que crea una interacción constante entre estos dos ámbitos. Pueblo y monte conforman así el territorio físico de las comunidades mayas a pesar de la “intrínseca oposición que se da entre ellos y el carácter ambivalente de sus relaciones”, pues mientras el pueblo es el espacio de los humanos sustraído al monte, el monte es morada y propiedad de una gran variedad de “dueños” que lo convierten en un espacio peligroso si no se solicita su anuencia antes de adentrarse y trabajar en él (Quintal 2003a, 303-304).

extraordinarios (milagrosos) del santo actuaban para beneficiar, sin distinciones, a la comunidad en su conjunto y obtener así el reconocimiento generalizado de ser “el patrón de Nunkiní”, en la actualidad, cuando nadie discute este papel, sus obras se concentran en favorecer a familias y personas concretas. De esta forma, como iremos viendo en el presente apartado, san Diego de Alcalá se muestra ante los ojos de los pobladores de Nunkiní de una forma mucho más próxima y cercana. Lo anterior se traduce, entre otras cosas, en la mayor libertad de la que gozan los fieles a la hora de escoger los mecanismos mediante los cuales pueden interactuar con *su* santo patrono (tanto en los tiempos y los espacios como en las formas y los gestos), siendo capaces incluso de establecer relaciones particulares con él sin necesidad de intermediarios. La necesidad de agradecer o devolver al santo algún favor provoca una numerosa y excelsa participación de familias en las celebraciones patronales a través de su integración en distintos gremios, mucho más numerosos en Nunkiní que en otras poblaciones indígenas de Campeche (Ruz 2007, 301-304).⁵²

Varias son las características particulares a las que responden las acciones poderosas a que nos vamos a referir a partir de ahora, siendo la más importante y reiterativa que todas acontecen tras una petición concreta de auxilio formulada por una persona o familia (expresada “con mucha fe”) hacia la figura del santo patrono. Dichas peticiones suelen darse cuando atraviesan por periodos de crisis o situaciones de máxima preocupación a las que no han podido encontrar soluciones factibles a través de las vías convencionales. Los ejemplos más reiterativos al respecto se encuentran en aquellos casos en los que de alguna forma se ven amenazadas tanto la salud como la supervivencia de las familias, como acontece por ejemplo con los padecimientos derivados de una enfermedad leve pero inusualmente persistente, grave o incomprensible, así como por la pérdida de trabajo por parte del cabeza de familia, los problemas derivados del alcoholismo, la sucesión de malas cosechas o la continua muerte de animales domésticos.

⁵² En Nunkiní existen un total de 33 gremios que desfilan con sus estandartes con motivo de las celebraciones de san Diego en noviembre. Lo habitual en las poblaciones peninsulares es que existan entre cinco y doce gremios que desfilan durante la semana anterior al día grande de la fiesta grande. Para ver datos relativos a los gremios de varias poblaciones de raigambre maya en Campeche ver Ruz (2007). En el apartado referente a la fiesta del santo patrón me detendré con más calma en el rubro de los gremios, tan importante para comprender la prominencia de la figura del santo patrón en la religiosidad de Nunkiní.



IMAGEN 10. Un vecino de Nunkiní se postra ante el santo patrón en busca de su auxilio para superar una contingencia familiar.



IMAGEN 11. Una mujer obsequia flores a san Diego en agradecimiento a la ayuda prestada durante la enfermedad de uno de sus hijos.

Bajo tales circunstancias, agotadas ya todas las posibilidades humanas de solucionar el problema, la gente opta por recurrir y solicitar ayuda a los númenes tratando de atraer hacia ellos su atención para superar las adversidades. Y para ello qué mejor que intentar ganarse el favor del santo patrón, quien ha demostrado en múltiples ocasiones ser el más milagroso de todos los seres poderosos que pueblan el panteón local. Para solicitar su ayuda se utiliza un mecanismo de comunicación y de negociación pautado y estandarizado entre hombres y divinidades que comúnmente concluye con la formulación de una “promesa” de obligado cumplimiento. Dicho mecanismo, como veremos más adelante, encuentra sus raíces en el añejo principio de la religiosidad prehispánica según el cual las relaciones entre hombres y dioses estaban sustentadas sobre el principio de reciprocidad, que se traducían en un intercambio de favores mutuo. En este sentido Thompson asienta que “la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. Los dioses ayudan al hombre en su trabajo y le proporcionan alimento; a cambio esperan un pago, y la mayoría de las veces ese pago debe hacerse por adelantado” (1975, 215).

O como en el caso de Nunkiní: el santo recibe rezos, ofrendas y promesas de sus fieles, pero a cambio éstos esperan que les ayude y proteja de cualquier mal o peligro, pues de lo contrario no les sería posible continuar obsequiándole los bienes que le gustan: flores, copal, música, cohetes, estandartes, etc., lo cual no es un asunto menor, ya que, como nos recuerda Ruz, “todavía hoy santos y dioses necesitan para subsistir el reconocimiento que les tributan los hombres, por eso se les ofrenda durante las ceremonias” (2002c, 278).

Numerosos y heterogéneos resultan los ejemplos que me he encontrado a lo largo de mi trabajo de campo en relación a las intervenciones del santo patrono a favor de una familia o persona concreta. En el siguiente apartado voy a centrarme en aquellos casos que son más numerosos y que remiten a distintos ámbitos de lo social donde resulta habitual que los nunkinienses recurran a la figura de san Diego, en pos de obtener su milagrosa ayuda cuando surgen problemas. El más mencionado de todos ellos es, sin duda alguna, el relativo a la esfera de la salud y la lucha contra aquellas enfermedades que son imaginadas como peligrosas o resultan incomprensibles, terreno en el que históricamente el santo ha demostrado su pericia y eficacia. Así, entre los testimonios que pude recopilar, la mayoría hace referencia a las intervenciones milagrosas realizadas a nivel individual o familiar por san Diego para remarcar y reforzar su papel como terapeuta en el ámbito de la comunidad. Un papel que desempeña el santo por sí mismo y no por intercesión de *Jajal Dios* (Dios único) o *Dios Yumbil* (Dios Padre),⁵³ el cual —por hallarse en el cielo— se considera lejano y demasiado ocupado como para atender asuntos tan terrenales como la salud de un vecino concreto de la comunidad.⁵⁴ Dicha tarea, como veremos, recae exclusivamente entre las

⁵³ La función de los santos como intermediarios y “abogados” de los fieles ante el Dios Padre se expresa en una gran cantidad de cosmovisiones nativas y en el catolicismo popular del viejo mundo. En Nunkiní, por ejemplo, se considera que cuando el alma de un vecino fallecido tiene dificultades para ingresar en el cielo, si fue devoto y tuvo un buen comportamiento, el *pixán* del santo ascenderá a los cielos para interceder a favor de ella ante el Dios Padre. Algo muy similar acontece entre los pokomanes de San Luis y los chontales de Tabasco para quienes sus santos patronos fungen como los “abogados de los mortales ante el trono de Dios” (Ruz 2006a, 40).

⁵⁴ Efectivamente, algunos autores han señalado para las etnias mayances el papel poco cercano que suele desempeñar el Dios Padre cristiano en los asuntos cotidianos, por lo que, a diferencia de los santos, “rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se le considera que influya directamente en

funciones del santo patrón, que es quien comparte (habitándolo) un mismo espacio social con sus fieles; ello lo convierte en el responsable último de velar por el bienestar físico y emocional de sus vecinos.

CURACIONES ADJUDICADAS AL SANTO PATRONO

Uno ejemplo paradigmático de las intervenciones taumatúrgicas adjudicadas a san Diego para ayudar a una familia lo hallamos en el caso de un adolescente de 14 años, natural de Nunkiní, que sufrió un accidente de motocicleta. Su madre, doña María, me relataba con gesto compungido como el muchacho se fracturó la rodilla “andando con la motocicleta de un compañero de la escuela”. Tan grave fue la lesión, que por más médicos que visitaron, las noticias siempre eran igualmente desalentadoras: “Fuimos por varias veces con los doctores en Mérida y en Campeche, así, y todos decían que estaba muy fastidiado el rodilla del chamaco... que ya no va a andar normal otra vez, así nos lo decían”.

Suele ser norma habitual que cuando las personas agotan todas las alternativas posibles (en este caso los doctores especialistas de la región peninsular) y no se ha logrado dar con la solución al problema, la familia se aboque a buscar la intervención del santo patrón, único en quien pueden confiar dadas las numerosas demostraciones de poder que ha realizado en la población. Así lo hizo doña María tratando de evitar que su hijo quedara inválido a una edad tan temprana:

Le pedía mucho a san Dieguito así... en la iglesia le hablaba; todas las noches en la casa antes de dormir le hablaba yo al santito así. También el chamaco le pedía a cada rato al santo por su pierna... estaba todavía joven y quería salir con los otros chamacos a correr. Lloraba mucho al ver su pierna que le dolía y no podía.

Un mes después de que, tanto en la iglesia como en casa, madre e hijo hubiesen comenzado a pedir a san Diego su intervención para que sanara la

los asuntos humanos” (Ruz 2002b, 326). Si acaso, como sucede entre los tzotziles de Chiapas, se le suele identificar con la deidad creadora local Vaxakmen, el sostenedor de los pilares del mundo, creador de cuevas, valles, cerros y barrancos; o como entre tojolabales y k'ekch' que “se piensa en él, más que como padre, como un patrón que exige el cumplimiento de cierto trabajo aquí sobre la tierra” (*ibidem*).

rodilla maltrecha del adolescente, quien ya había sido desahuciada por los galenos de los dos centros urbanos más importantes y “modernos” a nivel peninsular, la articulación comenzó a recuperar por sí misma la movilidad mientras que el dolor iba remitiendo poco a poco. Lo anterior fue interpretado por madre e hijo como que el santo había escuchado sus súplicas (hechas con mucha fe y devoción) y había decidido ayudarles en aquello que le solicitaban. Lo anterior es recordado por doña María aludiendo a los poderes del santo y al compromiso que ha demostrado históricamente hacia los que habitan la comunidad:

Es que san Dieguito es muy milagroso... si le pides con mucha fe siempre nos ayuda, así, porque es nuestro patrón y siempre mira por nosotros, así, para que no nos ocurra nada malo. Siempre está vigilando a sus hijos, los que somos de Nunkiní estamos bajo su protección. Así pasa porque le tenemos mucha fe, siempre está presente en nuestro pensamiento.

En la actualidad, el protagonista de esta historia está completamente recuperado y no presenta ningún rastro visible de su antigua cojera. Lo que sí ha mantenido hasta la fecha es su agradecimiento y firme creencia en el “milagro fuerte que tiene san Dieguito”, gracias al cual pudo recuperar la movilidad de su rodilla, lo que le ha permitido, hasta la actualidad, desarrollar una vida normal. Como retribución por el beneficio que recibieron de parte del santo, doña María viajó hasta Mérida con un dinero que había ahorrado durante meses, para adquirir en una tienda especializada en artículos religiosos una imagen de gran tamaño del propio san Diego de Alcalá, y que es la que ahora preside su altar doméstico. En agradecimiento al favor recibido, la madre del muchacho me asegura que diariamente, ella y su hijo, ponen una veladora, realizan rezos y le dedican palabras de gratitud a la imagen de san Diego que trajeron desde Mérida:

Cada día le ponemos su veladora y hacemos su rezo del santito, así. Le damos sus gracias por el milagro que le hizo a él, porque le ayudó mucho. Así es nuestra fe en el san Dieguito... siempre está con nosotros, así, siempre nos protege porque su vista está puesta sobre nosotros que somos sus hijos.

Otra curación de san Diego que también es calificada de “muy milagrosa” tanto por el propio beneficiario como por su familia, amigos y vecinos, es la

que asegura haber tenido don Ventur, un anciano cuya principal ocupación es ser uno de los escasos costureros con que cuenta Nunkiní, especializado en el bordado de hipiles y en la fabricación de los estandartes con que desfilan los gremios con motivo de las fiestas patronales. Sobre lo ocurrido, me relataba esta persona que hace varios años comenzó sentir que estaba perdiendo la vista, hasta el punto de que le llegó a resultar imposible continuar con sus labores de bordado. Cuando los médicos que su economía le permitía visitar no pudieron ayudarle de ninguna manera y le aseguraron que iba a quedarse ciego decidió formular una promesa de por vida al santo para intentar que éste le ayudara a recuperar su vista:

Cuando estaba perdiendo mi vista así, para que pudiera seguir mi trabajo abracé mucho al santo y le pedí mucho que me devolviera mi vista. Si me lo devolvía, así, yo iba a seguir trabajando, si no, ya estuvo, iba a quedar yo ciego.

Durante las múltiples conversaciones que mantuvo con el santo en busca de su ayuda, el anciano costurero prometió que entraría en un gremio como socio y en él participaría cada año hasta su muerte. Finalmente san Diego escuchó sus súplicas: “me lo curó (la vista) y ya puedo ver, así. Puedo trabajar tranquilo ahorita... porque es muy milagroso el santo”. En cumplimiento a su promesa, en cuanto comprobó que estaba recuperando la vista y pudo volver a retomar sus labores de costura, don Ventur entró como socio a uno de los gremios de campesinos existentes en la población, y participó activamente en todas las tareas propias de la organización y la celebración. De esta forma dio cabal cumplimiento al compromiso que había adquirido con san Diego.

Años más tarde, y a causa de unas desavenencias surgidas con la directiva del gremio en el que participaba, don Ventur abandonó la sociedad a la que había ingresado en cumplimiento a su promesa, liberándose así del pago de la cuota anual y del trabajo que durante tres días al año desarrolla junto al resto de los miembros del gremio. Sin embargo, para evitar que el santo patrono pudiera sentirse defraudado o engañado (lo que podría acarrearle un castigo), desde el mismo momento en que abandonó el gremio don Ventur decidió organizar y pagar el rezo de una novena cada año en su hogar con motivo de las fiestas del santo. En esta celebración doméstica, igual que acostumbran a hacer en los gremios, se ofrece a los asistentes e invitados el tradicional *to'ox*,

en el que la familia del celebrante prepara y regala varios platos de comida y bebida. Lo anterior, “para que el santo no pensara que lo estaba abandonando cuando me quité del gremio”.



IMAGEN 12. Rezadoras ante el altar doméstico de don Ventur, ofreciendo rezos a la imagen de san Diego de Alcalá.

Mediante el pago en metálico que hace para contratar a las dos rezadoras que cantan la novena ante su altar doméstico y la entrega de alimentos entre todos los vecinos que asisten a su casa, don Ventur mantiene íntegro el cumplimiento de la promesa que hizo al santo para que éste le devolviera su vista. Efectivamente, si la participación en un gremio requiere a cada socio un desembolso económico (pago de la cuota y de los ingredientes que aporta cada socio) y varios días de trabajo, con la organización de una novena en su hogar y el reparto gratuito de alimentos que realiza cada año, el costurero junto a su familia dan sobrado cumplimiento a los compromisos originarios adquiridos con el santo patrono. Lo anterior no deja de ser un ejemplo de las posibilidades de negociación que se dan entre los fieles y el santo a través de la “conversación íntima” que mantienen; negociaciones directas, sin necesidad de intermediarios, que se muestran flexibles y dinámicas, pero siempre han de

concluir con el pago acordado con el santo a la hora de solicitar su ayuda o, como en este caso, con su equivalente.⁵⁵

Como sucedía en este último caso, son muchas las ocasiones en que las familias prometen la “entrega” de uno de sus integrantes a un gremio, normalmente los más jóvenes, a cambio de que éste reciba protección y salud por parte del santo. Así, resulta común escuchar a los socios de los gremios decir que la razón para ingresar en ellos fue una promesa formulada al santo a raíz del nacimiento de un hijo con problemas de salud; o sencillamente que “entregaron” a su hijo a un gremio para que “creciera bien sano y sin complicaciones”. Una pareja de ancianos que desde hace varias décadas pertenece al gremio de campesinos que desfila el día 14 de noviembre, me comentaba que ellos “entraron” como socios cuando su hijo nació enfermo y “lo regalamos a san Diego allá con este gremio porque estaba muy enfermo y ya (después de entrar al gremio) sí quedó bien el chamaco de su sinusitis y otras cosas que tenía”. Algo similar aconteció con otra familia cuyo hijo más pequeño se enfermó y fue necesaria la intervención del santo para evitar que fuera sometido a una operación tan costosa como peligrosa. Así me relataba lo sucedido una vecina de la familia afectada: “un niño que vive allá (señala la casa de enfrente) tenía un bultote por su cuello muy grande así, en su garganta la salía. Su papá lo fue a regalar al primer gremio que sale y se lo quitó (el bulto)... ya lo iban a operar así, pero se quitó por el milagro que tiene san Diego”. La explicación que encuentra mi informante a tan rápida y extraordinaria curación no es otra que a san Diego “todo lo que le pides con fe, él te lo va a dar”.

Pero tampoco es condición *sine qua non* que un niño esté enfermo de gravedad para que los progenitores decidan formular al santo la promesa de ingresarlo a un gremio para que le sea devuelta la salud. También registré numerosos casos en los que basta con que los niños sean propensos a enfermarse, para que sus progenitores tomen la decisión de asumir la carga laboral y los cos-

⁵⁵ Aplicando los postulados de Gutiérrez Estévez a las numerosas curaciones realizadas por san Diego en Nunkiní, el personaje poderoso desempeña simultáneamente una doble competencia: por una parte es un “donador” “que al situarse en el ámbito de la trascendencia carece de límites en la disponibilidad de los bienes y favores que sus fieles le solicitan”; pero también se constituirá como “otro significativo” con una función permanente de “re-orientación” y “re-socialización” a través de la conversación, “conversación íntima”, con los creyentes. De tal forma que “cuando la enfermedad es la manifestación orgánica de situaciones transitorias de desorganización moral y social, san Diego, al re-organizar socialmente al individuo, cura su enfermedad y anula su ‘pecado’” (Gutiérrez Estévez 1984, 165 y ss.).

tes económicos que supone pertenecer a alguno de los 33 gremios existentes en la población. En estos casos se trata más de contar con una protección preventiva del santo hacia los pequeños que evite males mayores que de combatir una patología concreta. Se busca poner bajo la protección del numen a aquellos que apenas comienzan su singladura por el mundo. Al respecto un matrimonio me explicaba que:

(Nosotros) entregamos al san Diego a nuestros dos hijos que se enfermaban a cada rato. Le pedimos permiso al patrón (del gremio donde ingresaron) y nos permitió entrar porque así lo quería nuestro corazón. Desde que entramos acá (al gremio) ya no se enfermaron más así. Cada año mientras estamos vivos vamos a servirle al señor san Diego.

Pero no sólo mediante la promesa de servir al santo desde la pertenencia a un gremio se pueden conseguir dones futuros o inmediatos de parte de san Diego. Una informante me relataba que hace varios años su hijo pequeño se enfermó del oído y, según el pronóstico médico, había probabilidad de que el problema desembocara en una sordera de por vida. Ella comenzó a conversar y a rezarle mucho al santo patrono por las noches frente a su altar doméstico, esperando que aquel le diera una señal para saber qué podía hacer para que su hijo sanara, porque “es muy milagroso y todo el tiempo está cuidando de sus hijos”. Así, apenas había transcurrido una semana desde que la angustiada madre había comenzado a realizar sus peticiones cuando en sueños recibió la visita de san Diego, quien le comunicó que debía hacer un *k'èex* o intercambio con él para evitar que su hijo quedara sordo: si ella le entregaba un ramo de flores en la iglesia de la población él devolvería la salud auditiva a su hijo. A la mañana siguiente la madre juntó varias flores de colores que crecían en su solar hasta que logró conformar un colorido y nutrido ramo que corrió a depositar a los pies de la imagen del santo patrono en la iglesia. A los pocos días, tal y como le había comunicado el santo durante el sueño, su hijo fue recuperando progresivamente la audición hasta quedar totalmente restablecido.⁵⁶

⁵⁶ Como sucedió con la viruela negra, y como entidad sagrada que es, san Diego recurre al ámbito onírico para transmitir a sus fieles cómo solucionar las crisis que padecen; en este caso motivada por una falta de atención y generosidad de la familia hacia su figura. Subsana la falta, el santo devolverá la salud perdida. En el ámbito indígena la capacidad de aparecer y comunicarse a través de los sueños está vinculada con seres poderosos como los “dueños” de la naturaleza (Quintal 2003a, 289), así como con las almas de los difuntos que



IMAGEN 13. En casi todos los gremios la presencia de niños que han sido “regalados” al santo patrón por sus padres resulta muy frecuente.

Los ejemplos de vecinos que recurren a los poderes sobrehumanos de su santo patrón para lograr que algún familiar enfermo recupere la salud son abundantes entre los materiales recogidos en campo, por lo que relatar siquiera una porción significativa de los que me fueron referidos agotaría sin duda la paciencia del lector. Sin embargo conviene caracterizar los cauces, bastante estandarizados por otra parte, por los cuales se invoca a la figura de san Diego para que tome partido y lleve a cabo las curaciones milagrosas que realiza dentro del ámbito familiar, así como las diversas fórmulas que emplea para lograr restituir la salud de sus fieles y, a su vez, las vías que éstos emplean para devolver al numen el beneficio recibido de su parte en forma de sanación milagrosa. De esta forma, varias son las pautas generales que se pueden señalar después de contrastar los diferentes casos de curaciones milagrosas hallados en Nunikiní.

En primer lugar, en los relatos aportados por los informantes refieren cómo es hasta haber agotado las posibilidades materiales y humanas que los individuos se deciden a solicitar la ayuda del santo patrón, nunca antes. Se

“puede[n] visitar a los vivos en sueños, [para] darles consejos, castigarlos, pedirles cariño” (Guiteras 1986, 127).

trata, por consiguiente, de una suerte de último recurso de índole sagrado y extraordinario al cual recurrir cuando otras fórmulas al alcance de las familias (médicos, gastos, desplazamientos, medicamentos, etc.) se agotaron y resultaron insuficientes para derrotar a la patología. Además, el hecho de recurrir a la ayuda del santo implica para los solicitantes una responsabilidad muy importante, pues les obliga a respaldar sus peticiones con el compromiso de ofrecer algo a cambio. Dicho compromiso resulta inquebrantable y deja al fiel en deuda con el santo. El incumplimiento de las promesas siempre acarreará una serie de problemas graves a los solicitantes, quienes quedarán expuestos a sufrir la ira del numen agraviado por el engaño y la deslealtad. De esta forma, las promesas adquieren el doble sentido que señalara Gutiérrez Estévez: como una “penitencia” por una falta o como un “pago” por el favor recibido del santo. A decir del mencionado autor: “la penitencia tiene, también, una significación de ‘pago’ compensatorio por los pecados cometidos. En la promesa penitencial se ‘paga’ por lo que uno ha hecho a los personajes sagrados, mientras que en la promesa de gratitud se ‘paga’ lo que ellos han hecho por uno. En ambos casos el hombre está en situación de ‘deudor’” (1984, 150).⁵⁷

La única forma en que los fieles solicitan la intervención del santo patrón de la comunidad es a través del establecimiento con él de una “conversación íntima”, la cual se establece entre el fiel y la entidad sagrada a petición del primero, en la intimidad del hogar o de la iglesia. Estos diálogos cumplen con una doble finalidad (Gutiérrez 1984, 165): por una parte la persona solicita el auxilio del ser poderoso como entidad extraordinaria que es, al tiempo que hará un examen de su propia vida en busca de situaciones de desorden moral y social que pudieran ser las culpables de los males que en ese momento padece. Pero además de solicitar su ayuda, cuando los fieles conversan con el santo buscan la forma de retomar una vida recta, socialmente aceptable y

⁵⁷ En este punto se aplica lo señalado por Alicia Barabas, en tanto que en el marco de las relaciones entre hombres y deidades, para los primeros la ética del don “adquiere forma de plegarias, ofrendas y sacrificios hacia las deidades”. Dichas relaciones albergan siempre un carácter negativo hacia los hombres, pues al ser vistos como los creadores de todo lo existente los númenes “no necesariamente deben reciprocarse las invocaciones humanas, o bien, si hay intercambio, puede no ser favorable para los hombres [...] la humanidad siempre está en deuda con lo sagrado porque las deidades han donado todo lo que existe y ningún contra-don puede igualar ese acto agnóstico” (2006, 173).

apegada a la moral que encarna la figura de san Diego. Los cauces en que se desarrolla este diálogo son libres, dependiendo de cada individuo, y no obedecen a un tiempo, forma o espacio concretos. Si no el único, el requisito fundamental que tiene este parlamento es la intimidad en que se ha de mantener y la sinceridad con que la que se ha de expresar el devoto. Durante su desarrollo el fiel se dirige, “con mucha fe y con mucho respeto”, a la divinidad, siendo fundamental que “hable la verdad de su problema para que lo puedan ayudar”. De esta forma, una vez que han expuesto sus problemas y han realizado un profundo examen de conciencia en busca de la posible falta que pudiese explicar el mal que les aqueja,⁵⁸ los individuos procurarán atraer hacia su problemática la atención de san Diego, seguros de que el santo, en su papel tantas veces manifestado de mecenas y guardián de la comunidad, atenderá sus ruegos petitorios y nos les abandonará en sus sufrimientos.

Para que la acción milagroso-curativa del santo acontezca, además de los rezos, las “conversaciones íntimas”, las súplicas y la fe de la persona, será necesario que el o los solicitantes devuelvan al santo, en tiempo y forma, aquello a lo que se comprometieron al momento de solicitar su ayuda. Para ello se recurre a la formulación de promesas por parte de los fieles, para así retribuir la ayuda solicitada al santo una vez que ésta ha sido recibida (Gutiérrez 1984, 150). El contenido de éstas en Nunkiní es muy heterogéneo y se suele establecer en función de dos variables: la importancia o trascendencia del favor que se esté solicitando y las posibilidades materiales y económicas de quienes la formulan. Además, otra característica de las promesas que se destinan al santo patrón es que una vez formuladas resulta imposible modificarlas, so pena de ser castigado severamente por el mismo santo.

Antes de concluir el presente apartado referente a las curaciones milagrosas propiciadas por la poderosa intermediación de san Diego de Alcalá, es importante añadir que no todas ellas son fruto de “conversaciones íntimas”, de la formulación de promesas por parte de los fieles durante el transcurso de las primeras, ni se limitan a la sanación de enfermedades consideradas de carácter

⁵⁸ Villa Rojas apuntaba como toda enfermedad padecida por los mayas peninsulares era susceptible de tener un origen sobrenatural, en muchos casos debidos a castigos de origen divino (1978, 377). Dichos castigos traducidos en aflicciones se originan, la mayoría de las veces, por no dar cumplimiento a las promesas que los humanos hacen a las divinidades (Gutiérrez 2000).

grave.⁵⁹ En algunas ocasiones los fieles recurren al poder que emana directamente del cuerpo o de la mera presencia del santo (en imagen, dibujo, fotografía) para contrarrestar padecimientos leves, dolores crónicos o ciertas molestias localizadas en partes específicas del cuerpo. Así, durante las primeras noches del invierno, doña Feli, una de mis informantes de mayor edad que arrastra fuertes dolores de espalda desde hace varios años, recurre a colocar sobre su hamaca una estampita con la imagen de san Diego, a la altura exacta de donde apoyará la parte dolorida de su cuerpo cuando se eche sobre ella a dormir. De esta forma, según asegura doña Feli, el contacto de la parte adolorida de su cuerpo con la imagen del santo patrono logra prevenir o mitigar en algo los dolores de espalda que sufre cuando se incorpora al día siguiente, acentuados por la llegada de los primeros fríos estivales y la perpetua y extrema humedad del ambiente local (lo que se denomina “heladez”).

Para aliviar sus padecimientos otros vecinos prefieren llevarse a sus casas “un tantito del milagro del santo”, recurriendo para ello a las flores de colores (margaritas, gladiolos, crisantemos, claveles y “príncipe negro”), o a los ramilletes de ruda (tanto la denominada “del país” o *nené*, como la “extranjera”),⁶⁰ que se venden y reparten en la iglesia los días más importantes de la fiesta. En estos casos, guardarán celosamente en los altares domésticos las flores y los ramilletes de ruda que hayan utilizado para “besar” la imagen del santo

⁵⁹ Es importante señalar que el tipo de curaciones que se vinculan con la intervención directa del santo patrón están relacionadas con padecimientos que poseen un declarado origen físico, asociadas con un mal funcionamiento del organismo, o que son fruto de acciones fortuitas como los accidentes. Nunca se encomienda al santo (aunque sí aparece en los rezos del *jmeen*) la curación de los denominados “síndromes de filiación cultural”, producto de la acción de ciertos vientos y seres sobrenaturales, o la rotura del equilibrio que sostiene las relaciones de los humanos con el medio, la sociedad y consigo mismos, pues para ello se ha de acudir a consultar con un *jmeen*. Para un recuento de las aflicciones más comunes entre los mayas yucatecos y su etiología consúltese el ensayo de Gutiérrez Estévez “Las colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones mayas-yucatecas” (2000).

⁶⁰ La distinción entre la ruda “del país” y la ruda “extranjera” se hace en función de que la planta posea o no inflorescencias, siendo la primera la que carece de ellas. Es interesante constatar que, a diferencia de otras poblaciones del sur peninsular como Peto, donde se asegura que sólo la “ruda del país” es la que vale para estos menesteres (Maldonado 2006, 273), en Nunkiní se aceptan ambas variedades para “besar” al santo y transferir su poder terapéutico a la planta. Dicha creencia tiene gran difusión por toda la Península de Yucatán. Por otro lado, el hecho de que a la ruda se la denomine también “nené” se vincula con el hecho de que sea el remedio más empleado para curar el mal de ojo entre los niños.

patrón, lo cual hacen acariciando suavemente con las plantas la talla de san Diego los días en que ello resulta posible por su cercanía (el día de la “subida” o la “bajada” del santo, o durante la procesión y la posterior veneración de la imagen). Cuando las plantas de ruda y las flores que emplean los fieles para “besar” a san Diego han entrado en contacto, aunque sea levemente, con su cuerpo (como ya señalé, la imagen del santo no es otra cosa que el mismísimo san Diego “en persona”), éste las transfiere *ipso facto* una porción de su esencia sagrada y, por tanto, de su “milagro”; mismo que resulta suficiente para poder sanar ciertos padecimientos. Por tal motivo dichas flores serán conservadas con gran mimo durante meses sobre los altares domésticos que presiden las estancias principales de los hogares para, llegado el momento, ante el padecimiento de alguna enfermedad por cualquier integrante de la familia, se pueda tomarlas, “sancocharlas” (hervirlas) en agua y aplicar baños o friegas sobre la zona adolorida, o simplemente aplicar directamente sobre el punto de la anatomía donde se localiza el padecimiento. Especialmente útil se muestra este remedio frente a las patologías relacionadas con la piel (erupciones, irritaciones) o que se presentan con dolores muy localizados en ciertas partes del cuerpo como la espalda, las articulaciones o la cabeza.



IMAGEN 14. Una mujer “besa” la imagen de san Diego con un ramo de flores.



IMAGEN 15. Tres mujeres portan flores cargadas de poder en sus manos después de haber besado al santo con ellas.

En este caso se considera que es en virtud al propio “milagro” que posee el santo, transferido a las flores o a los ramilletes de ruda en el preciso momento en que entraron en contacto con su cuerpo, que las personas logran recuperar la salud y consiguen dejar atrás las molestias o dolores derivados de padecimientos de carácter leve. Por tal motivo, no resulta extraño observar flores secas en cualquier altar doméstico de Nunkiní, acompañando a otras mucho más frescas y recientes que son semanalmente sustituidas y que sirven para regalar a los difuntos (presentes en sus fotografías) o a la omnipresente imagen del santo patrón. Las primeras corresponden a aquellas que fueron empleadas para tocar al santo con motivo de la última fiesta patronal; mismas que esperan hasta la siguiente celebración patronal su turno para ser empleadas para sanar a algún ser querido.

Pero no sólo con fines de preservar o recuperar la salud de los individuos se solicita la ayuda del santo o se le formulan las promesas. También para solventar otra clase de problemas, relacionados con diversos ámbitos de la vida cotidiana, apelan a los poderes de su santo patrono los habitantes de Nunkiní. Veamos, a través de los distintos tipos de promesas que se le giran, algunos ejemplos de estas intervenciones milagrosas de san Diego.

PROMESAS Y ACCIONES MILAGROSAS RELACIONADAS CON LA VIDA COTIDIANA

Como ya señalé y quedó demostrado con la participación del santo hace varias décadas en el exterminio de una plaga de langostas que amenazaba con devorar los frutos de las milpas de Nunkiní, además de sus propiedades taumatúrgicas, san Diego de Alcalá funge como mecenas de las diversas actividades productivas desarrolladas por sus fieles.⁶¹ Pocos serán los vecinos que no dirijan plegarias hacia el santo o mantengan una conversación con él en algún momento del proceso de cultivo del maíz, la calabaza, el frijol o la sandía. Numerosas familias acudirán a formular promesas al santo a cambio

⁶¹ En las etnografías sobre mayas peninsulares encontramos diversos ejemplos de santos que ayudan en las tareas agrícolas a sus fieles. En la población de Peto, al sur de Yucatán, se asegura que san Isidro está muy pendiente del bien estar de campesinos y milpas; “tanto, que de vez en vez le han mirado caminando o a caballo, solo, dirigiéndose a los terrenos de la milpa” (Maldonado 2006, 276).

de que éste les ayude a sacar adelante y evitar que se enfermen, para poderlos vender a buen precio, los cochinos que crían en el solar o sus escasas cabezas de ganado. Prácticamente la totalidad de los hombres que se ven obligados a abandonar la población cada lunes para desempeñarse como asalariados en alguna de las ciudades peninsulares solicitarán al patrono su protección durante el viaje. Y así, siempre con extremo respeto, devoción y “mucho fe”, los fieles recurren a solicitar la milagrosa salvaguarda del santo en múltiples y variadas ocasiones. No obstante, para lograr atraer los favores divinos hacia sus causas, la mayoría de las veces los hombres han de iniciar un proceso de negociación con el numen o, dicho de otro modo, “se ven obligados a mantener constantes relaciones de intercambio” con él (López Austin 2006, 145), que desembocan y se materializan las más de las veces en las ya mentadas promesas. Así, resulta difícil hallar una familia en Nunkiní que no haya recurrido en algún momento, bajo alguna circunstancia específica o una necesidad particular, a solicitar el “milagro” del santo en beneficio propio o para tratar de superar una situación de crisis.

Un ejemplo paradigmático de lo que vengo apuntando lo hallé en el relato de un sucedido, acontecido hace varias décadas, protagonizado y narrado por la misma persona: un campesino septuagenario que complementa sus actividades agrícolas con la cría a pequeña escala de ganado vacuno. En este caso, según me refería el propio protagonista del suceso, la solicitud de ayuda girada a san Diego se hizo con el objeto de encontrar a un semental que se extravió por el monte después de haberse escapado durante la noche de su corral. El hecho de perder al único macho reproductor con que contaban suponía una auténtica catástrofe para la familia de mi interlocutor, pues veían esfumarse así la única posibilidad que tenían de poder criar sus propias cabezas de ganado. No resulta extraño, por tanto, que el narrador rememore con angustia este episodio:

A mí una vez me ha sucedido que le perdió un toro a mi pobre mamá... de seis años el animal. Estoy andando con él (el tío del narrador) buscando por el monte; entra y entra en ranchos y ranchos y nada, no hay nada. Doce días estamos andando: yo doce días estoy andando en el monte solito cargando mi escopeta. Me voy en la tarde y regreso por ahí de las ocho o nueve de la noche y nada, no lo encuentro. Hasta mi pobre madre está llorando porque el toro ya está grande así, precioso está el toro.

Ante la imposibilidad manifiesta de dar con el animal una vez empleados todos los medios humanos disponibles durante los doce días posteriores a su fuga, don José optó por solicitar la ayuda del santo patrono. De esta forma, antes de proceder con la petición directa y formal al santo, el protagonista decidió hablar con su madre para consensuar en familia el tipo de ofrecimiento que harían a san Diego a cambio de contar con su “milagro” para dar con el animal. En este punto, el campesino narra que le dijo a su madre: “mamá, le voy a hacer su promesa al san Dieguito a ver qué es lo que va a salir; le voy a pedir al san Diego: si busco al toro lo vendemos al toro y [con ese dinero] regalamos una soguilla⁶² por el señor san Diego”. Escuchada y aprobada la idea por los miembros de mayor edad de la familia, don José procedió inmediatamente a efectuar la promesa ante la imagen de san Diego que presidía el altar doméstico familiar. Según el relato del protagonista, esa misma noche, mientras dormía, recibió en sus sueños la solución al problema que tanto le inquietaba y que ya le había costado doce noches de insomnio.

Mira David, me acuesto al trece día a dormir... a la medianoche me hablan y me dice: mare, tantos problemas tienes ahorita con tus animales. Si el animal estaba cerca pero tú no entras a ver ese terreno y ahí está guardado el toro. Por eso yo vine a decirte que en ese lugarcito que no entras, allá está el animal, bien fregadito porque está pensando que lo van a vender... Y desperté entonces.

De nuevo, la manifestación del santo patrono ocurre en el mundo onírico. El personaje de san Diego se reviste, una vez más, con características que son propias de las deidades de raigambre amerindia, en este caso relativas a su condición de invisibilidad ante los humanos en condiciones normales, y vemos cómo dicha condición se rompe durante ciertos momentos extraordinarios como el sueño, el desmayo o el éxtasis (De la Garza, 1990; López Austin 2003, 148). En el caso que ahora nos ocupa, don José recibió la ayuda que necesitaba de san Diego en forma de consejo —información privilegiada— mientras dormía: a través de un sueño en el que pudo escuchar su voz. La “aparición” del santo se dio después de haber formulado formalmente una promesa por la cual

⁶² *Soguilla*, diminutivo de *soga*, es el término que emplean los mayas peninsulares para referirse a los cordones de oro (de 10 quilates en su mayoría) que adornan los cuellos de algunos hombres y niños, o, como en este caso, de los santos patronos a raíz de los regalos de sus fieles.

se comprometió a regalarle un cordón de oro si le prestaba su ayuda para encontrar al animal extraviado. Después de recibir en su sueño la revelación sobre dónde podía encontrarlo, el protagonista y narrador del sucedido despertó y acudió al lugar que le había sido comunicado:

Desperté entonces y cuento a mi esposa que estaba dormida. Levanté por ahí de las cinco de la mañana y voy a su casa de mi mamá. Le digo: “me pasó esto, lo soñé”. “Pero hijo ¿cómo va a ser?”, dice mi mamá. “Pues quién sabe, pero yo me estoy yendo”. Agarré mis sogas, agarré tres perros que son para esto y me fui. Cuando está amaneciendo ya estoy entrando a este terreno que me tiene dicho san Dieguito. Nunca he entrado en este terreno. Cuando entré allá, lo vi la huella donde andan los animales; tremendas huellas tiene porque el toro ya estaba grande, y cuando me acerqué, [ahí] está el toro que estaba buscando.

Pero además de la ubicación exacta del toro, el santo también había acertado al poner sobre alerta a don José sobre las intenciones de los dueños del rancho donde se hallaba el animal, pues éstos, lejos de devolverlo, habían cercado su terreno para evitar que pudiese escapar y posteriormente tratar de venderlo. Así lo asegura en su relato don José:

Cuando yo llegué (al terreno donde localizó al toro) estaba llena la pila con agua, pero a la salida del corral tienen puestos espinos para que no salga el animal, lo tienen cerrado así. Cualquiera hora ellos tienen en su cabeza para que lo vendan. Entonces, cuando yo vi estas cosas me salí a quitar todas esas cosas que tienen puestas donde voy a sacar los ganados. Quedó abierta la reja y fui con mis perros: jala, directo en el corral donde se lo puse, llevé el toro con mis perros. Cuando dieron las siete y media de la mañana el animal está en el corral de nosotros.

Una vez logrado su propósito de recuperar el semental de su madre y de haberlo restituido al corral familiar, don José corrió a dar la buena noticia a casa de su madre y de su tío, los cuales no podían dar crédito a lo que les contaba y a la alegría que demostraba:

Me voy corriendo a decirle a mi mamá que el toro está en el corral; “No puede ser hijo, ¿cómo crees? Me estás engañando, me estás diciendo esto para que yo me calme”. “No mamacita, está en el corral, anda a verlo”. Luego agarro mi bicicleta y vine corriendo con mi tío: “¡Tío está el ganado ahorita en el corral!”

“¿Ya lo buscaste?”; “Ya lo busqué” (por “ya lo encontré”). Cuando llegaron ahí en el corral, que están los animales en el corral.

Tras encontrar al toro perdido gracias a la intervención del santo a quien había solicitado su ayuda, don José y su familia tuvieron que cumplir con su parte de la promesa, tal y como ésta había sido formulada en la intimidad del hogar. Así, para poder adquirir el cordón de oro prometido, y dada la carencia de dinero en efectivo que suelen padecer la gran mayoría de las familias campesinas indígenas, Don José no tuvo otra opción que vender el mismo animal que se había extraviado:

Como otros quince días ya no tenemos el toro, lo vendió mi mamá y después fui con Chicomate, de Dzitbalché, a la joyería. Compré la cadena de oro allá y en la bajada del mes de noviembre fui personalmente a entregarle al señor de san Diego, yo la puse en su cuerpo.⁶³

Así concluye este relato que me ha servido para ilustrar la forma en que san Diego interviene para favorecer a sus “hijos” en asuntos alejados de la esfera de la salud. A lo largo de la narración han quedado plasmadas las distintas secuencias por las que atraviesa el proceso de intervención del santo en la vida cotidiana de una familia de Nunkiní, el cual podría aplicarse a la generalidad de narraciones de este tipo. Así, en primera instancia se da a conocer al auditorio el problema y su gravedad. Acto seguido se refiere el empeño con que los propios afectados intentan solucionar, por sus propios medios, la situación de crisis que viven. Ante su incapacidad para superar esta situación después de agotar todas las opciones, los integrantes de la familia se ponen de acuerdo para solicitar la intervención del santo mediante la formulación de una promesa. Una vez que han alcanzado un acuerdo sobre quién de ellos será el encargado de hacer la promesa y cuál será su contenido, se hará la petición formal a san Diego. Al poco tiempo de realizada, éste responderá auxiliando

⁶³ La “bajada” de la imagen del santo patrón es el ritual con que dan inicio los dos periodos festivos que se celebran en Nunkiní en honor al santo patrón de la localidad (la feria y la fiesta patronal). El acto consiste en una misa que concluye con el descenso de san Diego —que o bien es cargada sobre un anda por los patronos de los gremios o bien desciende gracias al empleo de una banda mecánica que se coloca para tal efecto en la iglesia— desde el nicho que ocupa durante el año en la iglesia hasta la mesa de madera que se coloca a la derecha del altar, donde permanecerá durante todo el periodo festivo.

o resolviendo el problema que llevó a las personas a invocar su ayuda. Una vez restablecida la normalidad, será el turno de que los humanos hagan su parte y cumplan con lo prometido, reintegrando de esta forma a la ayuda que recibieron de san Diego. Por último, una vez se ha devuelto el equilibrio a la relación de dependencia que mantienen hombres y deidad con el intercambio de “favores”,⁶⁴ los fieles se reafirmarán en su fe, en sus creencias y en su propia concepción del mundo, más reforzada aún si cabe por la experiencia vivida, en la que la figura del santo patrón desempeñó un papel prioritario en la superación de una crisis familiar. En este sentido, por seguir con el ejemplo utilizado hasta aquí, siempre que don José concluía su narración acerca de la pérdida y recuperación del toro, solía emplear términos similares para dejar claro a su auditorio el poder manifiesto del santo y su capacidad para intervenir empleándolo a favor de los hombres en cualquier circunstancia de la vida en que éstos lo pudieran necesitar, y siempre y cuando demostraran tener la fe necesaria:

Por eso te digo así: que el señor san Diego, si le tienes fe hermano... muchas cosas le pueden pasar a uno en la vida, así como la que te tengo contado que me ha pasado... pero gracias al milagro del señor san Diego todo sale. Gracias a él busqué al animal de mi mamá. Por eso te digo que san Diego vive. Cuando tienes fe vive, todo lo puede si lo pides a él.

Otra aparición milagrosa del santo tuvo por objeto ayudar a un vecino de la población, y me fue profusamente referida por varias personas mientras participábamos en los preparativos del gremio de campesinos de Pedro Ek. En esta ocasión, su intervención previno a un joven de Nunkiní sobre una desgracia que sufriría en caso de que abandonara una noche concreta su hogar. Según cuentan, el muchacho llegó a su casa en la tarde para bañarse y arreglarse antes de viajar a la vecina población de Halachó, donde tenía pensado asistir con varios amigos a las fiestas de Santiago. Antes de salir de su casa decidió descansar un rato y mientras dormía (algunos de los presentes

⁶⁴ Se trata de un aspecto de la relación que mantienen hombre-númenes que Maldonado, siguiendo a Rubial, califica de “dependencia”: “Las relaciones entre los hombres y los santos se postulan en forma de dependencia: a cambio de velas, limosnas, peregrinaciones y actitudes de dependencia, en fin, de *reverentia*, los santos manifiestan su *potentia* a través de los milagros: la curación de una enfermedad provocada por el pecado, la salvación en medio de los peligros, el encuentro de objetos y personas perdidos” (Maldonado 2006, 283).

dicen que no dormía, pero otros dicen que sí) escuchó una voz que lo llamaba por su nombre y le decía que no saliera de su casa esa noche. A pesar de ello, se dice que el muchacho no hizo caso y abandonó su hogar. Mientras cruzaba el solar a oscuras para salir a la calle volvió a escuchar su nombre. Ante los dos avisos recibidos decidió por fin no salir aquella noche. A la mañana siguiente, cuando se enteró del accidente que había sufrido la camioneta en la que se iba a desplazar hasta Halachó junto a sus amigos, *comprendió* que la voz que escuchaba *era la de san Diego* que le estaba previniendo del accidente.

Tanto poder (“milagro”) ostenta el santo patrono en el imaginario local, y de tal magnitud es la fe que tiene la población en su figura, que cuando en septiembre de 2002 la Península de Yucatán se vio azotada por el devastador huracán Isidoro, los vecinos de Nunkiní desoyeron los avisos y recomendaciones de las autoridades militares y de protección civil respecto a que la población debía permanecer en sus casas (si éstas eran de cemento) o en las escuelas habilitadas como refugios temporales. Prefirieron encerrarse en el interior de la iglesia de la localidad, junto a la imagen de su santo patrón. “Las gentes querían estar en la iglesia junto al santito, para que les protegiera a ellos y a sus familias, más que metidos en sus casas”. Y allí permanecieron un buen número de familias durante las horas que duraron las fuertes lluvias y las ráfagas de viento huracanado, que llegaron a superar los doscientos kilómetros por hora y causaron cuantiosísimos daños materiales, especialmente en las localidades del norte peninsular. Sin embargo, a pesar de los desperfectos que se registraron en el pueblo, dentro de la iglesia no hubo ningún percance que lamentar, por lo que entre los vecinos de Nunkiní corrió la voz del prodigio del patrono, que los mantuvo a salvo del meteoro que dejó patente su poder destructivo en la cercana ciudad de Mérida (referente de modernidad y “progreso” para las poblaciones rurales), donde provocó numerosos heridos, daños graves en edificios y árboles caídos sobre las calles y avenidas como consecuencia de las ráfagas de viento y lluvia, amén de que la mayoría de barrios no recuperaron los servicios de luz y agua hasta un mes después del paso del huracán.⁶⁵

⁶⁵ Dada la frecuencia con que los huracanes golpean la región Caribe, no resulta extraño encontrar historias de santos patronos que defienden a sus poblaciones de sus efectos. Otro ejemplo lo encontramos en el poblado de Tixcacalcupul, al oriente del estado de Yucatán, donde aseguran que Santiago protegió a sus habitantes de los embates del huracán Gilberto, en 1988: “un hombre del poblado salió de su casa bajo la lluvia y al pasar frente a la iglesia

Además de la protección brindada en contra de los huracanes, san Diego ha demostrado su eficacia en otros ámbitos menos excepcionales y mucho más cotidianos, como los partos. Así se desprende de los testimonios recopilados entre distintas mujeres de Nunkiní, quienes recurrieron a formular promesas al santo con el fin de “tener un buen parto y quedar bien después”. Dicha práctica se refleja en uno de los estandartes más lujosos con que cuenta uno de los dos gremios de tricitaxis que existen en Nunkiní. Antes de narrarme su historia, Don Pablo, el patrón del gremio, me muestra orgulloso el citado estandarte, ricamente adornado con letras bordadas con hilos dorados y plateados, en el que se puede leer la leyenda: “En honor al señor san Diego de Alcalá. Promesa de la familia Chí Naal”. En el centro del estandarte se sitúa una fotografía del santo patrono que está cosida a la tela, así como diversas borlas doradas que cuelgan de los márgenes. El precio que puede alcanzar la confección de un estandarte de este tipo, considerado de los “lujosos”, oscila entre los 500 y los 600 pesos. Don Pablo me comenta que el estandarte es una donación de su esposa al gremio en pago a una promesa que formuló ante san Diego cuando quedó embarazada: “al quedarse embarazada mi señora hizo su promesa al señor san Diego. Iba a mandar hacer un estandarte de los caros, así, y lo iba a regalar aquí en el gremio si ella y el pequeño quedaban bien después del parto”.⁶⁶ Como “gracias al santo” madre y el niño salieron bien parados, apenas se hubo recuperado, aquella encargó el estandarte y, cuando estuvo listo, lo entregó al gremio para que desfilara a la cabeza de su procesión.

Pero no sólo se pide por los buenos partos al santo, también se le ofrecen promesas de por vida a cambio de solicitar favores que se extienden en el tiempo. Es habitual, por ejemplo, que los padres se comprometan con el santo a cambio de que sus hijos “crezcan sanos y bien”. Dada la extensa manda solicitada, lo más habitual en este caso suele ser que lo que se ofrenda al santo

vio a alguien con sombrero que, machete en mano, luchaba contra la lluvia [...] Era Santiago defendiendo la iglesia de los fuertes vientos y la lluvia del huracán” (Quintal 2003a, 321).

⁶⁶ Más habitual resulta, igual que en el mundo católico, que sea la imagen de la madre de la Virgen María la que se asocia con un buen parto. Ya desde la época colonial se acostumbraba a poner una imagen suya debajo del lecho de la parturienta, igual que antes de la llegada de los españoles —según asienta Fray Diego de Landa— se colocaba una diosa Ixchel bajo la cama (Ruz 1992, 142; Landa 1978, 56). En la actualidad, en Sololá (Chiapas), las comadronas previa atención de un parto prenden una vela mientras invocan a santa Ana y a los espíritus de las mujeres fallecidas durante el trance (Ruz 2006a, 35).

también se prolongue durante varios años, e incluso toda la vida de la persona o familia que formuló la promesa. Al respecto las formas de satisfacer al santo y atraer su atención para que ayude en aquello que se le solicita son variadas y siempre están en función de las posibilidades económicas de cada familia. Así, las familias campesinas más humildes suelen “entregar” o hacer socios a sus hijos pequeños de un gremio, normalmente el mismo en el que ellos participan. Lo anterior supone que los padres se harán cargo de las cuotas (en materias primas, dinero y trabajo) anuales que correspondería abonar a sus hijos a la sociedad cuando se acerca la fiesta patronal. En otras ocasiones “regalar al hijo” supone que sean los propios progenitores los que ingresen a un gremio, tal y como me relataba don Camacho, quien junto a su esposa lleva ya 48 años participando como socio en uno de los gremios de campesinos que funcionan en Nunkiní: “desde que nuestro hijo tenía dos años hicimos promesa de regalar a san Diego allá con ese gremio... porque estaba enfermo y sí quedó bien de su sinusitis y otras cosas, por eso entramos al gremio y hemos seguido hasta ahorita”. En la mayoría de los casos, los pequeños son “entregados” a alguna de estas agrupaciones de devotos como simple medida preventiva, “para que el chamaco crezca bien y sin enfermarse”, pues los seres sagrados, según la creencia, protegen antes a quienes les honran y festejan.

Cuando se trata de familias que cuentan con profesionistas entre sus miembros (maestros de escuela en su mayoría), que cuentan por ello con una fuente de ingresos regulares mucho más elevados que aquellas otras familias en las que todos sus integrantes se dedican a la agricultura, los compromisos que se adquieren para con el santo patrono muchas veces están relacionados con la entrega anual de animales —casi siempre cerdos adultos— a los gremios más humildes. Así, el hijo del patrón del grupo de herreros de la familia Tzeek, uno de los más humildes y pequeños de cuantos existen en Nunkiní a pesar de su antigüedad, me comentaba que para las fiestas de 2008 habían conseguido matar hasta cinco pavos y un cochino para preparar los alimentos tradicionales de la fiesta, gracias a que: “todos los animales los donaron personas con mucha fe que tenían hecha su promesa y que no eran socios de aquí”. Donaciones como éstas son las que les han permitido hasta la fecha, a pesar de ser un gremio “pequeño y de gente humilde”, cumplir con el tradicional *to'ox* (la entrega de comida que se realiza a todos aquellos vecinos que acompañaron la procesión de los estandartes hasta la vivienda del patrón del gremio). Lo anterior parece estar hablándonos, sin duda, de

mecanismo de redistribución de la riqueza hacia el interior de la comunidad. En estos casos, el cumplimiento anual de la promesa que se le hizo al santo se convierte, además de en una forma de reintegrar al numen su favor, en el combustible de las celebraciones que se le dedican. Gracias a la entrega por parte de los que más tienen de los ingredientes que resultan más costosos y son imprescindibles para poder cocinar los platos propios de la fiesta, es posible cumplir con una de las partes más importantes y tradicionales de las celebraciones de los gremios.

Se ha señalado ya que, aunque se trata probablemente de las peticiones más frecuentes, la gente recurre a san Diego no sólo en busca de procurar la salud y el buen desarrollo de los infantes; también en aquellos casos en los que un miembro del núcleo familiar debe abandonar la localidad para ir en busca de trabajo a la ciudad, se acostumbra a recurrir a la formulación de una promesa ante el santo patrón para que la búsqueda resulte fructífera y el viaje transcurra sin incidentes. Con motivo del día grande de las celebraciones del patrono, una familia se había instalado en el atrio de la iglesia para regalar tacos de cochinita *pibil* a todos aquellos vecinos que se los solicitaran. Se trataba de una promesa hecha al santo, cuando el padre salió del pueblo para viajar a Mérida, en busca de trabajo. Lo había encontrado, como albañil, y eso le permitiría traer dinero al hogar. En el mismo sentido, un vecino de Nunkiní que cada día se desplaza a trabajar hasta la población de Hecelchakán me comentaba que: “cuando uno sale a laborar se lleva su fe dentro y siempre lo tiene presente al santito para que lo proteja en el viaje”. Otra señora me comentaba, mientras participaba en la preparación de los alimentos de uno de los gremios, que había hecho una promesa de carácter similar: “cuando mi hija que está en Cancún encuentra un trabajo allá, yo lo voy a regalar playeras con el señor san Diego en el atrio el día 13 de noviembre próximo”.

Y es que la entrega de cualquier objeto más o menos funcional al concluir la procesión del santo el 13 de noviembre, resulta ser uno de los pagos a las promesas más recurrentes en Nunkiní. Las posibilidades son casi infinitas y cada año varían en función de la imaginación de las propias familias a la hora de realizar sus promesas. Desde las tradicionales roscas de pan, a imitación de las que el propio santo lleva colgadas de su brazo izquierdo, pasando por las citadas camisetas con la efigie del santo estampada en ellas, la lista incluye trastes de plástico para la cocina, bolsas para transportar la compra hechos de tela o plástico (los llamados *sabucanes* en la Península), y diversos objetos de ornato para

colocar en las viviendas. Todos los presentes, eso sí, tienen el común denominador de llevar estampados o pegados de forma muy visible el nombre y los apellidos de la familia donante, una referencia a que se trata del cumplimiento de una promesa (del tipo “pago a la promesa a san Diego de Alcalá”), una imagen del santo, la fecha del día en que se entregaron y el nombre de la población, para no dejar duda del cumplimiento de la promesa. Pero esta tradición también funciona como testimonio del favor y el cuidado que el patrono ha tenido para con las familias locales: en contra de cualquier argumento de los incrédulos, los regalos fungen como evidencias empíricas para los asistentes a la celebración de los “milagros” que tiene el santo. Año con año, estas demostraciones de poder (re)actualizan y ratifican la influencia de san Diego en el ámbito comunitario y su compromiso con el bien estar de todos los vecinos de Nunkiní.



IMAGEN 16. Entrega de regalos en el atrio de la iglesia al concluir la procesión del santo patrón.



IMAGEN 17. Una familia se dispone a regalar comida el día 13 de noviembre en cumplimiento a una promesa a san Diego.

La entrega de presentes o de comida al terminar la procesión del 13 de noviembre puede ser por una única ocasión o cíclica, dependiendo —como ya señalé— bien de las posibilidades económicas familiares, bien de la duración o del grado de complicación que presenta el favor que se le esté solicitando al santo. Por ejemplo, un matrimonio de maestros de escuela me comentaba que su compromiso ante el santo de regalar en el atrio de la iglesia había sido de por vida. En palabras de la mujer, ello se debió a que: “tuvimos una racha

muy mala: se enfermaban los chicos, había problemas en la escuela donde trabajo, teníamos mal ánimo los dos”, lo que dio lugar a que en 2007 hicieran una promesa de por vida ante san Diego, para que “nos ayudara a salir con bien y las cosas estuvieran más tranquilas”. Así, cada año desde entonces han acudido a regalar distintas cosas al atrio de la iglesia y me comentan que desde que formularon la promesa “nos está yendo estupendamente”. En este caso es claro que la promesa es vitalicia porque el favor que le solicitaron al santo es bastante general y ha de tener continuidad en el tiempo. Otras veces, como cuando se pide para que una persona encuentre trabajo o para que un ser querido supere una enfermedad determinada, el favor que se solicita está circunscrito a lograr algo específico e identificable. Lo anterior supone que dar cumplimiento a lo que se le prometido al santo estará condicionado a recibir por parte de éste aquello que se solicitó. En otras palabras: el cumplimiento de las promesas que tienen su origen en peticiones concretas está supeditado a la previa recepción del “milagro” por los fieles. Por ejemplo, una vecina prometió ante el santo regalar un cerdo adulto a un gremio si lograba recuperarse de una operación en la cabeza a la que iba a ser sometida para extirparle un tumor. Hasta que hubo salido de la operación y pudo regresar a Nunkiní totalmente recuperada no retribuyó al santo lo prometido. Igual hizo un “licenciado”, quien prometió regalar un cochino adulto al gremio del que su vecino era patrón si su hijo sanaba de la enfermedad que padecía. Cuando su vástago hubo recuperado la salud, compró inmediatamente un marrano y se lo entregó a su vecino para que lo empleara en la elaboración de los guisos festivos de su gremio.

Pero no todas las solicitudes al santo son tan concretas. Un vecino de Nunkiní, por ejemplo, se comprometió ante san Diego a pagar cada año el conjunto musical que ameniza la tardeada de un gremio a cambio de que su familia “esté bien y tenga salud”. Con este tipo de promesas, cuyo pago se contempla a largo plazo a diferencia de aquellas que implican un único cumplimiento, se busca instaurar entre el fiel y el santo patrón una suerte de “obligación” perpetua a través de un mecanismo de doble dirección. En primer lugar, al hacer una entrega anual de lo prometido se está compensando el favor que se ha recibido del santo durante el año transcurrido. Pero además, mediante la entrega de lo acordado se está obligando a san Diego a “cuidar” o prestar atención durante el siguiente periodo hacia los solicitantes si es que quiere verse nuevamente recompensado por ellos al año siguiente.

Ahora bien, como es lógico, este tipo de promesas “vagas” y “de larga duración” únicamente pueden ser formuladas por aquellas personas o familias que gozan de ingresos económicos regulares, los cuales les permitirán afrontar cada mes de noviembre la compra y entrega de lo que fuera que prometieron. Por el contrario, la formulación de la mayoría de las promesas de tipo concreto y cumplimiento inmediato, son hechas, en su mayoría, por familias campesinas, cuyas precarias economías no les permitirían asegurar que cada año estén en disposición de, por ejemplo, comprar y regalar un cerdo adulto a un gremio (cuyo costo supera los 1000 pesos).

Lo anterior no obsta que bajo circunstancias desesperadas, las familias cuya fuente de ingresos principal (si no es que la única) está en lo que obtienen de trabajar un pedazo de tierra puedan recurrir a formular una promesa de carácter vitalicio. Lo habitual en estos casos es que el cumplimiento de la promesa implique el ingreso del jefe de familia a alguno de los gremios de la localidad. Una vez inscritos, la carga económica que supone la entrada como socio (los gastos anuales por pertenecer a un gremio no suelen superar los 250 pesos por socio al año) se complementa con la obligación de acudir a trabajar con el resto de los integrantes del gremio durante los tres días en los que se llevan a cabo los preparativos previos y posteriores a las celebraciones de la sociedad. Éstas tienen como puntos centrales las dos procesiones de estandartes que realizan todos los gremios, y las dos comidas privadas que se hacen entre los socios, así como la que se ofrece a cualquier vecino que desee acudir.

Hasta aquí las peticiones y promesas con que los devotos tratan de atraer hacia sus necesidades los contrastados poderes extraordinarios que posee san Diego. Para concluir con todo aquello que se vincula con la figura del santo patrono, me quedaría por hacer referencia a su parte menos benéfica, y si se quiere, incluso, peligrosa. En el siguiente apartado, pasaré a mostrar la imagen de un santo mucho más humano en tanto a los sentimientos de castigo, enfado y venganza que demuestra albergar hacia aquellos de sus fieles que osan faltar a sus compromisos con él, con la tradición o con lo que es moralmente aceptable a ojos de la sociedad local.

DE OMISIONES HUMANAS Y CASTIGOS DIVINOS

Como hemos podido constatar hasta aquí, el santo patrono de Nunkiní es visto como un habitante más del pueblo dado la cercanía que mantiene con sus fieles, a quienes ha acompañado a lo largo de la vida y la historia de *su* comunidad.⁶⁷ De hecho, posesión de “milagro” o poderes al margen, san Diego de Alcalá comparte con sus devotos de carne y hueso algunas características y actitudes “reales” y contrastadas: puede transportarse de un lugar a otro caminando, posee hermanos que lo visitan el día de su “cumpleaños” para felicitarlo y pasar un tiempo con él, se hace notar si algo le desagrade y, por supuesto, se enfada y castiga a aquellos que lo engañan, le faltan al respeto o se muestran perezosos a la hora de asistir a sus celebraciones.⁶⁸ No en vano, en sus diversos trabajos sobre los santos patronos que señorean sobre los extensos y diversos mundos mayas, Ruz apunta que uno de los rasgos de conducta más característicos que se observa entre ellos es “la dualidad benefactor/vengativo” (Ruz 2006a, 48). En este sentido, podría considerarse que hasta aquí he abordado la parte estrictamente benefactora de san Diego. Ha llegado el momento ahora de mostrar sus caras menos amables, más humanas quizás; aquellas que dejan al descubierto su papel como castigador de aquellas personas que incumplen sus promesas; o aquella otra en la que se muestra irascible y vengativo con aquellos que le faltaron al respeto, o se atrevieron a hacer patente su incredulidad respecto a su persona y poderes. Como iremos viendo a través de los ejemplos de sucedidos existentes en la tradición oral, las formas por las que el santo patrono de Nunkiní muestra su irritación o toma venganza de las afrentas sufridas por parte de los humanos suelen estar relacionado con el envío de enfermedades persistentes o de difícil curación contra el ofensor o algún miembro de su familia, el suceso de un accidente

⁶⁷ En poblaciones del sur de Yucatán, como Peto o Tahdziú, los santos también son vistos como “un vecino más, [...] personajes cotidianos que comparten la vida de los hombres”. Tan humanos son vistos que, por ejemplo, san Bernardino de Siena, de Tahdziú, y san Isidro Labrador, de Peto, comen tres veces al día (Maldonado 2006, 281).

⁶⁸ Al respecto Mario Ruz, parafraseando la etnografía que hiciera Wagley sobre Santiago Chimaltenango en los años cincuenta, apunta que “los santos mayas, al igual que los dioses griegos, tienen atributos y defectos humanos, riñen entre ellos y sienten menosprecio. No es por eso extraño que los haya enojones, vengativos, lujuriosos, alcohólicos, mentirosos, resentidos, e incluso incapaces” (Ruz 2006a, 48), más humanos imposible.

imprevisto, una mala racha en el trabajo, la pérdida de cosechas o la muerte de animales domésticos. De hecho, cualquier situación negativa vivida en el núcleo familiar se convierte en susceptible de ser atribuida a un castigo enviado por el santo.⁶⁹

Este papel dual que han desempeñado los santos en el catolicismo popular en muchas partes del mundo, al ubicarlo en las sociedades indígenas mesoamericanas no debe extrañarnos lo más mínimo, pues se complementa con el de otras entidades poderosas de origen indígena, “dueños” de la naturaleza especialmente, que también pueden actuar a favor o en contra de los hombres en función del comportamiento que éstos observen hacia ellos. En este sentido hay que considerar que ya Gutiérrez Estévez, en un ensayo sobre las distintas aflicciones que padecen los mayas yucatecos, señaló el papel de los santos como dadores de enfermedad cuando asentó que la “promesa” es “el nombre abreviado que se da a cualquier aflicción motivada por acciones punitivas de los santos o de las ánimas”, motivadas éstas “por el incumplimiento por parte del sujeto, de una promesa en la que los santos [...] han sido citados como testigos y garantes de su futura realización” (Gutiérrez 2000, 94).⁷⁰

En la misma dirección, Villa Rojas en su clásica etnografía sobre los mayas de Tusik (Quintana Roo) refiere que, en una sociedad tan imbuida de lo religioso como la maya peninsular, gran parte de las enfermedades son de origen sobrenatural, y que en muchas ocasiones “la falta de salud es debida a castigos de ciertos dioses y espíritus” que son enviados a causa de la transgresión de las

⁶⁹ El carácter irascible y castigador de los santos mayas en contra de las afrentas que sufren de parte de sus devotos, que pierden la fe en ellos u olvidan sus obligaciones rituales, no es exclusivo. Pareciera que hubiese viajado en los galeones de los conquistadores, pues resulta frecuente encontrarlo en varios santos castellanos del s. xvi. Éstos castigaban a sus devotos con incendios, plagas de langostas, granizos, pestes, inundaciones y hasta terremotos, exigiendo así su devoción hacia ellos para evitar que se volviera a reeditar la catástrofe (Christian 1991a, 51 y ss.). En este sentido es importante señalar las diferentes interpretaciones que se hacían de estos castigos: para la doctrina ortodoxa el castigo provenía de Dios, pues los santos sólo interfieren a favor de sus fieles (como abogados) nunca en contra. Sin embargo, para los habitantes de las poblaciones de Castilla la Nueva, como para los mayas contemporáneos, “este papel negativo de los santos en las desgracias del pueblo [...] se percibe implícito” (52).

⁷⁰ En el texto referido, Gutiérrez Estévez afirma que “las consecuencias del incumplimiento de este tipo de promesas afectan durante muchos años la salud o la estabilidad emocional del sujeto” (2000, 79). Incluso una vez recuperado de su padecimiento, cada vez que el sujeto contraiga una enfermedad dudará si ésta es producto de una venganza del santo por el incumplido de la promesa que realizó.

normas éticas por parte de los individuos (1978, 300).⁷¹ En otras ocasiones, los patrones sagrados de los pueblos no se contentan con el envío de una simple enfermedad, y van más allá. Es así que existen relatos sobre santos mayas que se vieron de tal forma agraviados por sus fieles que recurrieron a castigos tan severos, que acabaron incluso por costar la vida de la persona que les ofendió. Pero repasemos alguno de los episodios que son más comúnmente referidos por los habitantes de Nunkiní en relación a esta cara vengativa y “peligrosa” que a veces muestra su santo patrón. Veremos como en esas ocasiones san Diego hizo gala y demostración de su “milagro”, pero no para ayudar sino para castigar a sus hijos más descarriados. Esas demostraciones de su capacidad para dañar, hechas públicas en forma de relatos que circulan entre los vecinos hasta el punto de llegar a conformar un subgénero dentro de la narrativa dedicada al santo, también sirven para reforzar su imagen poderosa y para disipar las posibles dudas que pudiesen tener los incrédulos hacia su figura.

A pesar de los diferentes males que haya podido causar el santo a aquellos fieles que hicieron gala de comportamientos y actitudes vistos como reprobables por la mayoría de la sociedad local al alejarse de la tradición o atentar contra la armonía social y familiar, la actuación del santo patrono, desde este punto de vista, es vista como beneficiosa para la comunidad en su conjunto. Lo anterior se debe a que, por una parte, san Diego se dedica a sancionar desde el ámbito sagrado únicamente a aquellos responsables de mantener actitudes que se alejan de lo que es moralmente aceptado por la gran mayoría de los vecinos de Nunkiní, por lo que se convierte en garante y mecenas de las costumbres y tradiciones del grupo.⁷² Por otra parte, el santo viene a fungir como un elemento disuasorio y de contención frente a las tentaciones (el

⁷¹ Entre los tojolabales las catalogadas como “enfermedades naturales” son tenidas como “enfermedades *buenas* casi siempre enviadas por Dios o los ‘dioses’ (santos), con objeto de castigar a los hombres o simplemente probarlos, ya sea en sus propias personas o en sus familiares. Aunque muchos indígenas consideran que tales enfermedades no siempre corresponden a un castigo o prueba divina, sino que pueden tener su origen en procesos ambientales o accidentes, la mayoría considera que para que se presenten Dios ha de dar su autorización; nada ocurre sin su voluntad” (Ruz 1990a, 167).

⁷² Esta asociación entre el santo y lo que es visto por la sociedad como moralmente aceptable, es un proceso muy presente en la historia de las religiones, en el sentido que ya subrayara Rudolf Otto de que “lo numinoso atrae hacia sí y se asimila donde quiera los pensamientos que forman el ideal de las sociedades y de los individuos sobre lo obligatorio,

alcohol, las drogas, el adulterio, la codicia, la envidia) que pueden provocar que determinados individuos de carácter débil, bajo ciertas circunstancias y presiones, se aparten de la vida correcta y lleguen incluso a atentar con sus actos en contra de la armonía y el equilibrio de las familias y, por ende, de la comunidad en su conjunto.⁷³ De esta forma podríamos afirmar que las enfermedades que envían el santo o Dios son beneficiosas y se contraponen a aquellas otras que causan los espíritus malignos, tales como el “espanto” o ciertos “malos aires”. En otras etnias mayances como la tojolabal, el individuo dañado por los santos por faltar a sus obligaciones para con ellos debe servir de ejemplo para el resto de la sociedad local, por lo que “lo andan enseñando [sus familiares] para ejemplar a los demás” (Rojas 1990: 207-208).

Para comenzar con los ejemplos de narraciones de sucedidos referidos a acciones punitivas acometidas en Nunkiní por san Diego, iniciaré por los que tuvieron su origen en la ruptura del pacto contractual que se establece entre los hombres y la divinidad a partir de la formulación de promesas por parte de los primeros.⁷⁴ Y es que, como cualquier vecino de Nunkiní sabe, después de que el santo haya dado cumplimiento a lo que se le solicitó, las promesas hechas hay que cumplirlas. De lo contrario, la creencia mayoritaria apunta que la persona se arriesga a sufrir un castigo en sus propias carnes o en las de sus seres queridos. En palabras de una mujer que se encontraba regalando comida entre las muchas otras personas que se afanaban repartiendo regalos

legal y bueno. Estas ideas se convierten en la ‘voluntad’ del numen, quien a su vez se hace su guardián, ordenador y fundador” (2007, 146).

⁷³ Alfredo López Austin, al referirse a la naturaleza siempre dual de los dioses mesoamericanos y a su capacidad para obrar a favor o en contra de los humanos apunta: “Pero es de creerse que ningún dios es totalmente bueno o totalmente malo. Los dioses, mutables como las cualidades distintas que los componen, obran a favor o en contra del hombre con una veleidad que no deja lugar a dudas sobre su capacidad volitiva” (2006, 169).

⁷⁴ Es interesante hacer notar que a diferencia de lo que se acostumbra a hacer en otras poblaciones mayances, en Nunkiní no existe la costumbre de “castigar” al santo patrón cuando éste se muestra incapaz de obrar en beneficio de sus fieles o concederles alguna gracia concreta. Por el contrario, cuando se retrasan las lluvias los tzeltales del ejido de Las Palmas, en plena Sierra Madre de Chiapas, dejan en la loma de un cerro cercano a su comunidad la imagen de san Antonio con una vela encendida, “para que sienta la fuerza del Sol y apure a Nuestro Señor con el agüita” (Ruz 1992, 109). Esta práctica parece venir de lejos, pues ya en el ocaso del siglo XVIII, en la comunidad guatemalteca de San Juan Alotepeque, se denunció a un vecino porque “acostumbraba colgar de un árbol a una imagen de san Antonio, sin el niño, y no le soltaba hasta que no concediese el agua solicitada” (Ruz 2006a, 51)

entre los cientos de congregados en el atrio de la iglesia la mañana del 13 de noviembre, lo anterior lo hacía en cumplimiento a una promesa que hizo al santo, después de que su marido hubiese encontrado trabajo en Cancún: “si no cumples [lo que prometiste] algo te pasa para que te acuerdes; si no lo haces tienes tu castigo, una enfermedad, así; algo malo seguro llega”. La anterior cita textual recoge y concentra a la perfección el sentimiento generalizado que existe en Nunkiní, y en general en todo al área peninsular, respecto a la obligatoriedad que tienen los humanos de dar cumplimiento a aquello que se le prometió al santo antes de recibir su poderosa ayuda. Cuando este mecanismo de intercambio mutuo de favores entre hombres y divinidad se rompe, deviene la enfermedad como una forma de castigo y de coerción de ésta hacia los primeros. Se trata, en primera instancia, de una suerte de aviso para que los fieles subsanen su falta y el equilibrio que existía previamente quede restablecido. La única forma por la que el castigo será levantado es mediante el cumplimiento por parte de la persona de aquello que prometió hacer o entregar, después de haber recurrido previamente a consultar con un especialista de la salud indígena, el *jmeen*, quien habrá diagnosticado la causa de su padecimiento y las formas para solventarlo (Ruz 2002b, 347 ss.).

Tal es el grado de respeto y compromiso (y en cierto modo también de temor) que sienten los nunkinienses hacia su santo patrón que resulta difícil, por no decir imposible, encontrar a un solo vecino que diga conocer a alguien que incumplió una promesa hecha a san Diego. De hecho, el corresponder al santo cuando se le ha prometido algo se considera una obligación inexcusable, una especie de “pago” por los servicios o favores recibidos de su parte, que además se efectúa una vez que el santo ha cumplido ya con su parte. Así, por ejemplo, cuando se presentan dificultades económicas o de índole personal que impiden a los fieles dar cumplimiento a lo prometido originalmente, éstos pueden recurrir a “acomodar” o cambiar la forma de la promesa que hicieron al santo, de forma que pueda ser abonada a plazos o mediante la realización de trabajos durante los preparativos de un gremio. Para que ello pueda hacerse sin problemas se le deben explicar al santo los motivos por los que se va a cambiar la forma de cumplir con lo que se prometió. Un ejemplo de esta situación lo encontramos en el caso del vecino que, tras haber participado por décadas en un gremio al que ingresó por cumplir con una promesa, lo abandonó por problemas con sus directivos. Actualmente organiza cada año un rezo en su vivienda para el mes de noviembre en honor a san Diego,

en el que también (como sucede en los gremios) ofrece comida a cualquier vecino que desee asistir, y de esa forma “que el santo no pensara que lo estaba abandonando cuando me quité del gremio hace unos años”.

Algo similar aconteció en 2009 con un matrimonio que, por tener que arreglar unos asuntos en Campeche relacionados con una pensión de invalidez, no iba a poder asistir a la misa del día 13 de noviembre en honor a san Diego (la más multitudinaria de todas las que se celebran en el año; tanto que se realiza en el atrio de la iglesia para poder acoger a todos los fieles que acuden). La señora, compungida todavía porque no podría rezarle a su patrono el día de su “cumpleaños”, me relató cómo la noche anterior habían estado su marido y ella un buen rato ante el altar de su hogar hablando con el santo para explicarle los motivos por los que se ausentarían el día grande de sus festejos, y pidiéndole perdón por ello: “ya lo hemos platicado y el san Diego nos perdonará porque le tenemos dicho que tenemos que ir hasta Campeche, así, por una gestión importante. Esperamos que san Dieguito nos perdona y nos ayuda en el viaje”. Sin que se trate de una promesa específica, el ejemplo anterior nos permite corroborar la flexibilidad existente, así como las posibilidades de negociación y reacomodo mutuo que se observan en la relación fieles-santo, las cuales se guían en función de necesidades y los deseos propios de cada familia, e incluso de cada individuo.

Castigos particulares al margen, hay en Nunikiní una historia muy popular que hace referencia a un sucedido concreto a través del cual se constatan las nefastas consecuencias que puede tener para los hombre faltar a un voto realizado al santo. Se trata de un ejemplo que podríamos calificar como un caso extremo de inconsistencia y desequilibrio en la relación entre la persona protagonista y el santo patrón, y cuyas consecuencias no pueden ser más nefastas. Este relato me fue referido siempre cuando, conversando con grupos de varones, insistía en saber qué podía pasar si no se cumplía con una promesa hecha al santo, o cuando pedía insistentemente conocer ejemplos recientes y concretos de castigos enviados por él. En este contexto, mientras el narrador de turno daba cuenta del sucedido con todo lujo de detalles, el auditorio escuchaba atentamente e iba corroborando, mediante gestos aprobatorios y comentarios ocasionales, las partes más intensas de la historia. A continuación presento en su totalidad el relato tal y como lo refirió don José Chí, un campesino de 75 años, para posteriormente comentar y analizar sus aspectos clave:

Tienes que cumplir lo que tienes prometido, porque mira un caso que sucedió una vez acá. Ese señor san Diego tiene milagro. Yo estaba joven, tiene ya muchos años de esto, y ese muchacho está trabajando por el pocito. Por el *chen-pech*⁷⁵ hizo una milpa y lo prometió al san Diego si cosechaba pepita, frijol, ibes, *x-pet*...⁷⁶ Entonces si gana la cosecha le compra su ropa de san Diego y la entrega a san Diego. Entonces resulta que lo ganó todo lo que tiene sembrado. ¡Todo lo que tiene ofrecido lo ganó! ¡Toneladas de pepita está vendiendo ese señor! Entonces resulta que cuando vendió todo y se salió en Campeche hace una *paranda* (por parranda): tragos, viejas... todo hasta su puta madre hasta que lo gastó todo el dinero.

Entonces cuando lo gastó todo el dinero está en su casa en la noche, está durmiendo y le hablaron. Le dicen así: ‘está bueno, gastaste tu vida con el dinero; lo que te regalé, a mí no te acordaste lo que tienes prometido a mí. Pero te voy a dar una seña para que te acuerdes de mí, vas a llorar’. Así le dijeron. Está en tu cabeza ¿Quién dijo esto?, ¿cómo sucedió esto?

Y vino acá para la iglesia a prometer otra vez a san Diego: “ya no vuelve a suceder Señor; perdóname”. Estaba llorando el señor ese. Dice: “Perdóname lo que yo hice”; no dio cuenta lo que estaba haciendo. “Como ya me hablaste y me dijiste de todo ahora sí me voy a acordar. Dame tu bendición, que (si) yo gano esa cosecha otra vez estoy viniendo y todo lo más bonito te lo voy a entregar”. Así se salvó el señor.

Llega el tiempo de lluvias y sembró otra vez. Se ganó la cosecha. Siempre hizo así una parranda así otra vez. Entonces, para un 13 de noviembre había que salir (en procesión) san Diego. Estaba el Señor (san Diego) dando la vuelta para ir por la casa donde vives ahora (a un costado de la plaza del pueblo) y oímos un grito. La señora, su mamá de ese muchacho estaba llorando. Mare, la gente y hasta el padre se asustó. ‘¿Qué habrá pasado?’. Se acerca la señora a 10 metros donde están trayendo al Señor y se hincó la señora llorando delante del san Diego. Le dice en maya: “no pensé que ibas a hacer el castigo como lo tienes hecho ahorita”. Estaba llorando porque su hijo estaba muerto.

En este punto de la historia, el narrador interpela al auditorio y les pregunta. Otro vecino de edad avanzada que escuchaba atentamente efectúa un escueto pero conciso comentario para confirmar lo dicho: “por eso así pasa, porque no recordaban lo que prometen, no cumplen así, y el santo los castiga”.

⁷⁵ *Chen-pech* (literalmente “pozo garrapata”) era el nombre que recibía uno de los dos barrios que antiguamente conformaban la población de Nunkiní. Actualmente el nombre de este barrio es San Martín.

⁷⁶ Los *ibes* y el *x-pet* son dos variedades diferentes de frijol, ambas muy apreciadas entre la población nativa de la región peninsular por su sabor y ternura.

Acto seguido lancé una pregunta al auditorio en su conjunto acerca de cuáles fueron entonces las causas del deceso de la persona, a lo que el mismo don José contesta que la causa fue el incumplimiento por parte del muchacho de la promesa que formuló al santo patrón: “[la muerte fue] de que lo tiene prometido el castigo. Se murió el muchacho y estaba joven, tenía como 18-20 años, estaba joven”.

Seguidamente, sin darme tiempo a reflexionar sobre la siguiente pregunta, el narrador continuó con su explicación sobre el desenlace del sucedido:

Dos veces le dieron chance y la tercera es la de la tierra. Por eso digo que no hay cosas más peligrosas que le prometes una cosa al señor de san Diego y no lo cumples. Porque no él te pide, tú mismo lo ofreces. Pero la jodida es, como te digo, que no lo cumples. Entonces para qué lo das cuenta lo que estás diciendo. El muchacho se murió y gritaba su propia mamá, gritando delante de san Diego que ya se murió su hijo. Claro, ya lo avisaron en su sueño y no hizo nada... y ya se está yendo con san Pedro. Estaba joven, 20 años tenía el muchacho.⁷⁷

Para concluir, ante el silencio de todos los presentes que denotaba la gravedad del suceso que acaban de escuchar, insistí sobre la moraleja que se podía extraer del sucedido, y sobre el hecho, definitivo a tenor de la historia, de que el santo patrón pueda emplear sus poderes extraordinarios para castigar a los seres humanos en general y a los vecinos de Nunkiní en particular. Así, ante mi pregunta de si san Diego puede castigar y tiene poder para ello, la respuesta que recibí no deja ningún lugar para las dudas:

Uuuuh, claro que sí, hombre... castiga un mundo. Pero tú solito te estás castigando si actúas así porque, por ejemplo, tú no estás pidiendo nada a mí, pero si tú me ofreces algo y no lo vas a cumplir, yo te digo: “oye David, lo que me dijiste no lo trajiste”. Así pasó a ese pobre muchacho. Lo jodido es que la tercera no lo perdonaron por nuestro Señor. Así se quedó ese pobre muchacho. Más vale que se cumpla con lo que prometiste a san Diego y no pierdes tu vida.

⁷⁷ A pesar de que la aplicación de la pena capital en contra de quienes incumplen los votos realizados ante un santo puede parecernos un castigo excesivo, ello no resulta exclusivo del ámbito indígena. En la Castilla del s. XVI, W. Christian registra un caso en el que un vecino de San Sebastián de los Reyes “quedó muerto” de repente como castigo a las burlas que hizo a su familia por guardar los votos de ayuno hechos al santo, cuando él regresaba de darse una comilona en un pueblo vecino (1991a, 58).

De esta forma no queda ningún tipo de duda acerca de la peligrosidad que entraña para los fieles desafiar al santo incumpliendo sus promesas. Después de escuchar este relato comencé a explicarme por qué me resultaba imposible dar con algún ejemplo actual, cercano, y conocido de personas que se hubiesen enfermado por no haber dado el debido cumplimiento a una promesa enunciada ante san Diego. La narración muestra bien a las claras el riesgo mortal que ello entraña, así como el carácter totalmente voluntario que tiene la formulación. En el caso del protagonista, su petición estaba orientada a la obtención de una cosecha abundante, la cual obtuvo después de haberle prometido al santo la entrega de una túnica. Sin embargo, los “vicios” se cruzan en el camino de nuestro protagonista y consumen todas las ganancias que había logrado obtener con la venta de su cosecha. En este punto podemos detectar un doble quebranto desde el punto de vista de la ética y la moral indígena, pues lo habitual, lo normal y lo aceptable, es que la cosecha se emplee para satisfacer el consumo familiar de alimentos durante el año, y no para ser vendida en el lejano mercado de Campeche. En todo caso, la venta del escaso excedente agrícola que pudiese lograr un campesino de su cosecha se efectúa en el mercado de la propia localidad, para que éste pueda ser adquirido por los vecinos que lo necesiten. Además, al acudir a la ciudad de Campeche y obtener una suma de dinero importante, el vecino quedó expuesto a los dos vicios que en el imaginario local abundan en las ciudades: el alcohol y las mujeres. No resulta extraño, dadas las circunstancias, que el campesino lograra gastar todo el dinero que había logrado por la venta de su cosecha en tales vicios y, en consecuencia, le resultara luego imposible dar cumplimiento a su promesa.

La narración ilustra también los peligros a los que se exponen las personas —especialmente los jóvenes, por su mayor inconsciencia— que acuden a la ciudad con dinero en abundancia. Y es que si hasta las obligaciones adquiridas con el santo patrón se olvidan, ¿qué tanto no sucederá con las necesidades propias de la esposa o los hijos?, y ¿qué decir de los compromisos adquiridos con otros familiares, vecinos o amigos?. A pesar de la gravedad de su falta, san Diego, en una clara demostración de su benevolencia, dispensa en un primer momento al muchacho, no sin antes hacer acto de presencia en sus sueños para recriminarle su actitud y hacerle pagar con lágrimas su olvido. Después de escuchar el regaño del santo, el muchacho acude muy arrepentido a la iglesia, donde solicita su perdón encarecidamente, renovando y mejorando su

antigua promesa, ofreciéndole esta vez los mejores productos de su próxima cosecha. Sin embargo, vuelve a tropezar con la misma piedra unos meses después, y nuevamente derrocha en vicios el dinero que le reporta la venta de su cosecha. En esta segunda ocasión, el santo patrón ya no muestra la misma compasión que en la primera y hace pagar al joven campesino con su propia vida. La moraleja de la historia queda clara en las afirmaciones que hacen al final del relato su narrador y los presentes: si haces una promesa al santo y no cumples, arriesgas tu vida, especialmente si la causa del incumplimiento son los vicios.

De cualquier forma, en la narración se pueden descubrir otras razones susceptibles de provocar la ira del santo. En primer lugar por mentirle hasta en dos ocasiones; la segunda de ellas después incluso de haber recibido su visita durante un sueño. Pero además, indirectamente, el santo sanciona comportamientos inmorales e indeseables como la borrachera, el derroche de dinero y el consiguiente abandono de las obligaciones propias de un cabeza de familia. Hay que destacar, además, el carácter ejemplarizante que tiene este castigo para toda la población, pues se expone públicamente ante los ojos de toda la comunidad cuando la madre del joven fallecido intercepta la procesión en la plaza de santo en el centro para arrodillarse y llorar delante de la imagen de san Diego, señalando en voz alta que el castigo que le había impuesto a su hijo le había costado la vida ese mismo día. Este dato resultar cronológicamente acertado, pues para el 13 de noviembre (día en que se lleva a cabo la procesión) los frutos de las milpas ya han sido cosechados en su mayoría. Así, detrás de la severidad del castigo, el santo patrón muestra su determinación al sancionar a cualquiera que ose incumplir sus promesas y, con mayor fuerza aún si cabe, a aquellos que lo hagan por haberse abandonado completamente a los vicios, perdiendo así su capacidad para discernir y dar cumplimiento a los compromisos que adquirieron previamente con él. No debemos olvidar que para los mayas, el hecho de que los hombres omitan sus obligaciones hacia las divinidades (ofrendando y rezando) los hace perder su humanidad y los convierten poco menos que en animales.⁷⁸ O lo que sería peor aún, dado que los hombres se ven obligados a mantener una continua relación de intercambio con sus

⁷⁸ No debemos olvidar que en gran parte de los mitos de creación de las etnias mayances, las humanidades previas a la actual fueron destruidas por los dioses, precisamente, como castigo por no haber sabido adorarles correctamente y por sus costumbres “relajadas” (Gutiérrez 1992, 425-429).

dioses para mantener la “regularidad” y el equilibrio en el acontecer diario de sus vidas y del mundo (López Austin 2006, 145), la ruptura —incluso por parte de un solo hombre— de este frágil sistema repercutiría negativamente, no sólo en la vida de los individuos aisladamente, sino en la de la comunidad en su conjunto.⁷⁹

Pero no sólo por incumplir un voto personal se desencadenan las acciones punitivas de san Diego. Las causas a las que recurre la narrativa oral de Nunkiní para explicar los castigos enviados por el santo a lo largo de la historia comunitaria en contra de sus fieles se relacionan con las omisiones por parte éstos a la hora de acudir a sus celebraciones; así como a los intentos de algunos actores externos a la comunidad por modificar los rituales tradicionales que anualmente se le dedican. En relación a este último caso, son muy populares dos relatos que hacen referencia a sendos sacerdotes que a su llegada a Nunkiní en diferentes momentos, menospreciaron los poderes del santo en público y decidieron acortar drásticamente el ciclo festivo que se le dedicaba. Según los informantes, uno de los curas alegaba: “que el santo no tenía milagro y no debía la gente hacerle tanta fiesta y gastar tanto en celebrarlo”. Concretamente, el sacerdote al que se adjudica la anterior sentencia hizo su arribo a Nunkiní en 1954, y ante su negativa a celebrar la misa que le solicitaba cada uno de los gremios, fue expulsado ese mismo año de la comunidad. Los vecinos de más edad aún recuerdan el revuelo que levantaron sus palabras durante las homilias respecto a que san Diego “no tenía milagro. Hasta tal punto llegó el descontento popular que mis interlocutores aseguran que “la gente de Nunkiní se enfureció mucho con esa persona”, llegando incluso a amenazar su vida, pues: “hubo muchos quienes quisieron lincharlo así. Si no es porque lo sacaron escondido hasta Calkiní en un carro tirado por mulas quien sabe qué hubiese pasado”. En este caso, la ira en contra de las ofensas que se estaba profiriendo en contra del santo emanó

⁷⁹ En este sentido, los castigos que en la Castilla del s. XVI y XVII imponían los santos a las poblaciones colectivamente —y a algunos fieles a título particular— por olvidar los votos contraídos hacia ellos, se muestran en extremo severos y van, desde la muerte de la persona (pasando por la enfermedad o la parálisis), hasta los castigos de carácter colectivo contra la población en su conjunto en forma de epidemias como la peste o la rabia, o el envío de una plaga (de langostas, gusanos, escarabajos de la vid) (W. Christian 1991a, 55-59). También entre los mayas de Yucatán el incumplimiento de una promesa puede provocar que el terreno familiar se “eche a perder” enfermando a los animales y los humanos que lo habitan (Quintal 2003a, 305).

directamente de la población, la cual salió en defensa de su mecenas sagrado y sus celebraciones, logrando contrarrestar las medidas propugnadas por un foráneo incrédulo que trataba de inmiscuirse y alterar las relaciones establecidas desde antiguo entre el santo y sus fieles.⁸⁰ La diligencia con que la población de Nunkiní ha defendido de los envites de fuereños iconoclastas a su santo patrón y las tradiciones con él vinculadas es legendaria en la región del Camino Real. Esta imagen recalcitrante de Nunkiní quedó perfectamente plasmada en la obra de Erik S. Thompson, cuando rememorando una conversación que mantuvo con Ralph Roys, comenta: “me habló de una ‘misión cultural’ que fue al pueblo de Nunmkiní en aquellos agitados tiempos (los de Felipe Carrillo Puerto, en la época postrevolucionaria) a destruir las imágenes del templo y destrozar el interior del mismo y recibió grave paliza de los aldeanos” (1975, 205).

La segunda narración que da cuenta de un sacerdote irrespetuoso con el santo y la tradición local que lo celebra va incluso más allá. En esta ocasión fue necesario que san Diego echara mano de su milagro para que el presbítero renunciara a sus intenciones de desvestir a la imagen y, posteriormente, sacarla de la iglesia. El relato de este sucedido sobre el milagro que llevó a cabo el numen para evitar ser removido de la que era su casa, en su versión de don Chico Cahún dice que:

Una vez vino un padre aquí al pueblo de Nunkiní, era de lejos ese padre, no me recuerdo de dónde. Nada le gustaba y todo lo quería sacar (de la iglesia): el Niño lo sacó y lo botó hasta atrás; también esa imagen del Jesús Nazareno que tiene, así, sus pelos lo sacó. Cuando llega donde está el san Diego también lo quiere sacar. Pero lo quería abrir sus ropas al santito para ver su cuerpo, lo quería que lo saca (la ropa) el padre así, pero cuando está moviendo la ropa que allá bajo del santo vieron que está una culebra, un cascabelote así de este tamaño (abre mucho los brazos)... cuando ve la serpiente el padre se quitó afuera a pedir ayuda a los señores que estaban en la plaza, pero cuando llegó la gente no había nada de la serpiente. Así lo dejó como está, no lo quiso tocar más... por eso así quedó san Diego y por eso se dice que tiene mucho poder, es muy milagroso.

⁸⁰ Actualmente en Nunkiní se mantiene viva la memoria de la persecución que sufrieron las imágenes de los santos y las cruces en los momentos de mayor convulsión social durante la revolución. Varios informantes me relataron cómo los vecinos escondieron y enterraron en solares, ranchos y huertas varias íconos religiosos familiares para evitar que se los arrebataran y los quemaran los seguidores más exaltados de Felipe Carrillo Puerto.

El anterior es el relato tipo que suelen emplear los naturales de Nunkiní para referir la vez en que su santo patrón utilizó sus poderes para demostrarle a un cura incrédulo el error que cometía al dudar de ellos. En algunas variantes del mismo relato, el sacerdote intenta hasta en tres ocasiones desprender de sus hábitos a la imagen: “el párroco por tres veces quiso desvestir al santo y por tres veces cuando levanta su ropa le apareció una cascabel”.⁸¹ En esta ocasión constatamos que, como en otras poblaciones indígenas de la Península, el santo utiliza su “milagro” para “actuar en contra de sus incrédulos” (Quintal 2003a, 321). Y es que el sacerdote, además de no mostrar ningún respeto hacia el santo y su historial de milagros realizados en Nunkiní, trató de desvestirle. Esto supone una violación a la costumbre local, la cual marca que únicamente los *noboch* patronos de los gremios de la población pueden vestir o desvestir y quitar o poner las joyas a san Diego. A su vez, la demostración que hizo de su poder el lego franciscano lo sitúan en un escalafón superior al del resto de imágenes sagradas que se encuentran en el interior de la iglesia de Nunkiní en lo que a milagro se refiere, pues fue la única de ellas que consiguió frenar las intenciones del sacerdote. Así, además de defender con hechos su papel como cabeza del sistema religioso local, por encima de otros personajes sagrados del panteón que se vieron arrancados de sus lugares en la iglesia sin poder hacer nada para impedirlo, el santo volvió a erigirse en el protector de la identidad local, encarnada ésta tanto en la propia imagen de san Diego como en el culto y las celebraciones que se le brindan a lo largo del año (Báez-Jorge 2008). Finalmente, lo acaecido con los dos sacerdotes fuereños supone una advertencia de doble dirección que apunta, por una parte, a que es desde fuera de la comunidad precisamente desde donde llegan las principales amenazas en contra de las tradiciones propias de los nunkinienses. No en vano, ambos padres eran originarios de lugares lejanos, no ya de la comunidad sino del ámbito peninsular. Por otro lado, los dos sucedidos vienen a demostrar que tanto el santo como la comunidad, si

⁸¹ Es interesante recordar que desde tiempos precolombinos, los mayas asentados en la Península de Yucatán tenían en la serpiente de cascabel tropical (*Crótalus durissus durissus*) un símbolo de la deidad suprema, quien era representada, entre otras formas, como la serpiente sagrada que infunde vida al mundo (De la Garza 2002, 75-78). Si bien en el caso que nos ocupa la aparición de la serpiente no deja de ser un mero aviso del peligro al que se expone quien quiera remover al santo de su lugar, creo importante remarcar la cercanía que tiene la serpiente con la divinidad en el pensamiento maya.

permanecen unidos en su mutua relación de dependencia y fidelidad, pueden contrarrestar el efecto adverso y las influencias negativas que cada vez con mayor fuerza llegan desde el exterior.

Pero además de defenderse de aquellos que tratan de mancillar su honor desnudándole sin respetar el proceso ritual que existe para ello, el santo patrón acostumbra a enojarse y castigar con el envío de una enfermedad a aquellos individuos que osan faltarle al respeto. Así se recoge en un relato cuya acción se ubica hace ya mucho tiempo y que escuché en una única ocasión. En él, el santo estaba recorriendo los caminos de la población bajo la forma de un “escarabajo”, sin que se identificara qué especie en concreto, para asegurarse que los vecinos se encontraran bien. En eso estaba el santo cuando dos jóvenes por mera diversión comenzaron a tirarle piedras con sus respectivos *tirahules*. Esa misma noche ambos muchachos estaban postrados en sus hamacas enfermos y sufriendo accesos de fiebre muy severos. Las familias de ambos jóvenes, preocupadas por su estado, optaron por conducirles con un *jmeen* de la localidad quien rápidamente detectó en su *saastún* que lo que padecían sus dos pacientes era un castigo de origen divino. Después de interrogar a ambos jóvenes acerca de sus actividades en las últimas horas, el médico tradicional dio con la raíz del problema e informó a los padres sobre la solución. Así fue como les comunicó que ambos jóvenes habían “ofendido gravemente al santito al haberlo agredido con sus tirahule”, y por eso les estaba castigado con la enfermedad que estaban sufriendo. La solución pasaba por reconocer la culpa y acudir a la iglesia y “solicitar de corazón que los perdone el san Dieguito”. Así lo hicieron los dos muchachos, quienes acudieron de rodillas y llorando a la casa de san Diego a pedirle que les perdonase, pues “no tenían sabido que el animalito al que lo apedrearon eran realmente el patrón”. Una vez llevada a cabo esta acción de penitencia, ambos se restablecieron pasados un par de días.

El relato referido parece estar remarcando, además de la posibilidad real de enfermarse si no se respeta convenientemente al santo patrón, el hecho de que san Diego tiene el poder necesario para que su *pixán* pueda adoptar la forma de un animal (por humilde que este pueda llegar a parecer, como el caso del escarabajo) y salir a recorrer la población de forma visible y tangible bajo esta apariencia. Lo anterior se puede interpretar como que el santo sería capaz de estar bajo la apariencia de un insecto en cualquier parte de la población y en cualquier momento; es decir, sería omnipresente. Ello obligaría a los

individuos a mantener siempre un comportamiento y una actitud adecuada, correcta, equilibrada, si no quieren verse sorprendidos y castigados por su patrón, tal y como les sucedió a los dos jóvenes protagonistas del relato, quienes a causa de su actuar irresponsable, agresivo y descontrolado, atentaron involuntariamente contra el mismísimo santo, sufriendo por ello su castigo. El único consuelo que ofrece la narración es la relativa facilidad con que se puede obtener el perdón del santo: basta con mostrar arrepentimiento (“con el corazón”) por la falta cometida y expresarlo personalmente ante su imagen en la iglesia, para ver así levantado el castigo impuesto en forma de enfermedad. En este sentido no deja de ser llamativo que el carácter temperamental del que hace gala el santo para castigar a sus fieles cuando éstos le faltan al respeto o incumplen, consciente o inconscientemente, las obligaciones que adquirieron hacia él, se ve contrarrestado por su capacidad para perdonarles.

Otro aspecto que aparece apenas esbozado en el último relato es el papel que juegan los *jmeeno'ob* como intermediarios entre los hombres y los seres poderosos, no sólo con aquellos de raigambre indígena (aluxes, balames, *yumtzilo'ob*, etc.), sino también ante las entidades de origen cristiano. Quizás este detalle nos podría estar indicando una cierto proceso de homogeneización del panteón local de Nunkiní, por el cual las “divinidades” no estarían divididas en función de su origen nativo o católico, sino que todas ellas serían vistas como “seres de poder”, con una naturaleza y unas características similares. Éstos verían delimitados, eso sí, sus distintos campos de actuación e influencia en función de su mayor o menor especialización dentro de ellos. Por ejemplo, mientras al santo se le puede pedir casi cualquier cosa, a los Dueños del monte o *balam ka'ax* se les solicitan únicamente cuestiones relacionadas con las actividades productivas que los hombres realizan en tales espacios, tanto la caza como la agricultura o la ganadería; y a los *chako'ob*, por su parte, se les suplicaría únicamente para que caiga la “sagrada” lluvia sobre las sedientas milpas.⁸²

⁸² En este mismo sentido, Villa Rojas ya había dejado muy claro en su etnografía sobre los macehuales de Tusik que “los nativos reconocen la distinción entre las deidades paganas y las cristianas, no en términos de sus diversos orígenes históricos, sino de sus atributos y poderes especiales que caracterizan a cada grupo y en las diversas ocasiones que conviene invocarlas. Es así como los indígenas recurren a unos o a otros o a ambos a la vez, según la ocasión y los propósitos que los guían” (1978, 302-303).

Volviendo al santo patrono, resulta para él un desaire gravísimo que las personas no acudan a su fiesta alegando pereza, y más si con anterioridad habían ya prometido su asistencia. Ya he señalado con anterioridad el ejemplo de aquel matrimonio de ancianos que, ante la imposibilidad de estar presentes en la población el día grande de los festejos del santo, procedieron a explicarle los motivos de su ausencia para evitar atraer su enojo y, de paso, solicitarle ayuda para el viaje y la resolución de los trámites que lo provocaban. No debe extrañarnos esta actitud, pues existen relatos que refieren castigos sufridos por personas que quebrantaron su promesa de asistir a celebrar al santo. Un ejemplo al respecto lo encontré mientras ayudaba en un gremio. Unas señoras me explicaron lo que le sucedió a una vecina que, a pesar de haberse comprometido con varios días de antelación con un gremio para salir cargando uno de sus estandarte en la procesión, cuando llegó el día señalado no quería asistir donde el gremio y “sólo quería ir a la plaza a gustar”. Al salir de su casa rumbo al centro de la población tuvo un tropezón y dio con sus huesos contra el piso: “se pegó duro contra el suelo y se lastimó su pie”. Pasado el accidente la señora cambió de parecer y regresó a su hogar. Al llegar dijo a su familia: “mejor voy a ir donde el gremio y voy a salir (en la procesión de los estandartes). Ahí salió con su estandarte con su pie hinchado y todo... porque san Diego es muy milagroso, siempre está dando pero también da su castigo si no le cumples con lo que tenías dicho”. Así, después de un aviso en forma de accidente leve, la protagonista del sucedido acudió a cumplir con su compromiso, evitando de esa forma un más que probable castigo mucho más severo.⁸³

También la falta de fe o las dudas vertidas hacia la figura del santo y su capacidad para obrar milagros pueden y suelen ser motivo de castigos en forma de pequeños accidentes; no tanto con el objeto de reprimir un comportamiento indeseable que atenta contra el sentido de unidad de la comunidad (que también), sino para hacer patente a los ojos del dubitativo fiel

⁸³ Particularmente prolijos resultan los ejemplos etnográficos que en el área peninsular muestran como los santos patronos castigan a aquellos fieles que prometen asistir a la fiesta y no cumplen. El patrón de Yaxcopoil (Yucatán) haciendo que se vertiera el agua hirviendo del nixtamal sobre la pierna de una joven, la estaba castigando porque había prometido bailar durante su vaquería y a la hora no quiso hacerlo. También en Peto un muchacho se rompió la mano y tuvo mucha fiebre porque no le dejaron asistir a la fiesta de la Virgen de la Candelaria con su abuelo y su hermano mayor. Cuando regresaron, el abuelo le llevó a pedir perdón a La Candelaria y “al chiquito se le quitó la calentura y sólo le quedó lo de su mano” (Maldonado 2006, 282).

(y mostrar al resto de la población) su vigencia y la existencia real de sus poderes. Así, a través una acción carácter punitivo sobre un incrédulo, éste tendrá la oportunidad de experimentar (mejor dicho, sufrir) en sus propias carnes el “milagro” del santo patrón, para que, posteriormente, pueda disipar las dudas que tuviese respecto a la existencia real del numen, y renueve o se reincorpore a la devoción que el resto de la comunidad dedica a su mecenas sobrenatural. En relación con estos casos, pude registrar un ejemplo que ilustra a través del relato de un sucedido como una nunkiniense que se mostraba reacia a participar en alguno de las acciones conmemorativas del mes de noviembre dedicadas al santo fue castigada. Así me lo explicaba una de mis vecinas en Nunkiní, recordando sorprendida el atrevimiento de la mujer sobre la que hablaba: “una señora de acá decía a cada rato: ‘¿por qué voy a dar yo nada (alguna limosna o colaboración con un gremio) si no hay un santo así? No hay nada superior, ni su milagro tiene ese santo’”. Ante la actitud irresponsable e incluso antisocial que exhibía la susodicha, nadie en Nunkiní pone en duda que el hecho de que se quebraran las sogas de henequén recién estrenadas que sostenían su hamaca durante el transcurso de una noche de noviembre, cuando la mujer dormía sobre ella, fuera obra del “milagro” de san Diego, que buscaba con ello escarmentar a la recelosa vecina. El accidente referido, según mi vecina, provocó que: “se aporreó duro contra el piso y fastidió todo su cuerpo por el golpe, así, la hizo mucho dolor. Ya nunca dijo más contra san Diego”. Como era de esperarse, ninguno de los vecinos a los que pude consultar al respecto le cabe la menor duda de que fuera el propio san Diego quien partiese las duras sogas de henequén con las que acababa de amarrar la protagonista del relato su hamaca a la pared. De esta forma, el santo lanzaba una señal muy clara de su existencia a la mujer en cuestión, al tiempo que la exigía respeto y, por qué no, que participase más activamente en las fiestas del mes de noviembre, que era a lo que ella se negaba enérgicamente.

Una vez más, en el caso arriba presentado, se aprecia como el santo emplea sus poderes para disuadir (o convencer) a aquellos incrédulos que se atreven a cuestionarlo y a poner en duda el papel benéfico que desempeña para la sociedad local. Pero al mismo tiempo, con su acción punitiva en contra de la mujer plasmada ya en un relato que se transmite entre los vecinos, san Diego también se hace visible ante los ojos del resto de la comunidad, reinsertando en ella a una persona que la mayoría de sus vecinos tenían por extraña en tanto que no

tomaba parte en los festejos que anualmente le dedican al santo patrón. Visto de esta forma, la personalidad del santo se ve claramente reforzada en su papel de aglutinador de la sociedad local (y no sólo en el plano simbólico) en torno a la devoción que sus integrantes le dispensan a través, tanto de la tradición oral como del ritual que le dedican.

Una de las actitudes peor vistas y tenidas por perniciosas por la gran mayoría de los adultos de Nunkiní, vinculada con diversos males que durante los últimos años han aquejado (y aquejan) a la comunidad, es la falta de respeto y la ausencia de gratitud que demuestran ciertas personas hacia las entidades sagradas del panteón local encargadas de proveer el sustento cotidiano de los hombres, entre las que se encuentra el santo patrón. Don Germán Collí, un campesino que supera el medio siglo de vida, comenta, visiblemente indignado al cuestionarle sobre el tema, que las mencionadas faltas provienen mayoritariamente de cierto sector de la población que goza de una posición económica holgada; éstos, además de pavonearse ante el resto de sus vecinos (dedicados a las tareas del campo) exhibiendo públicamente ciertos bienes de prestigio que resultan inalcanzables para la mayoría de ellos (como son coches o camionetas último modelo, equipos de televisión o música y diversos electrodomésticos para el hogar), olvidan mostrar sus respetos y la gratitud que se le debe al santo patrón:

A pesar de que hay gente que le van bien las cosas no reconoce su poder (del santo), no le dan gracias y le faltan al respeto... porque van en sus carros, en sus camionetas nuevas, así, y no dan nada de dinero para el Santo en la iglesia o hablan mal de él a cada rato.

Faltando a sus obligaciones para con san Diego siendo parte de la comunidad, los vecinos a los que hace referencia don Germán estarían provocando con su comportamiento que la colectividad en su conjunto falte al pacto de reciprocidad “firmado” con el santo en el tiempo mítico en que éste hiciera su arribo a Nunkiní y se convirtiera en su mecenas sagrado. Así, debido al egoísmo de unos pocos, el conjunto de la sociedad se ve obligada a sufrir la imposición de castigos colectivos. Y es que las relaciones entre el santo patrón y la comunidad derivan de un acuerdo conjunto, no de carácter individual. Por ello, aunque don Germán insiste en que las personas que no cumplen “tarde o temprano pueden ser castigadas por el Patrón y les puede pasar una desgracia por sus faltas”, lo cierto es que sus reiteradas faltas a las obligaciones de reciprocidad que rigen las

relaciones entre hombres y deidades, acaban por repercutir en las condiciones de vida de quienes integran la comunidad. Antes de pasar a referirme a los castigos colectivos que se achacan a la acción de las deidades en Nunkiní, conviene remarcar aquellas actitudes que los desencadenan, y que, por ende, son tenidas por inmorales, peligrosas y perjudiciales por la colectividad.

En este sentido, la ostentación de la riqueza en una sociedad como la indígena, donde tradicionalmente se considera que los bienes son limitados y la riqueza es tenida por un rasgo cultural ajeno, es un comportamiento que acaba derivando en una desarmonía social que desemboca en conflictos internos y otros males.⁸⁴ Para tratar de contrarrestar el exhibicionismo público que pudieran hacer de sus riquezas ciertos vecinos, existe la creencia en un tipo de aflicción que deriva de la hechicería y que recibe el nombre de “trabajo” o “daño”. Ésta es producto de la acción de un “hechicero”,⁸⁵ contratado normalmente por alguien cercano a la persona que se busca dañar (un vecino o incluso un familiar), y suele ir encaminada a penalizar a través del envío de una enfermedad a aquellos que reiteradamente hacen gala de comportamientos desmedidos y, por tanto, se las responsabiliza de provocar envidias y pleitos en el seno de la comunidad a la que pertenecen quebrantando así su armonía interna (Gutiérrez 2000, 98 y ss.). En otras palabras, se trata de aflicciones que padecen mayoritariamente aquellos individuos que intencionadamente se convierten en el blanco de las envidias de sus propios vecinos y familiares, por el uso exagerado y pomposo que hacen de ciertos bienes suntuosos (adquiridos fuera de la población). Con su acción desprestigian y atentan contra las formas tradicionales de la vida campesina indígena, donde la medida es uno

⁸⁴ Conforme ha subrayado Alicia Barabas para los grupos nativos de Oaxaca, quien acumula riquezas y se salta la normas de reciprocidad y la distribución de bienes (y trabajo) en las fiestas está quebrantando el código moral, lo que “acarrea graves sanciones materiales y simbólicas porque ataca la estructura social” (2006, 177).

⁸⁵ Un “hechicero” o *jpulya’aj* no se diferencia demasiado del *jmeeno’ob*. El primero adquirió mediante “pacto con el Diablo” un tipo de conocimientos específicos que le permiten “dañar” a las personas a través del envío de elementos nocivos que introduce en el cuerpo de sus víctimas. Lo más usual es que el brujo iniciara como *jmeen* y, posteriormente, tentado por el dinero que se gana haciendo “trabajos” de brujería, adquiriese conocimientos de “magia negra” en encuentros con el Diablo. Lo anterior provoca que la sociedad mire con cierto recelo a los *jmeeno’ob*. La estrecha vinculación que existe entre los mayas entre los hechiceros y el Diablo se aprecia bien a las claras entre los tojolabales, quienes utilizan el mismo término, *Pukuj*, para denominar a ambos (Campos 1990, 197 y ss.; Ruz 1990a, 182-185).

de los rasgos más valorados por la sociedad. Vemos así como en el caso de este tipo de faltas, la responsabilidad de castigar al culpable recae en los propios integrantes de la comunidad y no tanto en los númenes.

La acción punitiva del santo en contra de aquellas personas a las que hacía referir don Germán respondería, además de al exhibicionismo público que hacen de su situación ventajosa mediante la ostentación y acumulación de bienes suntuarios, al hecho de que no agradecen su “suerte” al santo tal y como les correspondería hacerlo. Así, algunos de ellos no participan en las celebraciones patronales, ni aportan fondos para ayudar a que éstas se lleven a cabo de acuerdo a sus posibilidades económicas. Es esta falta de gratitud y de respeto hacia la reciprocidad que se ha de mantener hacia el santo patrón (y hacia la comunidad en su conjunto) lo que, a ojos de mis interlocutores, les acabará por costar un castigo. Pero no sólo los que más tienen olvidan agradecer a aquellas entidades poderosas que todo lo dan. En los últimos tiempos, también los “jóvenes” y otras personas están faltando a la obligación que tienen todos los seres humanos de agradecer y reintegrar a las entidades sagradas los bienes que de ellas reciben. Así lo expresaba un milpero amigo de don Germán:

El problema de ahora es que no pensamos... se ha perdido el gratitud que debemos (al santo patrón), porque ahora los jóvenes no lo creen en nada. Ya se han acostumbrado a pedir, pedir y pedir así... pero nadie está pensando en dar. Ahorita piensan todos que las cosas de por sí se tienen que dar sin hacer nada por conseguirlas, por eso estamos mal como estamos.

La falta de gratitud y el exceso de codicia de ciertos individuos a la que hacen referencia los dos informantes citados se traduce en una desatención paulatina de las obligaciones rituales hacia los diversos miembros del panteón local, lo que estaría provocando el enojo creciente de aquellos, viéndose amenazado el precario equilibrio en que transcurre la vida humana. No debemos olvidar que para los grupos indígenas mayances toda la vida está sustentada en una “concepción religiosa del universo” (De la Garza 1998, 9), y que por ende, todo lo que se obtiene ha de ser agradecido y reintegrado a los númenes a través de rituales.⁸⁶ De hecho, el mantenimiento de los seres

⁸⁶ En la tradicional concepción maya del mundo todo lo que existe sobre la tierra tiene un dueño al que se le ha de ofrendar en señal de respeto y gratitud; “por eso la actividad milpera

sobrenaturales depende exclusivamente de la capacidad de los humanos para adorarlos y ofrendarlos. Si éstos dejan de cumplir con su parte del acuerdo, los dioses podrían llegar a desaparecer y con ello regresar el caos y la oscuridad a la superficie del mundo.⁸⁷ Para evitarlo, les reclamarán y reprocharán su descuido a través del envío de los castigos que ya hemos mencionado. A estos comportamientos perniciosos (ingratitude, avaricia y vanidad) que atentan directamente contra el milenario “pacto” reciprocidad entre hombres y númenes, achacan los campesinos las sequías prolongadas que en los últimos años han castigado sus cultivos. Todas estas actitudes negativas son vistas en contraposición a la “tradicición” (esa nebulosa categorización que engloba creencias y comportamientos asociados a un tiempo pasado que siempre fue mejor), y se asocian con los “tiempos actuales” en contraposición al pasado, cuando las personas se respetaban, guardaban una serie de preceptos éticos y morales a raja tabla, y daban siempre debido cumplimiento a sus obligaciones rituales.

A continuación presento el testimonio de don José, un campesino de 70 años, para ilustrar la creencia ya mencionada de que todo lo malo que acontece en Nunkiní tiene su origen en un castigo sobrenatural, motivado por la actitud irrespetuosa y vanidosa de una parte de la sociedad actual: “Por muchas tecnologías que tenemos, que si riegos, que si fertilizantes, que si químicos y otras cosas que inventan así, el Dios no quiere que se dé (el maíz), porque ya muchos no creen en nada, no dan las gracias por nada, y por eso no se da más como antes”. De lo anterior se desprende que a pesar de las teóricas ventajas que trae aparejada la modernidad (fertilizantes, riego, herbicidas), si los humanos no dan debido cumplimiento a sus obligaciones ancestrales para con los seres poderosos que gobiernan sus destinos, la situación no solo no mejorará sino que empeorará. Y esto es así porque lo que realmente cuenta

está llena de ritos cuyo objetivo únicamente es ofrendar respeto a los seres sobrenaturales, a fin de obtener de ellos permiso para sembrar y la gracia de la [...] lluvia para que el trabajo agrícola resulte efectivo” (Lizama 2007, 83). No debemos olvidar, empero, que los rituales, además de vivenciar lo sagrado, también se realizan para “adquirir felicidad, poder, bienes materiales, alivio a los males, perdón por las faltas y, en un sentido más profundo, asegurar la pervivencia de la naturaleza y del hombre” (De la Garza 1998, 143).

⁸⁷ Para los mayas, “el mundo es ordenado porque así lo crearon los dioses” (Lizama 2007, 82), orden que colapsaría si éstos desaparecieran por la falta de manutención que reciben de los hombres.

a la hora de poder lograr una buena cosecha de maíz, frijol o calabaza es la voluntad de “el Dios”; voluntad que se conquista si el campesino cumple con sus obligaciones de donar y logra no enfurecer a los númenes, es decir, si vive conforme a las normas culturales “tradicionales”.

El hecho de recurrir a conductas alejados de lo que es tenido por la mayoría de la sociedad local por “tradicional” para explicar los castigos divinos que sufre la comunidad no resulta extraño en el discurso de buena parte de los campesinos. Así, durante una charla, mientras nos refugiábamos del calor junto a un ventilador en el interior de su casa, Don José tomaba una práctica muy extendida entre la mayoría de los jóvenes actuales de Nunkiní, efusivamente denostada por las personas adultas, para explicarme la razón de la pérdida de buena parte de las cosechas los últimos años. Su alocución viene a situarnos en medio del combate silencioso, pero brutal, que se libra a día de hoy entre las distintas generaciones que conviven en el seno de cualquier comunidad indígena de la Península de Yucatán entre lo que se considera “moderno” (y deseable, en tanto que asociado con el progreso y el desarrollo económico que muestra la televisión) y lo “tradicional” (sinónimo de pobreza y atraso para los más jóvenes que buscan labrarse un futuro fuera de la población).⁸⁸

Hay que ver cada cosa entre los jóvenes que no lo creo... por eso Diosito, el santito, todo así nos está castigando a nosotros. Antiguamente yo iba a ver a mi esposa cuando no era (mi esposa) todavía. ¡Mare!, muchas veces ni la veía, puro conversar con mi suegro hacía. Pero ahorita, ¡Ah, vaya al parque don David, vaya así! Ahí están los chamacos: se besas, se abrazan, no les da vergüenza de nada.

Lo expresado por don José no es una opinión aislada, sino un sentimiento muy extendido entre las personas adultas en Nunkiní. En sus recuerdos quedaron aquellos tiempos en que las jovencitas no podían salir de sus casas si no era en compañía de sus madres o abuelas, y siempre caminando delante

⁸⁸ Para un estudio de corte etnográfico sobre las transformaciones que están viviendo a distintos niveles las poblaciones mayas de Campeche, y como éstas se traducen en el abandono o modificación de ciertas prácticas culturales “tradicionales” véase el trabajo coordinado por Mario Ruz, *El Campeche maya. Atisbos etnográficos* (2007). Un estudio de caso sobre los profundos cambios sociales que se derivan de la globalización e inserción de los miembros de una comunidad como Yaxcabá (Yucatán) en las dinámicas y flujos económicos de corte neoliberal a escala mundial, consúltese la segunda parte del ensayo de Jesús Lizama, *Estar en el mundo...* (2007).

de ellas para evitar que las perdieran de vista. O, como menciona don José, aquellos tiempos en que los padres de los jóvenes que querían “enamorar” a una muchacha del pueblo eran los que acudían a visitar a los padres de la joven para conversar, invitarles a unos tragos y solicitar permiso de visita para su vástago. En aquellos tiempos las parejas jamás se quedarían a solas hasta que hubiesen contraído matrimonio formal: el novio visitaba a la novia en casa de los padres de ésta y allí conversaban, siempre bajo la vigilancia de los futuros suegros. Esto era la “costumbre”, la forma de hacer las cosas “antiguamente”, en definitiva: la tradición. En la actualidad, las cosas han cambiado mucho y en muy poco tiempo, apenas en una generación, lo que sin duda ha impedido que estas modificaciones hayan podido ser asimiladas a los usos y costumbres locales. Al contrario, lo que se ha producido es una fractura generacional tan profunda que resultará muy difícil, por no decir imposible, de reparar.

A ojos de los mayores, este abandono de las tradiciones locales por parte de los más jóvenes se traduce en el enojo de las divinidades. Enojos divinos que han cristalizado en severos castigos en contra de esa misma colectividad que ha permitido, a través de la educación dada a sus descendientes, que sus propias tradicionales sean denostadas y relegadas por otras formas de actuar y pensar de origen exógeno, que son visualizadas como inmorales, excesivas y completamente ajenas a la cultura tradicional local. Todo ello provoca, por ejemplo, que: “ahora Diosito no manda la lluvia como antes, todo muere en la tierra ¿para qué nos sirve tanta tecnología si Dios no manda el agua? Contra eso nada puede hacerse”.⁸⁹

Y para dejar bien claro que la sequía prolongada que padece la región no es endémica, don José echa mano a las comparaciones con tiempos pretéritos: “de antes yo hacía 15 mecates de milpa (4 ha) y te daba el maíz, el frijol, la calabaza, el chile, todo daba para la familia que comiera para todo el año. Ahora este año casi nada ha dado... allá en el terreno, no más para dar de comer a los cochinos con los elotes tan pequeños que saco”. Estas diferencias que se dan entre las cosechas actuales y las del pasado sólo pueden responder a un castigo enviado por las fuerzas sobrehumanas, quienes sancionan la inmoralidad (pues ellas mismas encarnan los preceptos morales tenido por

⁸⁹ Es interesante constatar como el responsable del castigo colectivo que sufre la comunidad bajo la forma de una sequía que padece Nunkiní resulta ser, al igual que en la Castilla del s. XVII, obra directa del Dios cristiano, al cual se trata de aplacar, también como en la época moderna ibérica, recurriendo a la intercesión del santo patrón (Christian 1991a, 75).

positivos y adecuados) y las faltas de respeto hacia ellas, principalmente lo referente a pérdida de fe y la consiguiente disminución de ofrendas, rezos, devociones y participación en rituales dedicadas a ellas.

En la misma línea de apuntar hacia el abandono de ciertas tradiciones y las ofensas hacia las divinidades para explicar las penalidades por las que está pasando la agricultura se ubica el testimonio de don Germán Collí. Según su parecer, “los campesinos le quieren quitar su trabajo al Dios; así lo veo por la ambición de los agricultores haciendo pozos. Antes de eso sólo Dios lo hacía que venga el agua. Ahora no más dice: ¡déjalos qué hagan las mazorcas ellos solos!”. Y añade:

Yo tengo creído que el Dios tiene dicho: el hombre ha destruido todo lo que tiene, todo lo acabó para tratar de descubrir cómo está hecho el firmamento, así, para saber cómo están las estrellas... la gente no se acuerda y ofenden al Dios, al santo, no los recuerdan que todo viene de ellos.

Ante tantas y tan graves ofensas de los hombres y su desmedida presunción (tratando de equipararse a Dios), parece lógico pensar que en un intento por apaciguar los castigos que pudieran enviar los númenes contra Nunkiní se haya recurrido a la protección del principal valedor de la comunidad: “por eso (para corregir las faltas de los hombres) se sacó a san Diego en procesión por todo el pueblo en este año, para que fuese bendiciendo a todos... porque se han siniestrado las milpas y muy pocos elotes se han recogido”.

Como constatan los testimonios ofrecidos, los periodos de malas cosechas y sequías prolongadas que llevan padeciendo desde hace años los campesinos locales son interpretados como el resultado de un castigo colectivo de origen sobrenatural en contra de la comunidad. El o los autores del mencionado castigo colectivo serían, a diferencia de los castigos de carácter personalizado que son adjudicados en su mayoría al santo patrón, las diferentes fuerzas sobrehumanas que intervienen en los procesos productivos vinculados al campo, personificadas discursivamente en la imagen de un Dios creador que habita en el cielo (también llamado *Jajal Dios*, Dios único, o *Ki'ichkelem Yuum*, Precioso Señor), como la cabeza visible que es en la jerarquía del panteón local.⁹⁰ En este caso, la población recurre a la imagen de su santo

⁹⁰ Las creencias y el imaginario tejido en torno a la figura del Dios Padre en Nunkiní son, cuanto menos, confusas y heterogéneas, resultado de un conglomerado de ideas de origen

patrono, sacándola en procesión por toda la población, buscando aplacar la ira de Dios, quien es señalado como el responsable directo de enviar el castigo colectivo en forma de sequías prolongadas y paupérrimas cosechas. De esta forma apreciamos como los nunkinienses, recurren a san Diego tratando de que interceda por ellos ante Dios. Buscan así que éste se desempeñe como “abogado defensor”⁹¹ de los intereses de la comunidad ante “el Altísimo” en pos de lograr su perdón, y obtener la retirada efectiva del castigo que vienen padeciendo desde hace ya varios años. Podríamos apuntar en consecuencia que la imagen del santo resulta, a ojos de los vecinos de Nunkiní, más “justa” que la de Dios, pues mientras este último castiga colectivamente la avaricia, el egoísmo, la vanidad, el abandono de las tradiciones o la falta de compromiso hacia los númenes de ciertos miembros de la comunidad, san Diego castiga (hasta con la muerte) esas mismas faltas pero a título individual. Es decir, el santo hace pagar sus faltas directamente a quienes las cometieron, sin buscar intermediarios para ello o generalizar el castigo a toda la comunidad.

A su vez, y en contraste con el pensamiento católico institucional donde el premio o el castigo recae sobre el alma una vez que ésta se ha separado del cuerpo tras la muerte de la persona, es posible apreciar y destacar desde ya otra de las características más distintiva del comportamiento punitivo que presentan los númenes nativos. Los castigos contra los hombres que envían los personajes sagrados en la tradición mesoamericana recaen en vida sobre la parte física y, en menor medida, la anímica de aquellos.⁹² Además, tampoco

católico y resignificaciones nativas. Se le reconoce como creador único del mundo, a veces asociado al astro solar, y con capacidad para influir sobre determinados fenómenos atmosféricos, como la lluvia y los huracanes, a través de los cuales castiga colectivamente ciertos comportamientos y prácticas humanas tenidas por inmorales. Sin embargo, lo habitual es que desde su trono en el cielo se limite a observar, dejando a los santos patronos de los pueblos la tarea de intervenir (para premiar o castigar) en la vida cotidiana de los hombres. Como apuntara Ruz al respecto: “[en las cosmovisiones mayas al dios cristiano] rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o con función definida, y en algunas comunidades no se considera que influya directamente en los asuntos humanos” (2002c, 326).

⁹¹ La imagen de los santos como “abogados” de aquellas poblaciones que les ofrecían sus votos (de ayuno, peregrinaje o asueto laboral en su día) para que las defendieran ante Dios y evitar así sus castigos es muy recurrente en Castilla la Nueva desde la Alta Edad Media (Christian 1991a, 50).

⁹² El concepto de alma unitaria como destinataria *postmortem* de los castigos infringidos por el comportamiento y las acciones del cuerpo en vida no logró ser inculcado entre las

sé trata de purgar *postmortem* los errores o faltas cometidas durante el transcurso de la existencia terrestre, sino que el hombre ha de pagar en vida sus errores y sufrir en sus propias carnes durante su estancia en este mundo los castigos que le han sido impuestos por las entidades sagradas a las que ofendió, o ante las cuales incumplió sus obligaciones rituales. No sería descabellado apuntar como resumen de lo dicho que los errores que en este mundo (y en esta vida) se cometen, sobre este mundo (y en esta vida) han de ser pagados. O como apuntara Ruz al referirse al proceso evangelizador de los choles del Manché, en Guatemala: “no estaba claro por qué el alma debía pagar por las faltas del cuerpo” (1990, 121).

Por lo que respecta a las acciones de carácter punitivo vistas hasta aquí, es posible señalar a partir de ellas varias cuestiones que tienen reflejo en los distintos nichos de las relaciones simbólicas que establecen los fieles con su santo patrón. En primer lugar, hallamos que el “milagro” que posee san Diego juega un papel marcadamente dual en las conciencias de los vecinos Nunkiní. Por una parte, representa la seguridad para la comunidad de que su mecenas sagrado posee un poder extraordinario que le permitirá actuar a favor de sus habitantes en momentos de crisis, o ante la amenaza de algún peligro que ponga en juego el bien estar colectivo e individual. Sin embargo, dicho “milagro”, cuya existencia resulta innegable para la inmensa mayoría de los pobladores de Nunkiní por la profusión de evidencias empíricas que de él dan cuenta en la tradición oral local, también puede dar un giro de ciento ochenta grados tornándose peligroso, dañino y hasta mortal. Que esto llegue a suceder será responsabilidad exclusiva de los propios humanos, quienes con sus comportamientos excesivos, desviados, incorrectos o inmorales atentan directamente contra el orden moral establecido y socialmente aceptado, haciéndose así acreedores del castigo que los hará tomar conciencia de sus propios errores, pudiendo así enmendarlos o no volver a repetirlos en el futuro. Con la finalidad de que el castigo impuesto por san Diego a una sola persona llegue a adquirir el carácter ejemplarizante que le permita aleccionar

etnias mayances, en las que hasta la actualidad sigue predominando la creencia en heterogéneas y variadas co-presencias anímicas, que en Mesoamérica remiten a un *alter ego* animal (tona o nagual) con el que el individuo comparte características físicas y destino (Ruz 2002c, 253-255; López Austin 1996, I, 430). Para una precisa y detallada descripción sobre las diferentes entidades anímicas que a día de hoy integran la persona tzeltal en los Altos de Chiapas remito al lector al colorista ensayo de Pedro Pitarch (1996).

a toda la comunidad, los adultos se encargan de incorporar dicho sucedido al *corpus* de relatos que conforman la tradición oral en torno al santo de la comunidad, para así transmitirlo a los más jóvenes.⁹³ Con ello, estos sucedidos pasan a ser narrados —y con ello rememorados, reactualizados y resignificados— una y otra vez por hombres y mujeres adultos, junto a las historias míticas relativas al arribo del santo a la población, sus primeros milagros comunitarios o los más recientes como terapeuta.

De esa forma, la capacidad contrastada que posee el santo para infringir castigos inmediatos (y de carácter físico muchas veces) a los transgresores del orden moral lo refuerzan en su papel de custodio de lo que socialmente es tenido por correcto. El santo condiciona así las acciones y los comportamientos de los miembros de la comunidad, tanto en la esfera pública como privada. Lo anterior hace que buena parte de las acciones que realizan durante sus vidas los vecinos de Nunkiní, pasen a estar determinadas por un orden moral superior encarnado en la figura del santo patrón y en las acciones míticas por él realizadas a favor del bien general (quedando de esa forma sacralizado). Acciones que incluyen castigos de índole divino contra aquellos individuos que osaron, voluntaria o involuntariamente, quebrantar alguno de los mencionados preceptos del orden ético y moral local, cuya finalidad no es otra que preservar el equilibrio que ha de existir en el interior de la comunidad y entre ésta y las fuerzas sobrehumanas que gobiernan sus cotidianidad.

Así, el código no escrito que guía y ordena desde los actos cotidianos hasta los momentos más trascendentes de la vida comunitaria (como es la fiesta del santo) de los mayas de Nunkiní está imbuido por un aura de sacralidad permanente y determinante. Sacralidad que adquiere, a su vez, mediante la vinculación directa que se establece en la mitología local entre lo que es consi-

⁹³ La transmisión oral de la tradición es especialmente notoria en lo concerniente a la figura del santo. Los relatos en los que su figura es la protagonista son narrados *in extenso* y hasta la saciedad en el seno familiar, durante las reuniones de trabajo de los socios de los gremios, en las asambleas de patrones, durante los periodos festivos, en los espacios públicos y en los privados, así como durante cualquier situación en la que se reúnan las familias. Siempre forman parte de las conversaciones que mantienen los adultos entre sí pero, a diferencia de otros casos, siempre en presencia de los más pequeños, los cuales escuchan atentamente las narraciones de sus mayores. Las mujeres, siempre separadas de los varones cuando se producen reuniones, también conversan y refieren sucedidos en los que la figura del santo es la protagonista mientras las hijas escuchan. Otra práctica habitual es la interpretación de signos que presuntamente delatan la voluntad del santo patrón.

derado correcto y la figura del santo patrón como garante de ello e, indirectamente, por el conocimiento generalizado que existe de las actuaciones llevadas a cabo por san Diego en contra de aquellos individuos que osaron contravenir el orden moral. Actuaciones punitivas que encuentran una legitimación de carácter mítico en la autoridad que los propios pobladores de Nunkiní otorgaron a la figura de san Diego hace ya varios siglos, para que éste rigiera sobre sus destinos y, por tanto, tomara parte activa en todos sus asuntos. La gran mayoría de las veces para ayudarlos, pero también, cuando mienten a los númenes, olvidan sus obligaciones rituales hacia ellos o se desvían de la tradición, para reprenderlos con dureza y castigarlos. No en vano, no lo olvidemos, san Diego de Alcalá es literalmente considerado y visualizado en Nunkiní como “el jefe” de la población para bien y para mal. Y como todo el mundo sabe por experiencia, no existe un jefe que no regañe a sus empleados cuando éstos dejan de cumplir con las normas y las obligaciones que él establece. Simplificando en exceso, ese sería el rol principal que desempeña san Diego sobre los vecinos de la población: premiar con su ayuda a aquellos que cumplen con sus obligaciones (religiosas y sociales) y penalizar a aquellos cuya vida transcurre fuera del orden moral que él mismo encarna, tratando así que retomen el “camino” correcto.

Visto de esta forma, el papel que interpreta el santo patrón en el ámbito comunitario como sancionador de ciertos comportamientos tenidos por inmorales no deja de ser positivo para el conjunto de la colectividad, en tanto que permite mantener el orden interno de ésta, al tiempo que ayuda a conservar la armonía y equidad que debe existir siempre en las relaciones entre los hombres y las divinidades. Para tal fin, sin duda alguna, resulta de gran ayuda el miedo real que sea capaz de infligir sobre los potenciales infractores a través de las narraciones de las actuaciones punitivas que ha llevado a cabo dentro del ámbito comunitario a lo largo de su historia. No debe de extrañarnos pues, que la narración más repetida cuando se desea remarcar en una conversación la importancia que tiene cumplir con lo que se le prometió al santo, sea aquella que concluye con el fallecimiento de un muchacho y la dramática escena de su madre interceptando a la multitudinaria procesión del santo en su recorrido por la plaza del poblado para arrodillarse y llorar ante la imagen por el castigo que impuso a su hijo. La imagen de la muerte del joven queda parcialmente eclipsada aquí por la de una madre que, ante la pérdida de un hijo, sufre y llora postrada en el suelo ante el santo y los ojos de toda la comunidad, quien asiste

perpleja y asustada al ejemplar castigo impuesto por san Diego a quien fuera uno de sus integrantes, el día en que todos juntos debían celebrar alegres la jornada más importante de las fiestas patronales. Lo anterior no deja ningún lugar para las dudas sobre la moraleja del sucedido: aquellos individuos que se atrevan a engañar o faltar a sus compromisos con una entidad poderosa como lo es el santo patrón se arriesgan, no sólo a sufrir una enfermedad de gravedad que les puede incluso terminar costando la vida, si no a que sus propios familiares queden expuestos a sufrir la desaprobación y el escarnio público del resto de la comunidad. Éstos incluso podrían llegar a ser señalados por sus vecinos como los responsables de las penalidades que en un futuro pudiesen llegar a amenazar la propia supervivencia de la colectividad.

RECAPITULACIÓN Y REFLEXIONES FINALES EN TORNO A LA FIGURA DE SAN DIEGO DE ALCALÁ COMO SANTO PATRÓN DE NUNKINÍ

Hasta aquí he tratado de mostrar, a través de testimonios recopilados en primera persona, la imagen (mítica y actual) que ha ido construyendo la sociedad local de Nunkiní en torno a la figura de su santo patrón, con vistas a apropiarse de ella hasta convertirla en una deidad con un marcado carácter local. Una imagen de san Diego que emana directamente de la oralidad popular, y que por eso mismo se encuentra sometida a un proceso constante de construcción, a través de ser cotidianamente comentada, interpretada, discutida e invocada por los propios integrantes de la comunidad, para quienes el santo actúa como uno de los referentes simbólicos más importantes de la identidad local que comparten entre sí.⁹⁴ Una imagen que resulta efectivamente dinámica, pues año con año ve ampliar su influencia en la comunidad a

⁹⁴ Utilizando la terminología de Gutiérrez Estévez, hasta aquí he abordado uno de los “programas subordinados” del sistema religioso de Nunkiní, concretamente el relativo a la mitología existente en relación a uno de sus principales protagonistas: el santo patrón. El objetivo de conocer *in extenso* dicho *corpus* narrativo no es otro que lograr un primer acercamiento a lo que el santo patrón “hace” y significa en el sistema religioso local. Dicho conocimiento habrá de ser complementado con la descripción de los rituales y celebraciones públicos y privados que se le destinan, que abordaré a continuación, pues como personaje sagrado y poderoso (“actante” en el sistema religioso de Nunkiní) que es, san Diego, como

través de las nuevas apariciones, curaciones o actuaciones milagrosas que protagoniza en dicho espacio y en beneficio de sus habitantes (aunque éstos hayan pasado a residir fuera de él de manera definitiva la lealtad al santo permanece e incluso se refuerza, convirtiéndose en un símbolo que permite a los individuos mantener vivos sus lazos “sentimentales” con el terruño). Estos hechos, que remiten a las más recientes actuaciones “milagrosas” del santo patrón, pasan a convertirse, de un año para otro, en relatos e historias en los que se legitima su figura como mecenas sagrado de la localidad y sus habitantes. De esta forma, el grupo de milagros que podríamos considerar, cronológicamente hablando, como “recientes” o “actuales”, se integran a la tradición oral del santo patrón para ser recordados junto a aquellos otros que remiten a “tiempos antiguos”, cuando el santo obró sus milagros más conocidos e importantes, como acabar con una epidemia de viruela negra, sofocar un gran incendio o evitar una hambruna exterminando una plaga de langosta que amenazaba con devorar las milpas.

Podemos así apreciar como la mitología que se le dedica al santificado lego franciscano sirve para señalar y destacar ciertos aspectos relacionados con su papel de “acompañante” de la población y sus naturales a lo largo de los diferentes momentos de la historia local, lo que no desentona con el quehacer de otros santos del ámbito peninsular y mesoamericano (Lizama 2007, 78; Bartolomé 2006, 104). Una historia que si bien no ha estado exenta de momentos felices, en buena medida ha podido seguir desarrollándose hasta el presente gracias a la milagrosa protección brindada por san Diego en los diversos momentos de crisis que atravesó. Así, a lo largo de los siglos, el patrón de Nunkiní se ha visto obligado a intervenir al menos en tres ocasiones distintas para evitar que una catástrofe o calamidad acabara con la comunidad. Este papel de salvador y custodio en la historia comunitaria queda reforzado, y legitimado, por la transmisión incesante, de generación en generación, de aquellos relatos que ofrecen una explicación detallada de los episodios en los que el santo rescata a los antepasados de los actuales pobladores de Nunkiní de padecer el fuego, la enfermedad o el hambre.⁹⁵

el resto de integrantes del panteón local, “no tiene una existencia independiente de la que les confiere el mito y el ritual” (Gutiérrez 1984, 166-167).

⁹⁵ Es bastante frecuente en el área maya señalar a los santos patronos como guardianes comunitarios, haciendo frente y derrotando amenazas externas o de origen natural. Así, mientras que entre los Chamulas ha sido consignada la tarea de protector comunitario a su santo,

Muy ligada a la historia local se halla también la parte de la tradición oral que se aboca a ilustrar el proceso de apropiación del que ha venido siendo objeto hasta la actualidad la imagen del santo por parte de la sociedad. De esta forma, aun reconociendo la naturaleza foránea que poseía el santo patrón en sus orígenes, la narrativa local de carácter mítico se encarga de presentarlo de forma que sobresalgan aquellos aspectos en los que éste demuestra su predilección por la comunidad, así como el hecho de que en ella reside física y espiritualmente desde hace siglos. Poco o nada aluden los relatos que escuché en Nunkiní a la vida de san Diego en Sevilla o Alcalá de Henares previa a su canonización; siendo la hagiografía oficial del santo casi siempre ignorada por los nunkinienses, con excepción de algún episodio aislado que aparece modificado y adaptado a la realidad cultural peninsular. Por el contrario, son diversos los discursos que ilustran la llegada del santo a Nunkiní a hombros de los españoles y como, una vez que fue depositado sobre el suelo de la comunitario, se reusó ya a abandonarlo. A pesar del esfuerzo que hicieron los extranjeros por volver a levantarlo y llevárselo a otro lugar no hubo manera, san Diego había decidido ligar indisolublemente su destino al de Nunkiní. Lo anterior lo logró gracias a la realización de su primera acción de carácter extraordinario dentro del ámbito comunitario, cuando hizo aumentar mágicamente el peso de su cuerpo para evitar volver a ser cargado por sus portadores. Con este primer relato mítico, en definitiva, no se hace otra cosa más que tratar “de justificar una presencia que a primera vista se antoja extraña” (Báez-Jorge, 2008, 147).

Pero no se detienen aquí el proceso de apropiación del santo patrón por parte de los mayas de Nunkiní a través la narrativa que le dedican. Una vez que san Diego queda identificado como un vecino más del pueblo,

para los tzeltales de Oxchuc (Chiapas) fue el santo patrono de su localidad, Santo Tomás, quien salvó al “género humano” de morir sepultado por la lluvia de cenizas que provocó la erupción del volcán Santa María. Algo similar creen los zoques de Tapalapa (Chiapas) sobre su patrón, san Marcos, y “la protección que el santo ejerciera en defensa de su comunidad amenazada por la erupción del volcán Chichonal” (Báez-Jorge 2008, 189-191). Este papel de protectores comunitarios que otorgan los mayas a sus santos también ha sido profusamente documentado por W. Christian para Castilla en el s. xvii, sobre todo en lo que concierne a la lucha contra enfermedades, fenómenos naturales y plagas de insectos (1991a, 39-47).

donde reside voluntariamente desde hace siglos en el interior de la iglesia,⁹⁶ toca mostrarle como un personaje, poderoso pero cercano, dotándole para ello de una corporalidad específica con características idénticas a las que poseen los cuerpos de sus vecinos, los hombres y mujeres que le rodean y con quienes, a lo largo de las generaciones, ha compartido la historia comunitaria. Lo anterior hace que el santo patrón sea imaginado, como lo son los mismos hombres, en posesión de una parte física y otra espiritual. Así, la primera de ellas está constituida por un “cuerpo” visible y tangible que se corresponde con la imagen que del santo se halla depositada en la iglesia, mientras que su parte intangible e invisible, la que se corresponde y se nombra como alma o *pixán*, se encontraría alojada en el interior de aquella.⁹⁷ La diferencia sustancial respecto a sus fieles de carne y hueso está en el hecho de que san Diego sí puede desdoblar su personalidad y abandonar temporalmente su parte física, material o corpórea, para salir a recorrer “en espíritu” la población y sus inmediaciones, velando por la población mientras sus habitantes reposan y duermen en sus hogares durante las horas de oscuridad.⁹⁸ Consecuentemente, para los mayas de Nunkiní no cabe la

⁹⁶ No en vano, la iglesia y, más concretamente, el nicho que ocupa la talla de san Diego en su interior, son considerados literalmente como “su casa del santito”. La función de mecenas de la comunidad que posee el santo patrón puede ser realizada en tanto que éste tiene su residencia sobre la tierra, muy cercana a la de sus fieles, pues no podría tener “estas relaciones íntimas con sus protegidos si se encontraran lejos” del lugar donde éstos residen (Maurer en Báez-Jorge 2008, 148).

⁹⁷ A diferencia de lo que sucede en numerosas poblaciones tzotziles, tzeltales, zoques o tojolabales dispersas por el estado de Chiapas, así como entre otras etnias mayances de Guatemala (Báez-Jorge 2008, 173-190), los mayas peninsulares, al menos hasta donde sabemos, no creen que sus santos patronos tengan *nahuales*. Es decir, no piensan que sus almas adopten forma de animales o fenómenos atmosféricos (como el rayo o el trueno) para desplazarse por los diferentes espacios y actuar sobre los humanos. La creencia constatada en Nunkiní apunta a que el santo sí recorre el espacio social de la comunidad en “espíritu”, el cual ofrece, salvo la excepción del relato en que lo hace bajo la apariencia de un escarabajo, la misma apariencia externa que la imagen que de él se encuentra en la iglesia. Incluso, a tenor de algunas versiones recopiladas, pareciera que la misma imagen del santo es la que cobra vida para poder abandonar su nicho y salir a socorrer a sus fieles. Sólo así se explica que se encuentren sobre ella restos de tierra, patas de langosta o cenizas, pruebas irrefutables de que san Diego abandonó su hogar para ir en auxilio de los hombres.

⁹⁸ A pesar de que los santos no poseen tanta importancia en comparación a las cruces, los mayas *crucob* asentados en el oriente de la Península de Yucatán consideran también

distinción entre san Diego en tanto que personaje sagrado del ámbito local, y la imagen que de él alberga la iglesia de la población, pues ésta, más que una representación, resulta ser la personificación misma del santo, la deidad en sí misma.⁹⁹

Ahora bien, a pesar de su visión tan cercana en lo espacial y en lo corporal, el santo patrón es tratado y visto esencialmente como un personaje milagroso, o lo que es lo mismo, como una entidad poseedora de toda una serie de poderes extraordinarios que emplea para influir, para bien o para mal, sobre la vida de la comunidad y de sus habitantes. En este sentido, cuando los vecinos de Nunkiní afirman que el santo patrón “tiene su milagro”, no hacen otra cosa más que constatar que está en posesión de ciertos poderes que le permiten ayudar o castigar indistintamente a las personas en función de sus comportamientos y actitudes. Con la finalidad de ilustrar con ejemplos cercanos lo que Jacques Galinier (1990) denominara la “naturaleza ambivalente” del santos patrón, la tradición narrativa de la localidad ofrece diversos ejemplos en forma de sucedidos sobre los castigos que fueron impuestos por san Diego a determinados vecinos que incumplieron sucesivamente las obligaciones y compromisos que habían adquirido hacia él (promesas, asistencia y participación en la fiesta, etc.).

En este sentido creo importante puntualizar que, en todos los casos, los castigos enviados por el santo adquieren siempre un carácter personalizado; es decir, recayeron sobre un destinatario concreto: la persona que cometió la falta. Por el contrario, aquellos correctivos que tienen un carácter colectivo, y cuyas repercusiones son sufridas por la gran mayoría de la población (como la sequía que viene padeciendo el agro durante el último lustro), se imaginan

que ciertos santos “andan por el mundo observando la vida de los hombres” y custodiando a ciertos animales. Es el caso de San Jorge y San Sebastián, que protegen a jabalíes y a venados respectivamente, y a quienes los hombres deben pedir permiso para cazarlos. Otros, los más importantes, denominados *noboch santos*, se limitan a acompañar a Dios en La Gloria (Villa Rojas 1978, 286-288).

⁹⁹ También este rasgo se repite en otras partes del área cultural mesoamericana. Por ejemplo, al hablar de los santos tarascos, Carrasco señala que “[la imagen] parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo”. Un poco más adelante, tal y como he podido constatar que sucede en Nunkiní, el mismo autor menciona que: “A menudo las imágenes [de los santos] parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen” (Carrasco 1976, 60).

impuestos directamente por Dios,¹⁰⁰ como una consecuencia directa de los comportamientos inmorales reiterados por parte de un segmento importante de la sociedad. Ante ello no resulta infrecuente que los vecinos de Nunkiní recurran a solicitar la defensa de su santo patrón, con la esperanza de que éste interceda por ellos ante *Jajal Dios*, y trate de convencerle de que les sean levantados los castigos. Por otro lado, en su función como castigador de los vecinos que observan comportamientos inadecuados, impropios, o que atentan contra el correcto orden que rige el desarrollo de la vida en la localidad, el papel de protector del santo se ve complementado y ampliado con el de garante del orden ético y moral comunitario.

De esta forma, a diferencia de lo que acontece en otras “versiones” del catolicismo más vinculadas o cercanas a la ortodoxia romana, en el sistema religioso de Nunkiní el santo patrón ocupa un espacio central y preeminente en el panteón local de entidades sagradas y poderosas, desempeñándose en escenarios y demostrando poderes propios de una entidad *cuasi* omnipresente y omnipotente. A ello contribuye, sin duda alguna, la imagen lejana y difusa que para los actores sociales posee la figura del Dios Padre católico, al cual, a excepción de la creación del mundo y las calamidades que envía desde el cielo para castigar a la comunidad en su conjunto, no sé le reconocen competencias directas sobre la vida de los individuos. Así, para asegurar el éxito a la hora de acometer ciertas acciones cotidianas como, por ejemplo, la producción de alimentos en la milpa, el mantenimiento de la salud del ganado o la consecución de un empleo en la ciudad, los nunkinienses se encomiendan mayoritariamente a la figura de san Diego, la cual resulta mucho más cercana a ellos hasta el punto de ser el principal referente de una identidad de marcado carácter local.

Así, aunque nominalmente podamos afirmar que hoy el Dios cristiano rige sobre el resto de personajes sagrados locales desde el espacio celeste donde se ubica, tal y como acontece en la totalidad de las etnias mayances, también es cierto que éste ha perdido por el camino de la historia que comen-

¹⁰⁰ Esta creencia se alinea perfectamente con las que se observan en la península Ibérica durante la época moderna, donde era Dios quien enviaba los castigos contra las comunidades (o permitía que el demonio las enviara) en forma de tormentas de granizo, epidemias o plagas de langosta. El papel de los santos patronos era entonces defender a las localidades donde moraban sus fieles interfiriendo por ellas ante Dios, fungiendo como abogados defensores, tratando de aplacar la furia divina y evitar nuevos castigos (Christian 1991a, 75-76).

zara con la conquista y evangelización buena parte de sus atribuciones originales a favor del santo patrón. Algo similar ocurre también en otras etnias de raigambre maya, como la tojolabal, tzotzil, k'ekchí o chortí, donde a la figura del dios católico “rara vez se le tiene por un personaje de particular importancia o función definida [...], no se considera que influya en los asuntos humanos” de una forma directa (Ruz 2002b, 325). En conclusión, y a tenor de lo expuesto hasta aquí, podríamos asentar que el santo patrón de Nunkiní se desempeña como la divinidad principal de la localidad, tanto a nivel de la calidad y cantidad de intervenciones milagrosas que ha protagonizado en el ámbito comunitario (a nivel particular y colectivo), como en función de la cantidad de peticiones que recibe actualmente por parte de sus fieles para que interceda a su favor en los cotidianos momentos de dificultad. Y si algo queda patente en la mitología que gira en torno a san Diego es que su figura se encuentra íntima e indisolublemente ligada a Nunkiní, a su historia y a sus pobladores (tanto actuales como pasados), los cuales, mediante los rituales cotidianos y los festejos anuales que le dedican (y de los que pasaré a ocuparme en el siguiente capítulo) agradecen y conmemoran cíclicamente, con alegría y gozo desbordados, la posibilidad de seguir existiendo como pueblo gracias a la acción protectora del milagro de su santo patrón.

3. RITUALES Y CELEBRACIONES EN HONOR AL SANTO PATRÓN

Concluida la parte que atañe a las narrativas de carácter mítico más significativas (por lo repetidas y compartidas que son entre la gran mayoría de los vecinos) en relación con la figura de san Diego de Alcalá en Nunkiní (sus atributos, poderes, milagros realizados, personalidad, etc.), llega el momento ocuparnos de aquellas acciones, comportamientos, gestos, palabras y actitudes que los actores sociales de la localidad emplean para poder comunicarse con este personaje sagrado, y que vienen a conformar las formas de devoción o el culto que le brindan su santo patrón. En este rubro, como cabría esperar, nos encontraremos con una grandísima y heterogénea gama de conductas rituales¹ ocultas o veladas en celebraciones y festividades muy diferentes unas de otras.

Diversas en los escenarios y en sus participantes, hallamos desde celebraciones con un marcado carácter público, hasta actos que transcurren en los ámbitos más íntimos y privados, como los hogares y sus altares domésticos. También están aquellos, los de carácter comunitario, en los que participa el conjunto de la sociedad local para, de esa forma, mostrarse (de cara al exterior

¹ No es mi intención entrar ahora en un debate teórico sobre lo que es o no un ritual. Para los fines descriptivos y hermenéuticos del presente trabajo, baste caracterizarlo como “una acción simbólica tradicional que tiene como función introducir al hombre en el ámbito de lo sagrado” (De la Garza 1998, 143). Los mecanismos por los cuales los nunkinienses entran en contacto con el santo patrón y sus motivaciones serán los dos temas que me ocuparán de aquí en adelante. Para el lector interesado en las discusiones teóricas en torno a los rituales y sus posibles interpretaciones, remito a las obras de Van Gennep (1960), Meslin (1978), Turner (1980), E. Vogt (1993) o Geertz (2005), entre otros autores.

pero también hacia el interior) ante los ojos del santo como una unidad que se reafirma y refuerza anualmente en sus lazos, gracias a los vínculos internos de cooperación y solidaridad que se reactivan con motivo de las celebraciones por el “cumpleaños” del patrón. Frente a lo colectivo, aquellos otros rituales de carácter individual permiten a los fieles, a título personal o familiar, cumplir con los compromisos que ellos mismos adquirieron ante san Diego, o implorar su auxilio para superar con éxito situaciones críticas o desesperadas que amenazan la propia supervivencia cotidiana.

Lo que pretendo aquí es ofrecer una descripción y una caracterización detalladas de las distintas fórmulas que son puestas en práctica por la comunidad en su conjunto y por los individuos que la conforman, en particular, para relacionarse con quien es considerado una de las divinidades más importantes —si no es que la principal— de su panteón local. Dichas fórmulas y comportamientos rituales y/o festivos, como ocurre con la narrativa mítica ya abordada, constituyen una parte fundamental de la experiencia religiosa local. De hecho, conforman prácticas religiosas sustentadas sobre reglas establecidas por la tradición o la costumbre,² que son transmitidas (como veremos más adelante) de generación en generación dada la eficacia que han demostrado poseer a lo largo del tiempo recogido en la memoria colectiva de la comunidad (Nájera 2002, 116). A su vez, dichos comportamientos rituales encuentran su principal razón de ser en la interacción que posibilitan entre los hombres y lo sagrado, pues permiten a los primeros “experimentar [en sus propias carnes] la vivencia de lo sagrado” (De la Garza 1998, 143). Es decir, el culto que se le dedica al santo permite a los humanos comunicar sus peticiones de auxilio o sus inquietudes vitales a los númenes, al tiempo que transmitirles su agradecimiento cuando éstos acudieron y obraron en su favor.

Lo anterior nos lleva a considerar la importancia que adquieren los rituales que nos ocupan a la hora de procurar felicidad a los humanos, esencialmente para “vivir bien”, gracias a las posibilidades que les brinda el adecuado cumplimiento de aquellas indispensables transacciones simbólicas con las entidades sagradas del panteón local (Vogt 1993, 13). Además de ser un vehículo de comunicación entre los hombres y los seres sobrenaturales,

² En este sentido, en su ya clásico estudio sobre los rituales de los indígenas tzeltales de la población de Zinacantán (Chiapas), Vogt apunta que “cualquiera que haya hecho trabajo de campo en Mesoamérica [sabe que] la respuesta más común del informante, si se le pregunta el cómo o el porqué acerca de un ritual, es: ‘[así] es la costumbre’” (1993, 13).

muchas de estas acciones propias del ciclo anual de devociones en honor al santo patrón constituyen, para sus vecinos, verdaderos momentos de “pago” de las deudas contraídas con san Diego. Así, mediante los rituales —ya sean como acto individual o comunitario— se busca saldar simbólicamente los adeudos adquiridos a lo largo de la vida o durante el último año con el patrono, a cambio de mantener su protección y aspirar a sus dones.³

En vista del amplio y heterogéneo abanico de situaciones, intenciones, participantes, formas y tiempos que componen y caracterizan los diversos rituales y celebraciones, es importante comenzar por enunciarlos y describirlos. Empezaremos por ocuparnos de aquellas acciones devocionales que, por desarrollarse en los espacios íntimos y privados, amén de involucrar a una sola persona o a varios miembros de una misma familia, resultan menos “vistosas” de cara al exterior. Posteriormente abordaré aquellas que corresponden al ámbito público, donde se llevan al cabo, y poseen un marcado carácter comunitario, resultando mucho más “atractivas” que las primeras tanto por la gran cantidad de participantes implicados en ellas como por el aparato festivo que conllevan, y que alcanzan su culminación en los treinta días en que se desarrollan las fiestas patronales. Con ello deberíamos estar ya en disposición de confirmar o rebatir, en función del programa ritual y mítico que le dedica la comunidad, la importancia que adquiere la figura del santo patrón, tanto en el ámbito simbólico como en el ideológico, como cabeza del sistema religioso local.⁴

³ Como ha señalado Barabas siguiendo a Godelier, “la humanidad siempre está en deuda con lo sagrado porque las deidades han donado todo lo que existe y ningún contradon puede igualar ese acto agonístico” (2006, 173). Tratando de paliar esta falta de equivalencia, la colectividad recurre a una amplia gama de rituales que incluyen rezos, pago de promesas, ofrendas de muy variado tipo, etc.

⁴ Como propone Gutiérrez Estévez en relación con el estudio de los personajes sagrados de los sistemas religiosos nominalmente católicos, mediante la presentación del complejo ritual que se le destina a san Diego en Nunkiní trataré de lograr un conocimiento global de esta figura, contrastando y equiparando esta parte ritual (basada en gestos, acciones, palabras) con la narrativa que ya ha sido abordada en el capítulo anterior. Mito y ritual serán tratados, de esta forma, como fuentes de información que comparten una misma estructura (aunque varíen en sus significaciones), y equivalentes en cuanto a la información que nos proporcionan sobre, en este caso, la figura del santo patrón, su campo de acción, las competencias que asume, la personalidad y las características que presenta y, en general, lo que nos dice acerca del propio sistema religioso local en el que se encuentra inserto (Gutiérrez 1984, 161-163).

Se intentará, entonces, referir las formas en que son llevadas a cabo las acciones, los gestos y las palabras que los vecinos de Nunkiní dedican al numen para solicitar y atraer su ayuda, agradecer o reintegrar alguna intervención milagrosa en su favor o, sencillamente, para honrarle como la figura poderosa y milagrosa que es, ya que gracias a él la comunidad ha logrado sobrevivir a diferentes crisis a lo largo de su historia, cuando se vio amenazada de gravedad. Para ello será imprescindible, como punto de partida, recurrir a las exégesis que los propios actores sociales hacen de los rituales que dedican a san Diego, pero interpretándolas a partir del contexto social en el cual se producen y se reproducen, el cual las dota de un sentido propio y determinante en tanto que productor y potenciador de un tipo característico de identidad en clave comunitaria y étnica (Báez-Jorge 2008, 57-60). Así, elementos que rodean o se ubican en la periferia de las celebraciones y rituales que se le dedican a san Diego en Nunkiní serán abordados con la finalidad de arrojar luz sobre la relevancia que tienen incluso en el plano socioeconómico, a la hora de recrear o matizar la realidad en la que están subsumidos, pues no dejan de ser una manifestación de ella.

De esta forma se intenta ubicar y atender el contexto cronológico, socioeconómico y simbólico en el que acontecen, se desarrollan y justifican las diferentes formas de comunicación que mantienen los individuos con su mecenas sagrado a través de rituales tan diversos entre sí como la procesión de la imagen el día grande de la fiesta patronal, el rezo de una novena ante un altar doméstico o la elaboración de la comida festiva en el seno de un gremio, para saber hasta qué punto dichas expresiones devocionales vienen determinadas por alguno de los elementos contenidos dentro de lo que hemos considerado el contexto del ritual, u obedecen a algún tipo de lógica interna de carácter local determinada por la relación que se establece entre los fieles y el santo, fijada por la tradición y su validez empírica. Así, atender aspectos *a priori* tan distantes entre sí como las funciones más visibles que desempeñan dentro de la sociedad las celebraciones que se acumulan a lo largo de todo el mes de noviembre, dedicadas a honrar la figura del lego franciscano, como las estructuras simbólicas de significación que las dotan de sentido para los propios actores sociales que toman parte activa en su realización será el objetivo prioritario de los próximos apartados. Para ello, como se ha señalado, tomaré en consideración a la hora de realizar las descripciones y posibles interpretaciones del culto dedicado a san Diego tanto la acción ritual en sí misma como

las explicaciones que sobre ella ofrecen quienes toman parte activa en ella (organizadores, participantes y público que asiste como espectador), y, finalmente, las motivaciones que esgrimen los propios actores sociales participantes para seguir llevándolas a cabo y asistir a ellas fielmente año con año.

Varias de estas celebraciones y sus mecanismos de funcionamiento se repiten, aunque a veces sólo nominalmente, en toda la región peninsular ocupada por la etnia maya yucateca cuando de festejar a sus santos patronos se trata.⁵ Entre ellas se encuentran la centralidad que ocupan las asociaciones de devotos —conocidas bajo el nombre de “gremios” en la región— en la organización y desarrollo de los festejos, los distintos procedimientos que emplean las familias para formular y dar cumplimiento a las “promesas”, la preeminencia del “día grande” de la fiesta (el que coincide con “el cumpleaños del santo”) en el que tienen lugar sucesivamente la misa, la procesión y la *adoración* del santo por parte de todos los vecinos del pueblo, o los festejos en los días de inicio y conclusión de la fiesta, con la respectiva “bajada” y “subida” de la imagen al nicho que ocupa en la iglesia el resto del año. Todas estas muestras de devoción tienen en común la intención de subrayar la posición que ocupa la figura de san Diego en la vida de los nunkinienses, amén de remarcar su condición de símbolo sagrado.⁶ Dicha condición es el motor que impulsa y dota de sentido

⁵ A pesar de las divisiones que se han hecho de la península de Yucatán en regiones culturales (Quintal 2003a; Ramírez 2002; Solís 2002 y Ruz 2006b), las celebraciones dedicadas a los santos patronos que en ellas acontecen comparten no pocos componentes, tales como las novenas, la vaquería, los desfiles de gremios, la procesión del santo y las corridas de toros. Lo que varía enormemente —en función del grado de apego a las tradiciones o de la situación socioeconómica de cada localidad— es el nivel de implicación de los vecinos en la realización de dichas actividades y el carácter más o menos sacro de la fiesta. Así, mientras en ciertas localidades de la región henequenera (la más aculturadas de todas) las fiestas van perdiendo su componente religioso a favor de la parte lúdica, potenciada por las agencias cerveceras locales, en las poblaciones de la región del Camino Real o la región maicera del oriente, el componente sagrado de estas fiestas es todavía predominante.

⁶ Retomando el paradigma geertziano, como uno de los símbolos sagrados de Nunkiní que es, san Diego sintetiza el *ethos* de la población (“el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético”) y su cosmovisión (“el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”). A través de la creencia y la práctica religiosa que se le dedica “el *ethos* de[l] grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como un representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente

todas y cada una de las acciones que se le dedican durante los treinta días de la fiesta patronal (Báez-Jorge 2008, 59).

La fiesta patronal en Nunkiní se vive como un tiempo de especial gozo colectivo y de alegría desbordada y compartida. Las disputas cotidianas quedan al margen y las diferencias entre vecinos se disipan momentáneamente, para poder festejar y conmemorar en comunidad la historia sagrada del pueblo que se conjuga en la figura del santo, y que confiere un sentimiento de unidad. A través de los siglos esta historia mítica ha venido entrelazado el destino de Nunkiní con el de su mecenas sobrenatural, san Diego de Alcalá, a quien todos se vinculan y al cual veneran por igual, ya que ha sido garante de la sobrevivencia común, y componente de la identidad nunkiniense, diferenciada de la de las localidades circundantes.⁷

Así, además de ser el histórico protector de los hombres y mujeres de todas las edades y condición, naturales o avecindados en Nunkiní, frente a catástrofes naturales de diversa índole (huracanes, incendios, plagas), virulentas enfermedades contagiosas (como la de la viruela negra), y otros momentos de desesperación y crisis colectiva, la figura del santo patrón se nos presenta, a través del ritual y de la narrativa mítica, como un referente fundamental a la hora de hablar de una identidad local propia y distintiva (que alcanza uno de los momentos de máxima expresión con motivo de la fiesta patronal).⁸ Por tal motivo, y con el objetivo último de acercarnos y comprender tanto la figura de san Diego como su papel en la vida de la comunidad que señorea, trataré de señalar los diferentes mecanismos y fórmulas que ponen en práctica los actores

convinciente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida" (Geertz 2005, 89).

⁷ En este sentido, cada comunidad posee una configuración religiosa particular en cuya cúspide se sitúa la figura de su santo patrón, lo que las proporciona "referentes identitarios similares pero nunca idénticos". Las diferencias que ello supone "son conocidas y comentadas ya que sirven para demostrar, a partir de la distinción, la similitud de las conductas", al tiempo que "contribuye a definir la identidad compartida" (Bartolomé 2006, 107).

⁸ La importancia que asumen los santos patrones como referentes y articuladores de las identidades comunitarias (e incluso de las identidades étnicas) entre las poblaciones indígenas de Mesoamérica en general, y las de etnia mayance en particular, ha sido argumentado y documentado en estudios tanto de corte histórico como antropológico por autores como López Austin (2006), Gruzinski (2007), Villa Rojas (1995), Quintal (1993, 2003a y 2003b), Bartolomé (2006), Ruz (2002b, 2002c, 2006a y 2007), Petrich (2006) o Báez-Jorge (2008), entre otros.

sociales para lograr una interacción directa con él, buscando atraer hacia sus propias necesidades vitales el extraordinariamente poderoso (y empíricamente probado) milagro que atesora este personaje sagrado, en torno al cual se organiza y transcurre tanto la fiesta más importante del ciclo festivo anual de Nunkiní, como la mayoría de las plegarias que los individuos formulan a lo largo del año ante sus altares domésticos, siempre presididos por una imagen del lego franciscano ubicada en un lugar preeminente del mismo.

Para finalizar esta introducción será importante abordar en el presente capítulo destinado a los rituales, fiestas, plegarias, celebraciones y conmemoraciones que los vecinos de Nunkiní dedican a su santo patrón, será la soterrada pugna que se vive en el terreno de la devoción al santo entre la propia comunidad —representada por los patrones de los gremios principalmente, pero también por cualquier vecino devoto— y la jerarquía de la Iglesia católica, representada en Nunkiní por la figura del sacerdote,⁹ en pos de hacerse con el control efectivo de la imagen y el culto que se le dedica. Como veremos en su momento, el control que aún mantienen los diversos gremios de la comunidad sobre la imagen y el complejo ceremonial que se le brinda durante el año se ha erosionado poco a poco con la llegada de sacerdotes jóvenes, que tratan de influir directamente, a través de su propia participación en los órganos de decisión comunitarios de ámbito religioso, en las cuestiones que antaño únicamente correspondía a los vecinos de la población representados por los patrones de los gremios, quienes se reunían para tomar las decisiones relacionadas con el santo y sus celebraciones en la Asamblea de Patrones de Gremios. En los últimos años, los sacerdotes que han pasado por la parroquia de Nunkiní han ido ganando espacios de decisión a favor de la jerarquía eclesiástica, en detrimento de los gremios locales, al tiempo que han tratado de imponer (no con excesivo éxito, todo hay que decirlo) una visión mucho más apegada a la ortodoxia católica en lo tocante a las nuevas celebraciones a los santos (Semana Santa, Virgen de Guadalupe, *Corpus Christi*).

Los santos patrones y su culto fueron, desde el periodo colonial, rápidamente apropiados, transformados y reelaborados por la gran mayoría de las

⁹ Desde que adquirió el estatus de parroquia hace poco más de 50 años, Nunkiní cuenta con un sacerdote que reside en el pueblo de forma permanente, y desde donde sale a oficiarse misas e impartir los sacramentos a las comisarías vecinas que dependen de su jurisdicción (Tankuché, Santa Cruz, San Nicolás, Pucnachén, Santa María o Isla Arena).

poblaciones indígenas asentadas en el territorio que conforma Mesoamérica, en función de sus propias necesidades. Fueron adoptados a los propios universos simbólicos y culturales indígenas,¹⁰ desempeñando un papel preeminente como símbolos de resistencia e identidad (étnica y comunitaria) frente a las imposiciones e intromisiones que llegaban desde el exterior (tanto de la Iglesia católica, como de los conquistadores hispanos, primero, y de las nuevas sociedades nacionales pretendidamente mestizas, después), convirtiéndose incluso en “respuestas nativistas” frente a la dominación foránea (Galiniér 1990, 75). En la actualidad, como ya señalé, la jerarquía eclesiástica pugna por recuperar el terreno perdido en las comunidades, no sólo frente a los indígenas considerados “tradicionalistas” sino ante la presencia cada vez mayor de grupos protestantes y paraprotestantes.¹¹ No en vano, durante las tres últimas décadas, en el contexto peninsular, las poblaciones indígenas se han convertido en el escenario de una serie de disputas entre las diferentes confesiones cristianas y la Iglesia católica —que en ocasiones han desencadenado episodios de violencia y marginación entre miembros de una misma comunidad— en pos de atraer hacia ellas nuevos fieles. Lo anterior ha llevado a esta última a iniciar un proceso de “recuperación” y “(re)evangelización” paulatinas del territorio y de las conciencias indígenas, empleando para ello el proselitismo de aquellos grupos que proponen formas más ortodoxas de catolicismo (tales como los grupos de catequesis, el Movimiento Familiar Cristiano, los movimientos carismáticos, la Acción Católica, etc.), lo que está dando lugar en ciertos casos a enfrentamientos violentos en el seno de las mismas comunidades mayas entre católicos “de palabra” o “de misa” y los “tradicionalistas” o “costumbristas” (Ruz 2006b, 47). Es en este contexto donde debemos ubicar la pugna que, de forma

¹⁰ Sobre el proceso de “indianización” que vivieron los santos católicos para, en muchos casos, rellenar los espacios que antes habían ocupado los númenes prehispánicos, Félix Báez-Jorge anota que se trató de una “dinámica sociocultural” que tendió a incorporar en las deidades de origen católico determinados “atributos” de los dioses prehispánicos “no en sentido de síntesis sino de adición, desplazando los antiguos elementos numinosos hacia los nuevos objetos de fe. En dirección contraria, pero siguiendo similar orientación de desplazamiento, se presentaron procesos de cristianización de las divinidades y creencias autóctonas” (1988, 154-155).

¹¹ Sin alcanzar cifras como las del estado de Chiapas, que constituye la principal concentración protestante en México con sólo un 64 % de católicos según censos del 2002, Campeche, con un 14 % de fieles, constituye la tercera entidad mexicana en presencia de grupos protestantes (Ruz 2002b y 2006b).

silenciosa y soterrada se desarrolla entre los vecinos de Nunkiní y la Iglesia católica por ver quién controla y protagoniza las celebraciones en honor al santo patrón. Primer escalón, el del control de los rituales públicos dedicados a san Diego, que se ha de ascender para tratar de alcanzar cotas más altas de poder, como, por ejemplo, el gobierno de las conciencias morales individuales de los vecinos, sustentada ésta de la religiosidad propia y particular que ponen en práctica en relación con la figura del santo patrón, cabeza visible del sistema religioso local.

DEVOCIONES ÍNTIMAS Y DE CARÁCTER PRIVADO:
 INVOCACIONES, NOMBRAMIENTOS
 Y “CONVERSACIONES ÍNTIMAS”

En el interior de cualquiera de las viviendas que conforman la población de Nunkiní, siempre en un lugar preeminente y visible, se puede detectar fácilmente la presencia del altar doméstico familiar (omnipresentes en las viviendas indígenas de toda el área mesoamericana), en el que destaca, en una posición central, una, dos e incluso tres fotografías o estampas con la imagen de san Diego de Alcalá.¹² Suelen estar flanqueadas por fotografías de familiares difuntos, así como por cruces de madera (normalmente de color verde y

¹² Las representaciones de san Diego que se hallan en la mayoría de altares domésticos de Nunkiní son fotografías de la imagen que “reside” en la iglesia de localidad. De una dimensión de 30x20 centímetros, el santo patrono aparece en ellas de cuerpo completo, ataviado para la fiesta (pues luce todas sus joyas y un atuendo con bordados de plata), de pie sobre una base de flores de vivos colores, y sobre un fondo claro que ayuda a resaltar tanto su imagen como su iconografía habitual (joyas de oro, roscas de pan colgadas de sus brazos, corona y báculo de obispo en su mano derecha). Además, en una parte del fondo claro sobre el que aparece la imagen se representa un tramo del muro de la fachada de la iglesia local, lo que refuerza el sentido de pertenencia e identificación del santo con la comunidad. La mayoría de estas imágenes fueron distribuidas gratuitamente hace unos años por la iglesia de Nunkiní, con motivo de una celebración, siendo copiada por los vecinos. En menor medida se aprecian en algunos hogares imágenes mucho más antiguas, en blanco y negro. En la mayoría de los casos las fotografías del santo se encuentran enmarcadas y cubiertas por un vidrio. En los casos de las familias que poseen santos “antiguos” (normalmente cruces), éstos son siempre heredados junto a la casa por los hijos pequeños (*t'uup*), quienes tienen la misión de cuidar a los padres cuando éstos ya son ancianos.

denominadas en lengua maya *ya'ax cruz*) o de plástico, de tamaños y decoraciones muy diversas. De igual forma, una pléyade de imágenes y figuras con las diferentes advocaciones de Cristo, va acompañada de diversas estampas, fotografías e imágenes de personajes representativos del panteón católico, entre los que destacan, por su elevado número, las representaciones de la Virgen de Guadalupe (tan habituales en todo el territorio mexicano), la Candelaria, el Divino Niño —famoso por sus cualidades terapéuticas—, y Santiago de Halachó (considerado “el hermanito” de San Diego), que suelen franquear las imágenes del santo patrón.¹³ Así, las viviendas constituyen espacios privilegiados para la expresión religiosa y la interacción con el santo patrón de la localidad a un nivel individual y familiar.¹⁴



IMAGEN 1. Altar doméstico, en el que el santo patrón ocupa por triplicado un lugar preeminente.



IMAGEN 2. Altar doméstico con doble presencia de san Diego.

¹³ Muchos de los santos y vírgenes que aparecen en los altares domésticos y no tienen representación en la iglesia local son festejados a título particular por las familias mediante la organización de novenas y rosarios en su honor, a los que se invita a colaborar y asistir a vecinos y familiares.

¹⁴ En su etnografía sobre el poblado maya yucateco de Xocén, Terán y Rasmussen apuntan que: “después de la Iglesia católica, el lugar en el que se realizan más ceremonias [...] son las casas, 19 de 56 ceremonias”, de ellas, 11 son nominalmente católicas, 4 de origen amerindio y 4 mixtas (2005, 242).

Desde la centralidad que ocupan en un ámbito tan íntimo como el altar de las viviendas, cada imagen de san Diego rige vigilante la cotidianidad doméstica de aquellos quienes residen bajo el mismo techo y conforman, en conjunto, el núcleo familiar básico.¹⁵ Así cuando de solicitar auxilio o consuelo se trata, los integrantes de cada unidad residencial familiar recurren, en primera instancia, a estos retratos tenidos por auténticas extensiones del propio san Diego.¹⁶ A ellos se dirigirán para conversar en la intimidad de las viviendas acerca de los problemas o inquietudes que los afligen. A ellos ofrecen, además, sus invocaciones y los breves rezos que formulan casi a diario, y a cualquier hora del día, algunos integrantes de las familias (especialmente las mujeres). De ese modo procuran los fieles mantener informado al santo patrón sobre los avatares que se presentaron a lo largo del día a los integrantes del hogar y, de paso, le agradecen la protección brindada durante la jornada. En definitiva, desde el lugar central que ocupa en la *mesa* —que hace las veces de altar—, el santo preside los acontecimientos de la vida cotidiana y los destinos de las familias de la localidad. Como veremos, la posición que ocupa el altar doméstico en la vivienda y en la vida de sus ocupantes se evidencia y se refuerza con motivo de la organización y celebración familiar en honor a los difuntos, así como en los rezos de rosario, novenas, o con motivo de la salida y entrada del gremio familiar para la fiesta patronal, ya que en estas celebraciones la figura de San Diego es la que dota y refuerza el carácter sacro de los rituales que se realizan.

¹⁵ Lo más común es que el núcleo familiar esté conformado por una familia nuclear: los dos progenitores (padre y madre) y sus hijos. En las casas modernas de mampostería y con varias habitaciones se suele respetar este esquema. En ocasiones, los padres ancianos de alguno de los cónyuges, que no se pueden valer por sí mismos, se trasladan a vivir con ellos. Las viviendas de estilo tradicional se suelen ubicar dentro de grandes extensiones de terreno, delimitados por albarradas y conocidos como “solares”, que comparten con otras viviendas habitadas por familias nucleares que son parte de la misma familia extensa patrilínea. El solar, la cocina o la letrina son espacios cuyo uso es compartido por los habitantes de un mismo solar.

¹⁶ A diferencia de lo que sucede en otras poblaciones peninsulares, las imágenes del santo patrón no son antiguas cruces de madera nombradas como santos, ni se heredan de generación en generación como un legado de los abuelos (Ruz 2007, 299-300). Por el contrario, cuando una nueva pareja funda su hogar procurará hacerse con una imagen de san Diego nueva para que ésta presida la vida doméstica desde el altar.

Frente a los altares domésticos tienen lugar las más primarias acciones de devoción en forma de sencillos rituales de carácter individual y familiar. En ellos toman parte de forma activa y preeminentemente las mujeres del hogar, sobre todo las más ancianas (que en muchos casos se hacen acompañar por sus hijas o nietas de menor edad, a las que explican con sumo detalle cual debe ser la disposición del altar y las variedades de adornos que se colocan sobre él a modo de ofrendas). Ellas suelen encargarse de recolectar las flores o comprar las veladoras que decoran el altar, así como de llevar a cabo los rezos cotidianos de agradecimiento o solicitud de alguna gracia, que son dirigidos al lego franciscano. En la mayoría de los casos, que no en todos, los hombres no intervienen directamente en estos rezos, reservando su participación para aquellos casos en los que la gravedad del tema a tratar o la importancia del favor a solicitar hará imprescindible su presencia. Y es que no importa tanto la presencia física cuando se ofrenda o se reza al santo: lo realmente importante es que se haga siguiendo los cauces tradicionales y en nombre de toda la familia.¹⁷ Las plegarias y pedimentos que los individuos dirigen al santo buscan fines muy concretos y de carácter material, tales como recobrar la salud, obtener una buena cosecha, éxito en algún negocio, llegar con bien a destino cuando se va a iniciar un viaje, que un marido o un hijo abandone la bebida, etc.¹⁸

Sin embargo, la aparente sencillez de este tipo de acciones esconde la importante misión que cumplen, que no es otra que la de poner en sintonía a los integrantes del hogar con quien resulta ser el principal personaje sagrado a nivel comunitario. De esta forma se puede apreciar cómo, a un nivel simbólico, lo individual y lo familiar se hallan íntimamente relacionados, engarzados, con

¹⁷ Un claro ejemplo de lo esto lo tenemos cuando, para el rezo de una novena dedicada al santo, a la Virgen de Guadalupe o a un difunto, el jefe de familia contrata a dos rezadoras para que “canten” el rezo delante del altar. Mientras las dos mujeres rezan sin descanso durante un intervalo que puede llegar hasta las dos horas, los miembros de la familia entrarán y saldrán de la vivienda constantemente, pasando incluso más tiempo fuera que dentro de ésta, sin que ello suponga un problema o se crea que por no estar presentes durante el rezo éste no será recibido por su sagrado destinatario.

¹⁸ Lo observado en Nunkiní coincide plenamente con lo apuntado por Eric Thompson respecto al carácter “material” de los rezos mayas. Al respecto aseguraba el autor que era incapaz de imaginarse a un maya rezando para poder resistir tentaciones, amar al prójimo o entender la voluntad de los dioses. Lo que piden en sus rezos es “un corazón ardoroso, no uno contrito” (2006, 216-217).

lo colectivo y comunitario. Así, tanto los rezos como las ofrendas cotidianas de veladoras, velas¹⁹ y flores de vivos colores²⁰ que son colocadas semanal o mensualmente frente a las imágenes del santo en los altares domésticos vienen a conformar lo que podríamos calificar como la *unidad mínima de intercambio* que establecen los hombres y mujeres de Nunkiní con el patrón de su comunidad. Un elemento, este último, que permite mantener una conexión constante —al tiempo que reelabora y (re)significa— entre el presente y el pasado, de los actuales vecinos de la localidad con sus antepasados, aquellos que les legaron las formas de devoción que todavía hoy se ponen en práctica para honrar y celebrar el poder milagroso del santo patrón. Ese mismo personaje sagrado que, desde que hay memoria, señorea la cotidianeidad comunitaria y la vida individual de cada uno de sus integrantes.

Amén de su vinculación con el pasado y con la historia comunitaria, la devoción a san Diego nace y toma fuerza, en primer lugar, de la fe²¹ y confianza que le profesan la inmensa mayoría de los vecinos de Nunkiní. Son

¹⁹ Tanto las velas (cilindros de cera de entre 20 y 30 centímetros de alto y no más de 4 o 5 centímetros de diámetro, con una mecha en un extremo) como las veladoras (recipientes de vidrio cortos pero bastante anchos rellenos de cera con una mecha para prender en su superficie) se adquieren en un par de tiendas de abarrotes del centro, o en varias casas de vecinos de la propia población que se desplazan una o dos veces al mes a Mérida o Campeche para adquirirlas al mayoreo. Su precio oscila entre los 5 y los 10 pesos la unidad, dependiendo del tamaño, siendo las veladoras un poco más caras.

²⁰ Los tipos de flores varían enormemente en función de la temporada y de su procedencia. Abundan los perfumados nardos, las sugerentes flores de mayo, las coloridas margaritas, rosas y el bastón de San José cuando se trata de florecencias recolectadas en los traspatios de las viviendas (rara es la mujer que no cultiva plantas de ornato para colocar en su altar). Cuando se trata de flores compradas *ex profeso* para adornar el altar con motivo de una ocasión especial, las variedades empleadas son, en su mayoría, foráneas y de carácter comercial, abundando sobre todo gladiolos, margaritas, crisantemos, claveles y el llamado príncipe negro. El precio viene a ser de 5 pesos la unidad. Es de destacar que en ocasiones se aprecian flores de tela flanqueando las fotografías de san Diego en los altares. Al respecto las opiniones varían notoriamente entre aquellos que las consideran bonitas y útiles pues “duran mucho más tiempo” que las naturales, y quienes no sólo no las utilizan sino que además critican a quienes lo hacen aduciendo que “no tienen su aroma que le llega a san Dieguito”, considerando por ello que no son del agrado del santo.

²¹ Utilizo aquí el término *fe*, a diferencia del significado que tiene para la Iglesia católica como “primera de las tres virtudes teologales, asentimiento a la revelación de Dios”, para referirme al conjunto de creencias que en torno a su santo patrón tienen a título individual y grupal los habitantes de Nunkiní.

ellos, en el seno de sus hogares, los encargados de reproducir (recreándola) la tradición mítica y ritual que los vincula a ellos y a sus descendientes, con la figura del santo patrón. La mencionada “fe” se traduce comúnmente en la creencia de que aquel tiene la capacidad y el poder para intervenir directa y materialmente sobre la vida de los hombres (tanto para ayudarlos como para castigarlos). De aquí se desprenden expresiones —como las que siguen— enunciadas por varios hombres que participaban en las celebraciones de un gremio, como: “con la fe en el patrón sales adelante”; “sin tener fe seguro te llega una enfermedad y avanza... con la fe lo pensamos en él [San Diego] y evitamos la enfermedad”; “si uno es pecador no está bien, así, porque está molestando al santito... seguro lo van a castigar y antes te van a llevar para que pagues”. A su vez, cuando interrogaba a un vecino que a diario debe abandonar Nunkiní para acudir a su trabajo en Hecelchakán, si no le preocupaba abandonar “los dominios” de San Diego, éste me contestó negativamente, aduciendo que “cuando uno sale a chambear se lleva su fe dentro y siempre lo tienes presente para estar bien”.



IMAGEN 3. Los altares domésticos son el centro de muchos rituales familiares. En la imagen, san Diego preside los banquetes que en noviembre se les ofrece a los *pixano'oh*.



IMAGEN 4. Una mujer realiza sus rezos ante su altar doméstico, en el que san Diego ocupa un lugar destacado.

A continuación voy a referirme a las diferentes acciones o actos devocionarios que dedican en el ámbito más personal los vecinos de Nunkiní a su santo patrón, siendo la mayoría a título individual. Mi objetivo será el de proponer una categorización de los distintos tipos de relaciones con lo

sagrado que establecen y desarrollan los individuos dentro del ámbito doméstico, privado, familiar y cotidiano, donde el altar doméstico se erige en el epicentro rector de la religiosidad familiar (frente a la iglesia de la localidad que lo hace a nivel comunitario). De esta forma, y durante el presente apartado, me referiré exclusivamente a tres acciones concretas y repetidas, destinadas indistintamente, a conmemorar la figura y los poderes del santo patrón, y a establecer vías de comunicación entre él y sus devotos. En este rubro abordaré, en primer lugar, la costumbre de nombrar a alguno de los hijos con el nombre del santo, las invocaciones cotidianas que se hacen a su figura durante el transcurso de conversaciones cotidianas, y, en tercer lugar, las peticiones “informales” de ayuda que le hacen sus fieles a título individual a través de rezos e impetraciones no pautadas y espontáneas (y que pueden acabar derivando en la formulación de “promesas”, las cuales abordaré en profundidad en el próximo apartado). En los siguientes apartados abordaremos otras acciones y festejos dedicados al santo que resultan más complejos, formales y prolongados (caso de las novenas y rosarios), que implican en su reproducción la participación de un grupo más amplio, y que puede incluir a la familia nuclear o extensa, a los vecinos, o a toda la comunidad (caso de un gremio o la procesión). Así, sin perder de vista la íntima relación que guardan todas estas acciones devocionales y su importancia como generadores de una particular identidad colectiva, me ocuparé progresivamente de los actos más sencillos a los más complejos.

La primera de las acciones mencionadas, el nombramiento de los hijos, se vincula tanto al ámbito privado de la familia como al círculo doméstico de decisión. Su explicación, según los nunkinienses, se encuentra ligada a los sentimientos familiares de devoción y cercanía de los miembros hacia el santo patrón, al cual tratan de honrar de esta forma. Además, esta acción nos sirve para ilustrar uno de los mecanismos que hacen funcionar la compleja gama de relaciones que establecen los vecinos de Nunkiní, desde el primer día de su vida, con la principal figura sagrada del ámbito local. Me refiero a la costumbre, mucho más pronunciada en el pasado, pero aún presente, de hacer que un hijo comparta su nombre con el santo rector de la localidad. Así, aunque los vecinos aseguren que antiguamente los matrimonios con varios hijos acostumbraban siempre a nombrar a uno de ellos con el nombre de *Diego*, dicha costumbre se encuentra en proceso de franco retroceso. A pesar de ello, todavía hoy se encuentran familias que mantienen viva esta

práctica, tal como lo demuestra la abundancia de niños muy jóvenes y bebés que respondan al nombre de *Diego* (aunque lo compartan con uno o dos nombres más). Sin embargo, hoy resultan mucho más abundantes los niños y niñas nombrados como algún famoso presentador televisivo o la protagonista de alguna de las populares telenovelas que se emiten en las dos cadenas mexicanas de televisión abierta. Por ello, en nuestros días abundan nombres como Leidy, Yanelly, Wendy, Vanesa, Rudy, Leoli o Candy, entre otros, difíciles de recordar y pronunciar para rezadoras y *jmeeno'ob* durante sus invocaciones.

Por otra parte, y a diferencia de lo que cabría esperar, el privilegio de llamarse Diego no se encuentra reservado exclusivamente a los varones. En ocasiones, los progenitores de Nunkiní cambian el género del nombre, que pasa a convertirse en *Diega*, para poder nombrar de esa forma a una de sus hijas. Así, el vínculo que une a los hombres con su santo patrón da comienzo desde el momento mismo del nacimiento, si no es que desde antes.²² En cuanto a las motivaciones aducidas por los progenitores para dotar a alguno de sus vástagos con el nombre de Diego, predomina el deseo de ponerlos bajo la protección directa del santo, quien se considera que por una suerte de empatía hacia sus tocayos los tendrá siempre más presentes, manteniéndoles bajo una mayor vigilancia que al resto de vecinos de la localidad. Sin embargo, algunos vecinos avisan de los riesgos intrínsecos que puede acarrear esta práctica, pues “cuando los chamacos están chicos y puros desmadres hacen los tiene que regañar [sus papás], así, con malas palabras le dices a tu hijo si estás molesto... y lo estás gritando el nombre del santito para regañar al chamaco por cosas malas”. Lo anterior, según el informante, provocaría el enfado del santo por ver su nombre gritado y mezclado con “malas palabras”; lo que a su vez apuntala la creencia en el carácter dual (protección-castigo; beneficio-peligro) que envuelven las relaciones entre los humanos y san Diego.

Por otra parte, las que denomino “invocaciones rogatorias cotidianas” al santo se suceden cuando cualquier conversación *a priori* casual, alcanza temas delicados o susceptibles para alguno de los interlocutores, como el estado de algún familiar enfermo o que esté atravesando una situación delicada (por

²² En diversas poblaciones mayahablantes del “tradicional” sur peninsular aún se acostumbra, aunque se trata de una tradición en peligro de extinción, bautizar a los infantes “con el nombre que traen”, es decir, con el nombre del santo que se conmemora el día que vinieron al mundo. Según las creencias locales, por ese nombre y no por otro serán llamados por Dios al Paraíso el día en que acontezca su muerte (Maldonado 2006, 279-280).

no encontrar trabajo, tener problemas con su pareja o hijos, alguna situación derivada del alcoholismo, o haber sufrido un accidente que afectó su salud, etc.); o sencillamente cuando la conversación aborda problemas que afectan al grueso de la comunidad (la sequía, el aumento de precios, los pleitos entre ganaderos y milperos, la pérdida de valores de los más jóvenes, etc.). Será entonces cuando los vecinos de Nunkiní invoquen al santo patrón como garante de que la situación negativa se revertirá en un futuro no muy lejano, gracias a su guía moral o a su intervención directa. Por ejemplo, resulta habitual que cuando alguien refiere algún hecho derivado de los problemas con la bebida que sufre algún familiar cercano, repita en varias ocasiones la coletilla: “san Dieguito lo ayude” o “si san Dieguito lo quiere va a salir [de la bebida]”. Del mismo modo, es habitual que cuando un marido o un hijo no retornan al hogar a la hora convenida, el cónyuge de turno (la madre, la esposa, la abuela) se impaciente y comience a interrumpir la conversación para pronunciar frases del tipo: “Dios quiera que no lo vaya a pasar nada”, “san Diego lo guarde donde esté”, o “esperamos que el san Dieguito lo esté viendo que no lo pase nada malo”. Concluida la tensa espera con el arribo al hogar del familiar, la paciente mujer pronunciará de forma automática varios agradecimientos del tipo: “gracias al santito” o “gracias san Dieguito por tu favor”, mientras dirige fugazmente su mirada hacia el altar doméstico. Lo más común es que estas invocaciones petitorias no lleven aparejadas ningún gesto ritual, aunque a veces observé a personas que se persignaron al pronunciar el nombre del numen, dotando así de mayor fuerza sus palabras.

En lo relativo a las acciones destinadas a comunicarse con san Diego, encontramos las plegarias improvisadas e informales, con tintes de “conversación íntima”, que pronuncian los vecinos de Nunkiní al dirigirse, en privado y a título individual, a las imágenes de san Diego que presiden los altares domésticos. A través de ellas se hace partícipe al patrón sobrenatural del pueblo de los problemas que padecen sus “hijos” y de las preocupaciones que les afligen, constituyendo así el primer peldaño en las relaciones individuo-santo patrón.²³

²³ En este sentido, este tipo de rezos o de “conversación íntima” entre el fiel y el santo puede tener por objeto tanto el solicitar al personaje poderoso cualquier clase de bien o favor (pues su capacidad “donadora” no conoce límites), como buscar por parte del devoto una “re-orientación” y “re-socialización” de su propia vida para abandonar “los malos pasos” que le llevaron a la situación negativa en la que se encuentra y por la cual está solicitando ayuda al santo (Gutiérrez 1984, 165).

Se trata de una de las expresiones más primarias de devoción, que muestra la confianza que sienten los actores sociales hacia la figura del santo local y, concretamente, hacia las capacidades poderosas que posee para cambiar (mejorando) sus vidas. Lo anterior exige un acto volitivo por parte del devoto, traducido éste en el reconocimiento explícito de la naturaleza mágico-milagrosa del numen y de su papel como referente moral en la vida de sus fieles. Así, un acto en principio tan sencillo y personal como lo sería la “conversación íntima” que mantiene con el santo de su localidad, deja entrever la base desde donde se construye el entramado que sustenta el sistema religioso local.

Este tipo de acción comunicativa, muy recurrente entre los vecinos de Nunkiní, suele llevarse a cabo en el hogar, con el interesado colocado indistintamente de pie o sentado frente al altar doméstico y a una corta distancia de él. Lo anterior no quita que la conversación pueda desarrollarse en cualquier otro espacio “íntimo” donde se encuentre la persona, como la hamaca o durante el camino de regreso a casa. Tampoco excluye la posibilidad de que, en caso de que el problema no se solucione o se vea agravado, el fiel pueda acudir a la iglesia de la población para allí “hablarle de cara al san Dieguito”. Regresando a la interacción que se da en los altares domésticos, el diálogo que allí mantienen devoto y numen se da preferentemente muy temprano en la mañana o ya en las noches, cuando la vivienda se encuentre completamente vacía o sus ocupantes duermen en sus hamacas. Será en este ambiente íntimo cuando el afligido devoto comience a susurrar al santo sus problemas e inquietudes, al tiempo que clava una mirada respetuosa sobre la imagen que de él preside el altar de la vivienda, la cual desviará de vez en cuando para hacerla vagar entre el suelo y las patas de la mesa de madera que hace las veces de repositorio sagrado y pasados unos segundos, fijar sus ojos nuevamente sobre su interlocutor. Mientras acontece este juego de miradas y murmullos, el devoto irá intercalando rezos petitorios con una explicación detallada, siempre en voz baja y con tono pausado y respetuoso, de la situación que le inquieta (que pueda derivarse de una falta que hubiera cometido).

La alocución concluirá siempre con una serie de ruegos hacia el santo en las que el devoto le implora por su ayuda para superar el problema (de salud, familiar, laboral o económico), para que le conceda la fuerza de voluntad para poder reorientar su vida y lograr así superar una situación indeseada (alcoholismo, adulterio, etc.), o para obtener su perdón por una falta cometida (desatención de la familia, gasto excesivo en alcohol, etc.) que ocasionó

una situación problemática. Se trata de un tipo de ayuda, reorientación o perdón el que solicita el devoto al santo, que siempre irá encaminado a que el individuo recupere su estabilidad emocional o logre superar el problema que lo llevó a iniciar la “conversación íntima” con el santo. Una característica destacable y común a este tipo de acciones es que, a diferencia de lo que acontece en la formulación de las promesas, en éstas los fieles no especifican ninguna forma de pago hacia la figura del santo en caso de que éste les ayude atendiendo sus peticiones.²⁴

Las acciones y los gestos con que acompañan los devotos este tipo de peticiones “informales” son de naturaleza sencilla y se desarrollan casi siempre en torno al mismo altar doméstico donde tuvo lugar su “conversación” con el santo patrón. Dichas maniobras se resumen a algunos movimientos respetuosos hacia el numen (inclinaciones de cabeza, descubrirse la cabeza, gestos compungidos o santiguas recurrentes), la pronunciación de algún rezo esporádico con el que se recuerda al santo la necesidad de contar con su ayuda, la colocación de flores cuanto más aromáticas mejor (“[el aroma] es lo que le llega al santo”) y el mantenimiento constante de velas o veladoras prendidas sobre el altar doméstico. Como me explicaba una informante al respecto, estos regalos de flores y veladoras al santo en los altares de las viviendas no suponen una obligación ni para el santo ni para los fieles, simplemente hacen las veces de “recuerdos para el santito de que uno está inquieto, de que tiene su problemita así, y [para que] así que lo ayude a uno”. Al fin y al cabo, con el aroma de las flores se agrada el olfato de San Diego. Porque lo que resulta un hecho contrastado es que si san Diego cuida de todos sus hijos por igual, como aseguran los propios vecinos de Nunkiní, aquellos que en un momento determinado tienen la necesidad de atraer hacia ellos, y sus dificultades, el poder milagroso del santo deben ser capaces de llamar su atención de alguna forma. Y qué mejor manera de hacerlo que a través del empleo en los altares domésticos del fuego y la luz que proporcionan las velas prendidas ininterrumpidamente, y el perfume que desprenden las flores recién cortadas en los huertos domésticos. Dos elementos, la luz flamígera y los aromas florales,

²⁴ Este tipo de peticiones al santo patrón durante los periodos de crisis bien podrían ser denominadas como “petición específica sin promesa que la acompañe”, empleando la terminología de William Christian en su etnografía sobre el Valle del Nansa (1978, 134-135). Tal como sucede en esta región ibérica, en Nunkiní estas peticiones se ubicarían en un peldaño inmediatamente anterior a las “promesas”.

tradicionalmente asociados con la esencia del mundo intangible y el sustento de los seres sagrados que lo habitan.²⁵

Cuando el problema comienza a desaparecer o se atenúa, el devoto dedicará una sencilla “acción de gracias” al santo patrón. Ésta suele consistir en un rezo de agradecimiento acompañado con nuevas ofrendas de flores y velas. Este tipo de acciones a las que me vengo refiriendo conforman, por su cotidianidad y sencillez, el primer eslabón de la cadena de relaciones que establecen los vecinos de Nunkiní con su santo patrón desde hace siglos. Unas relaciones basadas —amén de en una historia mítica local compartida— en la creencia generalizada de los devotos en la capacidad y los poderes que tiene san Diego para mediar sobre sus vidas, influir (positiva y negativamente) sobre aquellas actividades terrenales que desempeñan cotidianamente y proteger aquello que más quieren (la vida de sus familias y la de ellos mismos) de cualquier desgracia.

LAS PROMESAS: FÓRMULAS DE INTERCAMBIO ENTRE LOS HOMBRES Y SAN DIEGO

La práctica ritual de relación más importante y recurrente que utilizan los vecinos de Nunkiní hacia el santo patrono local lleva el nombre de “promesa” (en latín, *voto*).²⁶ Uno de los aspectos más importantes de esta práctica petitoria

²⁵ No en vano las ofrendas florales y de veladoras a los personajes sagrados se encuentra presentes en todos los sistemas religiosos derivados del catolicismo y de otras muchas religiones. Para los mayas peninsulares, por ejemplo, “la luz blanca” de las velas puede ser vista por los seres que son de “viento” (sean estos los *pixano’ob* de los difuntos, los “dueños” del monte, o cualquier otro ser poderoso cuya naturaleza es intangible) desde el lugar en el que moran. Por su parte, los aromas (o “la gracia”) constituyen el sustento de estas entidades inmateriales. Por ejemplo, cuando los espíritus de los difuntos acuden a su cita anual con sus familiares vivos durante el mes de noviembre, se considera que únicamente toman el perfume de los alimentos que aquellos colocaron sobre los altares domésticos. Sería absurdo pensar que un “espíritu” pudiese devorar, haciéndolo desaparecer, un *pibipollo*, pues “con tomar su gracia ya comió”, dándose así por satisfecho.

²⁶ El origen de las promesas parece hallarse en los “votos” que desde época medieval dirigían a Dios los fieles católicos. La definición que daba de estos actos Martín de Azpilcueta era que: “voto es promesa (a lo menos interior) deliberada y hecha a Dios de algún bien mayor”. Significaba un compromiso directo entre el cristiano y el mundo divino, sin

es que, como las anteriores, permite el contacto directo y sin intermediarios entre el fiel y el personaje sagrado en cuestión.²⁷ Al mismo tiempo, la formulación de una promesa supone, además, la adquisición de un compromiso franco e inmediato entre el emisor humano y el receptor sagrado de la petición. Una definición que me sirve como punto de partida para comenzar a explicar lo que son y suponen las “promesas” en Nunkiní, es la que propone W. Christian para el Valle del Nansa, en Cantabria: “se trata de [una acción de] promesa condicional mediante la cual el que promete especifica lo que hará en reciprocidad, caso de [obtener] un resultado favorable” (1978, 135). En el caso de la población que nos ocupa, se trata específicamente de que los individuos paguen “algo” por el favor que recibieron de parte del santo patrón.²⁸ Esta práctica está basada en la analogía con el intercambio de bienes, donde el cumplimiento de la promesa es el pago por la obtención del favor solicitado (Gutiérrez 1984, 150). O como gráficamente señala Richard Thompson: “esencialmente, la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. Los dioses ayudan a los hombres en su trabajo y le proporcionan alimento; [pero] a cambio esperan un pago” (R. Thompson 1974, 115).²⁹ Como expondré a continuación, tanto la variedad (por motivos y por formas de pago) como la cantidad de promesas que le dirigen a su santo patrón los pobladores de Nunkiní no conoce límites. Así, lo que se pide y lo que se ofrece a cambio de su ayuda dependerá, única y exclusivamente

necesidad de intermediarios que cobrasen por su trabajo. La pena por incumplimiento de un voto hecho a Dios era, según el Derecho Canónico, la de incurrir en pecado mortal (W. Christian 1991a, 47-48).

²⁷ Es interesante apuntar que en la población campechana de Samulá, los milperos mayas denominan “promesa” a una ceremonia en la cual ofrendan alimentos elaborados con ingredientes autóctonos (maíz, balché, frijol, pepita de calabaza, achiote y pavo) a los aluxes, con el objetivo de solicitarles protección para sus cultivos (Ruz 2007, 296).

²⁸ Cabe señalar que en lo relativo a los personajes del panteón católico de Nunkiní, san Diego de Alcalá es, con diferencia, el que mayor número de promesas recibe de parte de los vecinos. De hecho, durante mis estancias en la población no hallé familia que, al menos una vez, no le hubiese formulado una promesa. Como receptores de promesas le siguen de lejos personajes sagrados relacionados con la religiosidad católica de carácter nacional, como los santos epónimos de los barrios o la Virgen de Guadalupe.

²⁹ Thompson se refiere, esencialmente, a los seres poderosos con ascendencia indígena, lo que no quita que podamos aplicar esta afirmación para ilustrar el tipo de relaciones que establecen los mayas con los númenes en general.

de las circunstancias especiales y la voluntad de la persona o de la familia que formule la promesa (sus posibilidades económicas, el tipo de favor que solicitaron, la fe de la familia, la disponibilidad de tiempo, etc.). Lo anterior convierte en una tarea imposible siquiera tratar de esbozar un patrón de equivalencias medianamente acorde con la realidad entre lo que piden y lo que pagan los vecinos de Nunkiní a su mecenas sagrado.

Veremos, empleando ejemplos concretos, cómo existen desde promesas puntuales en el tiempo (a realizar una vez al año), hasta las vitalicias (a realizar todos los años en la misma fecha). También hay promesas que por la naturaleza de su pago resultan perecederas (como el regalo de un animal a un gremio) y promesas que son impercederas (el regalo de un estandarte a un gremio). Existen además promesas que han de ser entregadas directamente a san Diego (joyas o cánticos) y otras que son para el disfrute de los vecinos de la comunidad (un conjunto musical para amenizar una celebración o entrega de instrumentos de cocina, ropa, adornos, etc.). No importa la forma, pareciera que lo importante es que los humanos mantengan una constante relación de intercambio (López Austin 2006, 145) con el santo, para tratar de contrarrestar las contingencias que pudiese provocar al sentirse abandonado por sus fieles. A pesar de ello, es importante remarcar que sea cual sea la forma de pago que los vecinos de Nunkiní escojan para cumplir sus promesas, ésta nunca será visualizada o interpretada como una expiación por parte de los devotos, cosa que sí sucede en el caso de las “promesas penitenciales” tan comunes en otros sistemas religiosos católicos (Gutiérrez 1984).³⁰ De hecho, las fechas en que los hombres reintegran al santo patrón los favores que de él recibieron suponen momentos de felicidad extraordinaria, tanto en los ámbitos individual y familiar, como comunitario. De especial júbilo y alegría resultan para los “deudores” humanos porque ven saldados por fin sus compromisos hacia San Diego. De gran orgullo y gozo será para el resto de la comunidad, pues toda ella asiste y celebra complacida lo que aprecia

³⁰ Si bien ante la formulación de cualquier promesa el individuo queda en una posición de “deudor”, es importante remarcar que en el caso de una “promesa de gratitud” (del tipo de las que se dan en Nunkiní) los primeros retribuyen a sus protectores por lo que han hecho por ellos. Mientras tanto, en las “promesas de penitencia”, los humanos reparan alguna falta cometida contra los númenes (Gutiérrez 1984). También W. Christian (1978, 135) hace hincapié en el sentido de “sacrificio” y “penitencia” que rodea el cumplimiento de las promesas entre los católicos del Valle del Nansa, en Cantabria.

como una prueba fehaciente de la vigencia del “milagro” del santo local y del compromiso de éste hacia el bienestar de sus “hijos”. ¿De qué otra forma si no se podrían entender el gran número de vecinos que cada año, con motivo del día grande del santo o durante todo el mes en que se le celebra su fiesta,³¹ cumplen a rajatabla, bien en el atrio de la iglesia o bien en el contexto de los gremios, con aquellas obligaciones que adquirieron hacia el principal numen de su localidad mediante la formulación de promesas?

Antes analizar el tipo de promesas propiamente dichas, voy a dedicar un momento a la forma en que éstas se formalizan. Cuando un vecino de Nunkiní tiene la necesidad de solicitar la ayuda del santo patrón para superar una situación de crisis que está viviendo (individual o familiar), o desea pedirle salud para un familiar enfermo, no tendrá más que hablarle a San Diego, “con mucha fe”, para ponerle al corriente del problema. El tipo de situaciones que acaban por empujar a una persona a solicitar la intervención milagrosa del santo son muy variadas. Sin embargo, un rasgo común a todas ellas lo encontramos en el hecho de que la solución al problema planteado escapa a las posibilidades de acción real que pudieran tener tanto el solicitante como cualquiera de los integrantes de su propia red social de cooperación o solidaridad.³² De esta forma, cuando todos los remedios “humanos” al alcance de los individuos han fracasado y el problema no desaparece (incluso se incrementa), o cuando lo que se desea obtener escapa a sus posibilidades (materiales e intelectuales), los vecinos recurren a la figura más milagrosa de todas cuantas integran el panteón local: el santo patrón.³³

Uno de los rasgos principales de las promesas es, precisamente, la heterogeneidad de las fórmulas que existen para enunciarlas. No hallamos al respecto

³¹ Fernández Repetto, quien ha trabajado las fiestas patronales en el noroccidente de Yucatán, coincide en afirmar que estos espacios constituyen “el tiempo en que se formulan las promesas y se cumplen aquellas que fueron hechas tiempo atrás” (1995, 54).

³² Entre los que se incluyen parientes cercanos y lejanos dentro y fuera de Nunkiní, parientes rituales (compadres y comadres), vecinos de la localidad, y cualquier conocido de dentro o fuera de ella.

³³ A diferencia de lo que sucedía con las promesas dirigidas a los santos en la España del s. xvi, a los cuales se pedía encarecidamente que intercedieran ante Dios como abogados defensores de la población que efectuaba los votos (W. Christian 1981a, 49-50), los habitantes de Nunkiní solicitan sus favores directamente a san Diego y no a Dios. La gran mayoría de los nunkinienses consideran que no es Dios, sino el santo a través de sus propios poderes quien les ayuda a dar buen fin a sus peticiones.

un patrón general o de carácter local que obligue a los devotos a respetar y cumplir una serie de normas concretas respecto a, por ejemplo, qué palabras utilizar o a qué lugar acudir para poder solicitar la ayuda del santo. Todo lo contrario: cada quién tiene la libertad de optar por la fórmula y el lugar que le resulten más convenientes. Lo que refuerza la idea de que las promesas forman parte de las dinámicas relaciones que establece cada uno de los vecinos de Nunkiní a título individual con su santo patrón. Así, la mayoría de los informantes se mostraban de acuerdo en que lo significativo de hacer una promesa no es ni dónde se hace, ni lo que se pide, ni lo que se le ofrece al santo a cambio. Lo sustancial es el sentimiento con que el devoto recurre a él para solicitarle su ayuda: “lo importante es que lo pides [el favor] con mucha fe, si lo haces así el santito te va a ayudar”. Tampoco parece determinante el lugar desde donde la persona solicita la ayuda, a tenor del siguiente testimonio: “Le pedía yo mucho a san Dieguito, en la iglesia y todas las noches en la casa antes de dormir le hablaba yo al santo para que el niño quedase bien”, me aseguraba una madre que prometió al patrón ir a comprar una imagen suya y colocarla en su altar doméstico si su hijo recuperaba la movilidad en una pierna, lastimada a raíz de un accidente de motocicleta. Y es que existe un consenso generalizado a la hora de afirmar que el santo ayuda todos aquellos que creen en él y en sus poderes milagrosos, lo que permite abrir el abanico hasta el 99% de los residentes de Nunkiní que se consideran “devotos” de su mecenas sobrenatural, basta sólo con solicitárselo:

Es que san Dieguito es muy milagroso, así. Si le pides con mucha fe siempre nos ayuda porque es nuestro patrón y siempre mira por nosotros, para que no nos ocurra nada malo. Siempre está vigilando a sus hijos... los que somos de Nunkiní estamos bajo su protección, así pasa porque le tenemos mucha fe, siempre está presente en nuestros pensamientos.

A pesar de lo arriba señalado, se dan casos en que los devotos optarán por desplazarse personalmente hasta la casa (*kunaj*) del santo patrón para, una vez allí, explicarle “cara a cara” los pormenores y la naturaleza del problema que los aflige y los ha llevado ante su presencia. Acto seguido, formularán la promesa propiamente dicha. La petición se hace de rodillas preferentemente, siendo lo más común que ocupen alguna de las bancas que se encuentran situadas en la parte delantera —lo más cerca posible de la imagen de san Diego—. Desde allí se dirigirán a su patrón en silencio, pausadamente y con

gesto contrito, con los ojos cerrados o bien mirando hacia la imagen, descubierta de sombrero o gorra la cabeza, los hombres, y cubierta con rebozos, las mujeres de edad más avanzada. Este proceso de comunicación entre el fiel y el santo no se prolongará demasiado, e irá siempre acompañado de rezos suplicatorios y de agradecimientos hacia el destinatario de la promesa. Toda la operación inicia y concluye con el devoto persignándose. Otros nunkinienes optan por formular sus promesas en la intimidad de su hogar, frente a los altares domésticos. De cualquier forma, lo imprescindible es la comunicación directa —sin intermediarios— y sincera entre el propio devoto (solicitante de la ayuda milagrosa) y el personaje sagrado (receptor de la solicitud y actor de la acción milagrosa solicitada).³⁴ Finalmente, una vez que ha sido formulada la promesa, las acciones de parte del devoto quedarán prácticamente en suspenso, restringiéndose a la realización diaria de ciertas plegarias a modo de recordatorio que se pueden dar tanto en la iglesia como en el hogar. Y así seguirán sucediéndose hasta que la problemática o la situación que condujo al individuo a concebir su promesa se vea resuelta o encaminada hacia sus intereses. Será entonces —no antes— cuando el devoto procede a dar cumplimiento a lo prometido, so pena de verse castigado, y a agradecer mediante rezos la ayuda recibida.

Centrémonos ahora en el abanico de situaciones susceptibles de ser abordadas a través del recurso a las promesas, así como en la heterogénea gama de fórmulas se emplean en Nunkiní para atraer la atención del personaje sagrado.

En primer lugar encontramos las promesas que he denominado “de carácter comunitario”, es decir, aquellas formuladas por la comunidad en conjunto y de común acuerdo. Esta variedad resulta ser la menos frecuente de todas, conociéndose un solo ejemplo de promesa comunitaria propiamente dicha en toda la historia de la localidad. Lo anterior no les resta un ápice de importancia dentro del entramado de la religiosidad local pues, al fin y al cabo, ¿qué otra cosa representan las celebraciones anuales en honor al santo patrón si no es el cumplimiento colectivo y anual de la promesa mítica y fundacional que unió para siempre los destinos de san Diego y Nunkiní?, ¿acaso durante

³⁴ Esta relación directa entre individuo-santo resulta, según las tesis de W. Christian, una “práctica constante y universal [que] quizá preparó el terreno en otros países para la aceptación popular de la fórmula de cristianismo menos mediatizada que proponía la Reforma” (1991a, 48), que fue exportada a tierras yucatecas de manos de los franciscanos.

las festividades que se prolongan durante todo el mes de noviembre (y una semana de abril) los vecinos no reeditan con su santo patrón la promesa por la cual ellos se comprometen a celebrarlo y festejarlo a cambio de contar con su milagrosa protección durante el resto del año:³⁵ Amén de esta simbólica promesa, que tan efectivamente cumplen de forma anual como colectivo al celebrar la fiesta y la feria en honor a su santo patrón, la única promesa “de carácter comunitario” que encontré en la historia oral comunitaria, y que fue reconocida como tal por mis propios informantes, es aquella que dio como resultado la “costumbre” de quemar al *Ts'uulil K'áak* o Caballero de Fuego el 13 de noviembre (día de san Diego) de cada año, una vez que concluye la procesión del patrono en torno a la plaza central de la localidad. Hace mucho tiempo, cuando una epidemia de viruela negra assolaba la población, sus habitantes se comprometieron a quemar cada año, durante las fiestas, la efigie a tamaño real de un *ts'uul*, a cambio de que el santo acabase con la enfermedad. Este modo de hacer se constituyó en un “modelo” simbólico a imitar para las promesas que posteriormente se han venido realizando en el pueblo, a título individual o familiar.

Se trata de un modelo que difiere notoriamente de los votos que hacen habitualmente los fieles en los sistemas religiosos nominalmente católicos, en los que se condiciona la entrega de un pago o de una penitencia en reciprocidad a lo que se recibe del personaje sagrado (Christian 1978, 135). En el caso que ahora nos ocupa el orden de los factores se invierte notablemente, pues son los devotos quienes en primer lugar entregan lo prometido, antes incluso de que acontezca la acción milagrosa que solicitaron al santo. Ya Eric Thompson advertía que, efectivamente, el pago a los dioses por parte de los hombres se debía efectuar antes de recibir la gracia solicitada: “la mayor parte de las veces ese pago debe hacerse por adelantado” (2006, 215). De esa forma, entregando el contenido de la promesa antes de recibir el favor, pareciera que los fieles crean una suerte de obligación en el santo hacia ellos. Los humanos pasan entonces a ser los que ponen en marcha el mecanismo de la promesa colocándose a la cabeza de un sistema en el que ellos entregan primero para ver aumentar así su

³⁵ Sin duda, como promesas y celebraciones de carácter comunitario que son, cada año las fiestas patronales cumplen con la doble función de conmemorar la historia sagrada de la comunidad, al tiempo que “aseguran la creencia de cada individuo y la tradición de una religión. Alimentan la unidad y la permanencia de la comunidad religiosa” (De la Garza 1998, 145).

certidumbre en que, *a posteriori*, recibirán la gracia que solicitaron. Quizá se trate, por decirlo de otra forma, de reforzar las añejas relaciones de dependencia mutua que existieron entre los hombres y las entidades sagradas, en un intento de aquellos por alejar el caos y mantener el equilibrio cósmico.³⁶

El modelo que venimos comentando, de entregar por adelantado lo prometido al santo para dejarle en una situación “deudora” respecto al fiel, se circunscribe a un tipo de promesas de características específicas y cuyo cumplimiento (por la naturaleza de lo que se pide) sólo puede esperarse a largo plazo y nunca de forma inmediata. Por ejemplo, y fuera de las promesas de carácter comunitario, lo encontramos activo en aquellos votos que tienen un origen familiar y son de cumplimiento vitalicio. En este rubro se ubicarían, por ejemplo, las promesas que realizan los progenitores para que sus hijos superen una enfermedad o, más vagamente, para que “crezcan con salud y no se enfermen cada poco”. Con el objetivo de ver atendidas estas peticiones, que implicaban un periodo prolongado (la infancia del vástago), los padres se comprometían a fundar un gremio o, como sucede en la actualidad, a que su hijo ingrese como socio en alguna de estas sociedades desde una edad muy temprana.

En este sentido encontramos que, por ejemplo, el origen del gremio de campesinos de don Francisco Ek se halla, como muchos otros, en una promesa que realizó a san Diego su fundador hace ya 45 años. El motivo, según me relataron sus hijas, fue que una de ellas nació con una enfermedad muy grave en la piel (“no se podía ni vestir, en pura hoja de plátano la estaban poniendo”) y por más médicos que visitaron ninguno conseguía dar con la solución que la hiciese sanar definitivamente. Una de las hijas de don Francisco me contaba que fue entonces cuando “mi papá decidió hacer una promesa muy grande para toda la vida y regaló a la pequeña a san Diego. A raíz de ello fue que se decidió hacer el gremio. Así fue que se curó mi hermanita y hasta ahora lo seguimos celebrando

³⁶ Podríamos ver esto como un resabio de los tiempos precolombinos. Recordemos que para los estudiosos de la religiosidad maya prehispánica, “la vida entera estaba dedicada al servicio de los dioses pues tenían la creencia de que éstos, al recibir sustento de los hombres (a partir de las ofrendas que les hacían), seguirían viviendo y podrían mantener y propiciar el ser del universo” (De la Garza 1998, 149). Así, sin rituales de ofrendas a los dioses, el Sol detendría su marcha, la tierra se volvería estéril y ya no produciría vida, la lluvia dejaría de caer y los seres vivos no procrearían. Todo ello nos hace ver que para los mayas antiguos, la supervivencia del cosmos estaba supeditado a que los hombres mantuvieran viva la red de intercambios con los dioses.

[el gremio] en la casa”. De ahí que, a pesar de los enormes gastos y el trabajo que supone para la familia la celebración anual del gremio, todos los hermanos —ya adultos— han dado seguimiento a la promesa del padre, quien por su avanzada edad y frágil estado de salud ya no puede atender sus obligaciones para con el santo, ahora heredadas por sus hijos.

En este mismo sentido, un hombre joven, miembro de uno de los gremios más antiguos que existen en Nunkiní, me relataba con orgullo que él lleva ya más de treinta años participando como socio: “cuando tenía yo cuatro años mis papás *me regalaron* allá [al gremio] porque cada rato me andaba enfermado”. Refiere como sus padres “decidieron pedirle al santito que me cuidara”, cosa que asegura haber cumplido hasta la fecha. La regla en estos casos, en los que uno de los hijos es “regalado” al santo, es que hasta que cumpla los 18 años sus padres aportarán las cuotas (en metálico y en especie) que anualmente exigen los gremios a sus socios, al tiempo que acudirán a trabajar al domicilio del patrón para cubrir con su trabajo a sus hijos, quienes por ser aún pequeños no pueden realizar las tareas que se requieren. Lo habitual es que cuando el niño supere la mayoría de edad permanezca en el mismo gremio al que fue llevado por sus padres, asumiendo él mismo los gastos derivados de su membresía. Así, a partir de las promesas que van formulando los progenitores de Nunkiní, estas agrupaciones locales se van nutriendo de nuevos socios año con año al tiempo que se renuevan cíclicamente las relaciones y los vínculos entre los vecinos y el santo.

Por supuesto que no todas las promesas vitalicias que se formulan en la población implican asumir los gastos propios de la fundación de un gremio o de asociar a un hijo a alguno de los ya existentes. Resulta común que un cabeza de familia se comprometa ante el santo a costear, anualmente y de por vida, una parte de la fiesta del gremio familiar, bien sea su tardeada,³⁷ o el baile de “cabeza de cochino”³⁸ o bien entregando alguno de los animales que serán sacrificados para su consumo por parte de los socios o de la comunidad.

³⁷ Por tardeada se conoce la celebración profana que acontece en casa del patrón del gremio una vez que los estandartes han sido llevados en procesión hasta la iglesia de la localidad. Consiste en venta de cerveza acompañada de “botana” (algún plato de comida) mientras un grupo de música actúa hasta pasada la media noche sobre un escenario contratado y montado *ex profeso* para la ocasión.

³⁸ La celebración del baile de la cabeza de cochino tiene en la actualidad un marcado carácter profano. Consiste en un colorido cortejo de música y danzantes que, financiado por

Así, el patrón del gremio de campesinos que desfila el 4 de noviembre tiene hecha una promesa de por vida: “a cambio de que mi familia esté bien y no le falte la salud yo me comprometí con el patrón a pagar el conjunto que viene en la tardeada”. De esta forma, desde hace varios años, asume en solitario el pago del grupo musical que contrata su gremio para amenizar su tardeada. El resto de gastos derivados de las celebraciones propias del gremio (fuegos artificiales, comida, charanga, misas, etc.) son asumidos, a partes iguales, por todos los integrantes de la sociedad. Otro ejemplo de promesa cuyo pago y beneficio tienen un carácter vitalicio es la formulada por un matrimonio de maestros de escuela, quienes me aseguraron haber estado sufriendo “una racha muy mala” que incluía problemas laborales y enfermedades de sus hijos pequeños. Como consecuencia de ello, cuenta la mujer, “nos comprometimos con san Dieguito a regalar algo diferente cada 13 de noviembre en el atrio de la iglesia”. De esa forma, en su segundo año de cumplimiento, ambos cónyuges coinciden en afirmar que: “desde que hemos hecho nuestra promesa nos está yendo estupendamente”. Advierten repetidamente, que para que todo permanezca favorable deben cumplir cada año con la parte que les toca, pues de lo contrario: “si no cumples, algo te pasa para que te acuerdes: una enfermedad, un castigo, siempre viene algo malo”.

Regalar cualquier cosa imaginable en el atrio de la iglesia cuando concluye la procesión del santo el día 13 de noviembre es otra de las fórmulas adoptadas por los vecinos de Nunkiní para saldar sus cuentas con san Diego. Ese día, familias completas y hombres y mujeres por separado, se distribuyen a lo largo de la explanada que rodea la iglesia, esperando poder ofrecer a sus vecinos los “regalos” que han llevado hasta allí para “repartir gratis a todo el que lo pida”. Tratan por este medio de recrear, simbólica y comunitariamente, uno de los hechos más populares de la hagiografía de san Diego a nivel local, a saber: la comida que repartía el santo entre los pobres que pedían limosna a la puerta del convento donde vivía en Sevilla. Por ello, se considera como lo “tradicional” de este día que las familias que hicieron sus promesas en este sentido salgan a regalar roscas de pan sin levadura —aquellas que

ciertos gremios, recorre las calles de la localidad con vista a atraer público a la tardeada del gremio que costeó su celebración.

forman parte de la iconografía local de san Diego— a sus vecinos.³⁹ El hecho de regalar estas roscas aparece, ante los ojos de los nunkinienses, como una recreación de aquellas entregas de alimentos que hiciera en vida a los más desfavorecidos el lego franciscano.

Símbolo de la centenaria capacidad demostrada por las culturas mayanec para reelaborar y apropiar a su realidad conceptos en origen externos, durante los últimos años la costumbre de regalar roscas de pan ha sufrido ciertas readecuaciones. Porque si bien algunas familias han preferido seguir ofreciéndolas a sus vecinos para cumplir de esa forma con las promesas que le hicieran a san Diego, tampoco han faltado aquellas otras que han optado por modificar el contenido del mensaje pero no su significado. Es por ello que en la actualidad, un número cada vez más elevado de personas optan por cambiar el obsequio de roscas de pan por el de las populares tortillas de maíz, acompañadas éstas por guisos de carácter local muy elaborados como son la cochinita o pollo *pibil* (carne de cerdo o pollo muy especiada con achiote y naranja agria asada en horno subterráneo), relleno negro (guiso muy condimentado con carne de pavo y cerdo, huevo duro) o pavo en escabeche. Así, hasta la fecha se ha mantenido, reelaborada, la costumbre de regalar comida cada 13 de noviembre como una forma de dar cumplimiento a las promesas, pasando de entregar un producto en origen exógeno como el pan de trigo, a regalar otros alimentos muy arraigados a la tradición gastronómica local y a la identidad indígena peninsular contemporánea.⁴⁰

³⁹ La talla que hay de San Diego en la iglesia de Nunkiní carga en su mano izquierda, durante todo el mes de noviembre, tres o cuatro de estas roscas de pan, con las que aparece retratado en la mayoría de las fotografías que presiden los altares domésticos de la población, al contrario de como lo representa la iconografía oficial, en lienzos de autores tan destacados como Murillo, Niccolo Betti, José de Ribera o Zurbarán, aunque sí se le representa repartiendo comida entre los pobres.

⁴⁰ Las capacidades económicas de cada familia juega un papel importante a la hora de tomar la decisión de qué alimentos regalar. Obviamente el hecho de ofrecer tacos de alguno de los guisos arriba mencionados implica gastos en metálico (para la compra de ingredientes) y una considerable inversión en trabajo (se tardan hasta dos días en preparar los alimentos) mucho más elevados que si se opta por las roscas (que resultan mucho más baratas y su elaboración se encarga a alguno de los panaderos locales). De cualquier manera, la inversión repercutirá positivamente sobre la familia donante en forma de un capital simbólico expresado en forma del prestigio social, valorándose que asuman gastos mucho más elevados que lo estrictamente necesario para regalar a la comunidad.

Pero los presentes que conforman la promesa han variado. Cada vez son más las familias que para ese mismo día optan por repartir gratuitamente entre sus vecinos algo especial, escogido entre una cada vez mayor variedad de productos materiales que van desde camisetas hasta bolsas de tela para transportar la compra (conocidas popularmente como *sabucán*), pasando por objetos con la imagen del santo, llaveros, implementos de cocina, insumos de plástico e, incluso, adornos de madera para colgar en el hogar. El común denominador de todos estos regalos es que llevan impresa la efigie de san Diego (normalmente una fotografía de la imagen local) y el nombre y los apellidos de la persona o la familia que los entregó (como una forma de constatar que cumplió su promesa), y en la mayoría de los casos, la fecha exacta de su entrega (que representa también el momento en que se dio cumplimiento a la promesa) y el nombre de la población.



IMAGEN 5. Cubo de plástico regalado el día 13 de noviembre en cumplimiento de una promesa.



IMAGEN 6. Un *sabucán* listo para ser obsequiado el día grande de la fiesta patronal.

Lo que sí varía notablemente es la frecuencia con que los individuos se comprometen ante el santo a regalar alimentos o bienes en el atrio de la iglesia. Por ejemplo, la mayoría de las personas que regalan comida (sean roscas de pan o tacos de cualquier tipo) lo harán en una única ocasión como pago a un favor que recibieron del santo patrón. Así acontece, por ejemplo, con una madre que acompañada por sus dos únicos hijos repartía tacos de cochinita al concluir la misa del 13 de noviembre en 2009. Según me aseguraba esta mujer, lo hacían en cumplimiento de una promesa realizada hacía varios meses: había solicitado su ayuda para que su marido recuperase la salud y encontrase un trabajo

pronto para llevar algo de dinero a casa (“llevaba un tiempo [mi marido] que no se sentía bien y no tenía mucho trabajo y yo le pedí al San Diego que tenga salud y trabajo [...] porque necesitamos el dinero, también trabajo, algo que no se puede conseguir fácil”, aseguraba la señora). Como para el día de la fiesta el esposo ya tenía tiempo de haber conseguido el tan ansiado trabajo en Mérida (motivo por el cual no les podía acompañar) —y además estaba saludable—, la mujer adquirió un cerdo adulto que cocinó en *pib* (horno subterráneo), y que acompañó con tortillas de maíz, cebolla morada y una salsa de chile habanero. En este mismo sentido, pero para que una hija encontrase trabajo en la ciudad de Cancún, otra vecina regalaba ese mismo día camisetas de algodón sobre las que había encargado estampar la efigie del santo patrón.

Pero además de estos regalos entregados en el contexto de la fiesta grande, resulta habitual que los vecinos de Nunkiní se comprometan a entregar cerdos adultos a alguno de los gremios existentes. Este tipo de promesas suelen tener un carácter puntual, pues su cumplimiento se realiza una sola vez. Por ejemplo, en 2008, cuando el gremio de campesinos de don Asterio Chan empezaba sus preparativos recibió por sorpresa un cerdo adulto enviado y pagado por un vecino de la población (un “licenciado”, especificaron los socios). El motivo, según me explicó el mismo patrón del gremio, era que el remitente lo había ofrecido a cambio de que uno de sus hijos pequeños superara una enfermedad que venía padeciendo desde hacía tiempo: “como el chamaco está mejor su papá está cumpliendo con su promesa que le tiene hecha al patrón”. Un año antes, los integrantes de otro gremio me comentaban que habían tenido que preparar más comida que en años anteriores porque recibieron el imprevisto regalo de un cerdo adulto (que se vino a sumar a los dos que ya tenía la sociedad), de parte de una vecina. El motivo de ello fue, según los mismos socios, que dicha señora: “le tenía hecha su promesa a san Dieguito que si le curaba su tumor en la cabeza y salía bien de la operación, así, ella iba a regalar un marrano grande a un gremio”. También durante las celebraciones de 2008, en el gremio de campesinos de don Pedro Ek pude constatar una situación similar. En este caso el patrón de la sociedad me relataba que desde hace años reciben puntualmente un cerdo adulto de parte de una de sus primas. El motivo es que: “[ella] le tiene hecha su promesa al patrón, así. Se encomendó a él por la salud de sus niños que se enfermaban cada rato y cada año le está pagando”.

Vemos entonces que, aunque de forma menos habitual, las promesas que conllevan la entrega de animales a los gremios también pueden adquirir una

connotación vitalicia en su forma de pago, especialmente cuando la ayuda que se le solicitó al santo no se circunscribe a una acción concreta. Como se puede observar, cuando al santo patrón se le solicita auxilio por medio de una promesa para superar una circunstancia específica (una enfermedad, una operación, encontrar trabajo, etc.), el reintegro se realizará en una única ocasión y cuando la circunstancia adversa haya sido superada. Por el contrario, cuando lo que se pide es protección de forma indefinida y prolongada en el tiempo para, por ejemplo, “que crezca sano” un hijo (como en los casos de aquellos que son inscritos por sus padres a un gremio desde que son pequeños), o que “nos vaya bien y cuide de toda la familia”, el pago por ello se hará de una forma cíclica, anual, como apreciamos en el último ejemplo.

Por último, y antes de cerrar el apartado de las promesas, me resta aún por referir aquellos casos cuyo pago no revierte en beneficio directo de los propios habitantes de la comunidad (como sí lo hacían las que implicaban la entrega de comida, animales para los gremios, regalos públicos de ropa o implementos de cocina), sino que van dirigidos exclusivamente a honrar y engrandecer la figura de San Diego. Me refiero a una clase de promesas cuyo pago es siempre de carácter puntual, es decir se realiza de una sola vez, y se caracterizan porque lo prometido a cambio del favor del santo sirve únicamente para resaltar públicamente la existencia y efectividad de sus poderes milagrosos. Por decirlo de otra forma, el cumplimiento de esta variedad de promesas permite reforzar la creencia colectiva en el santo patrón y en su condición poderosa, reafirmando de ese modo los sentimientos de pertenencia a la comunidad, que se encuentra bajo su protección. Dentro de este rubro particular, los dos tipos de promesas más comunes que encontramos son aquellas que comprometen al devoto a entregar, o bien un “estandarte” al gremio que ellos deseen o una pieza de oro a la imagen del santo que se encuentra en el interior de la iglesia local.⁴¹ A pesar del disgusto y desacuerdo explícito que han mostrado algunos de los sacerdotes que han pasado por la parroquia de Nunkiní, los vecinos han continuado con la tradición de regalarle piezas de oro al santo patrón como pago por la ayuda que éste les brindó cuando se lo solicitaron, sobre todo

⁴¹ Hasta hace poco más de una década resultaba muy frecuente la entrega de “ropas” a la imagen como forma de pago de las promesas, que iba alternando durante los 30 días de la fiesta. Sin embargo, y a pesar de las protestas de los fieles, un sacerdote prohibió estos regalos aduciendo que el santo tenía ya demasiadas. Por tal motivo, los regalos dirigidos a la imagen en la actualidad son exclusivamente joyas.

en casos que requerían solución inmediata. Hace dos años, reunidos en asamblea el Consejo de Patronos de Gremios,⁴² se acordó por unanimidad mandar a fundir todas las joyas que acumulaba el santo para, con el oro resultante, chapar su nicho y forjar una única cadena. Entonces la imagen contaba con más de ciento cincuenta piezas de oro entre cadenas, soguillas, pulseras, colgantes de todo tipo, broches y esclavas de oro,⁴³ de modo que no cabían todas juntas sobre el cuello y los brazos de la imagen, por lo que algunas eran colocadas en el cordón de san Francisco que ciñe su túnica. Lo anterior no hace sino confirmarnos la enorme popularidad de la que goza esta práctica entre los vecinos de Nunkiní.



IMAGEN 7. Momento en que los patronos de gremio colocan a san Diego las joyas que ha acumulado a lo largo de los años, fruto del pago de promesas.



IMAGEN 8. La entrega de estandartes es una de las formas más comunes de cumplir con las promesas.

Así lo hizo don José, aquel campesino al que me referí en el capítulo anterior, cuando el semental que le habían prestado sus padres no regresó a su corral. De la misma forma, un matrimonio joven, cuya hija padecía una

⁴² Órgano integrado por los patronos de los 33 gremios que hay en Nunkiní. Su misión es tomar decisiones relacionadas con la imagen y la organización de las fiestas patronales.

⁴³ Antiguamente las joyas eran entregadas cada año a un patrón de gremio diferente, quien las guardaba en su casa durante un año hasta que cumplido ese tiempo se las entregaba al patrón de otro gremio. A raíz del robo de unas cadenas, se decidió entregarlas todas al sacerdote en turno quien las deposita en una caja fuerte en un banco de la cabecera municipal, Calkiní.

enfermedad que no habían sabido curar ninguno de los médicos a los que la habían llevado, prometió al santo una cadena y un colgante de oro con su nombre, si su hija lograba superar definitivamente su padecimiento. A los pocos días, “la chamaca ya no tenía temperatura, ni la tos, ni lloraba a cada rato como cuando estaba con la enfermedad”. En agradecimiento al patrón, y para dar debido cumplimiento a su promesa, el cabeza de familia pidió dinero prestado a sus familiares más cercanos y se marchó a Mérida a encarar y pagar la cadena y el colgante que había prometido al santo. A la semana pudo regresar a recoger las joyas, las cuales depositó sobre la imagen del santo en la iglesia, en compañía de su mujer y su hija sana. Ejemplos como estos son muy numerosos y explican el abundante ajuar que llegó a acumular el santo.



IMAGEN 9. El gremio de campesinos de Santiago Uc desfila con sus estandartes y banderas.

En lo tocante a aquellas promesas que concluyen con la entrega de un estandarte o una bandera a un gremio por parte del devoto, me gustaría apuntar un par de características generales que se repiten en todos los casos. El elevado número de gremios que existen en Nunkiní en comparación a lo que suele ser habitual en el resto de poblaciones de la península de Yucatán (Repetto 1995; Quintal 2003a; Ruz 2007) resulta en una serie de peculiaridades, incluyendo la gran cantidad de estandartes que existen. Estos son una

suerte de “anuncios” de carácter público, cuya elaboración es encargada por las familias de Nunkiní a costureros especializados, para ser donados al santo en pago por haber devuelto la salud a algún familiar. Así, esta promesa está fundamentalmente vinculada con la superación de situaciones que ponen en riesgo la salud y la vida. Cuando el devoto que formula la promesa participa en alguno de los gremios locales, el estandarte prometido se entrega al patrón de ese gremio para que lo guarde en su hogar y lo utilice cada año en la procesión de noviembre. Por ejemplo, cuando la esposa del patrón del gremio de trici-taxis quedó embarazada: “prometió entregar un estandarte de los caros si ella y el bebé quedaban bien después del parto”. Como así sucedió, tras el parto la mujer encargó su estandarte a un sastre local y lo entregó al gremio que preside su marido.

Si quien hace la promesa no está vinculado a ningún gremio, entregará su estandarte al de su preferencia, orientando su decisión en función de la probable presencia de algún familiar, compadre o amigo cercano en el colectivo por el que se decante. Por otra parte, varios informantes me aseguraron que al momento de formular la promesa ante el santo patrón, los individuos debían de especificar el tipo de estandarte que entregarían en caso de ver atendidas sus demandas, pues la amplia gama que se pueden encargar en Nunkiní varía mucho en función del tipo de tela que se emplee y de las decoraciones que se puedan o quieran pagar. En función de lo anterior, el precio de los estandartes puede oscilar entre los 500 pesos, los más sencillos, y los 1 500 pesos que llegan a alcanzar los que están más ricamente ornamentados. Lo que es imprescindible para cualquier estandarte es que en él aparezca bordada, en letras destacadas (doradas o plateadas), la palabra “promesa”, junto a los apellidos de la familia que lo mandó hacer y lo entregó al gremio, así como el nombre del patrón sobrenatural del pueblo. De esta forma se trata de dejar constancia, ante los ojos de toda la población, que san Diego cumplió una vez más con su parte, como muestra su acción en beneficio de una familia de la comunidad, la cual correspondió con la entrega de un estandarte. Así, la apabullante presencia de estos distintivos desfilando a diario por las calles de Nunkiní a lo largo de todo el mes de noviembre funciona, a nivel simbólico, como una demostración (o recordatorio) de la naturaleza poderosa y milagrosa de san Diego, y de los beneficios que concede a sus “hijos” que lo honran como referente principal del sistema religioso local.

Una última variedad de promesas que me gustaría señalar dentro del rubro de las que se pagan honrando y celebrando al santo patrón, son aquellas que concluyen con los emisores realizando una acción extraordinaria vinculada o inserta en alguno de los ámbitos en que se desarrolla el complejo de celebraciones comunitarias enmarcadas en la fiesta patronal. En muchos casos, la formulación de estas promesas corre a cargo de personas que ya están integradas en alguno de los gremios locales, y su cumplimiento acontecerá en el seno de estas agrupaciones y en el marco de sus celebraciones. De esta forma, y a cambio de contar con el favor de san Diego, el devoto se compromete a realizar una tarea extra y por su cuenta, destinada a colaborar y beneficiar al gremio al que pertenece. Dicha acción se sumará a las otras actividades obligatorias que tiene junto al resto de los miembros de la agrupación durante todo el mes de noviembre. En este sentido, lo más frecuente es que la persona que formuló la promesa se ofrezca como voluntaria a fines del año para criar en su hogar y con sus propios recursos —incluyendo la intervención de un veterinario si es necesario— alguno de los cerdos adquiridos para engordarlos y sacrificarlos en noviembre para servirlos como alimento durante las celebraciones del gremio o como caja de ahorros de la sociedad. Pasado casi un año, la persona deberá regresar con el cerdo ya crecido a casa del patrón del gremio y allí entregárselo para que su carne sirva como ingrediente principal de los guisos que con motivo de la fiesta prepararán las mujeres.

Finalmente, otra fórmula muy popular entre las familias de Nunkiní para invocar y atraer hacia ellas la protección y las bendiciones de san Diego es la de prometer que, durante la madrugada del día 13 de noviembre, acudirán todos sus integrantes, acompañados por una banda de música, hasta la casa del santo patrón en la iglesia de la población, para allí “cantarle las mañanitas”, con motivo de su cumpleaños. Dicha promesa implica, amén del pago de los músicos que acompañarán a la familia para entonar los cánticos (que puede ser desde una charanga típica hasta un conjunto de mariachi), organizar previamente una recepción pública en el domicilio familiar. Para poder llevar a cabo esta recepción, los integrantes de la unidad residencial ayudados por otros miembros de la familia extensa se reunirán desde la mañana del día anterior para colaborar en la preparación de la comida (tamales, galletas) y bebidas calientes (café, chocolate) que repartirán entre aquellos vecinos que acudan a la vivienda y permanezcan despiertos durante la noche que pasan acompañando a las distintas familias

que, cada media hora y desde distintos puntos de la población, van y vienen desde sus hogares hasta la iglesia dando cumplimiento a sus promesas de “llevarle serenata” al santo para felicitarle por su aniversario.

Detengo aquí la relación de los numerosos mecanismos de interrelación e intercambio de “favores” de los vecinos de Nunkiní con su santo patrón. La heterogeneidad y el dinamismo que llegan a adoptar estas fórmulas son enormes, y si bien todas siguen una suerte de patrón común pautado por la “tradicción”, cada una de ellas, materializada a nivel individual o familiar, representan una clara muestra de la flexibilidad y la particularidad que envuelven este tipo de acciones. A su vez, los diferentes votos que hacen los nunkinienses son prueba irrefutable de su originalidad a la hora de reactualizar los lazos que unen su destino con el del sagrado mecenas de la localidad. Al mismo tiempo, estas promesas nos hablan de un vínculo entre los implicados cuyo equilibrio se sustenta en el mantenimiento de los intercambios recíprocos entre los seres humanos y el santo patrón (en particular, pero con el resto de entidades sagradas en general), donde los favores otorgados por el numen deben ser reintegrados de manera inmediata y equitativa, según lo acordado (y en función de las posibilidades de cada familia). Sólo así se evitará provocar la cólera y la probable venganza del santo, que puede llegar como una enfermedad o, incluso, con la muerte de un miembro de la familia.⁴⁴

Estos modos de hacer en torno a lo sagrado nos hablan de un sentimiento de cercanía latente entre los seres humanos y los personajes sagrados, que posibilita la interacción entre ambos sin necesidad de un especialista religioso que medie, moldee o dirija las acciones destinadas a tal fin. Así, a través de estas vías, cada vecino o familia de Nunkiní puede, si así lo desea, entablar desde su propio altar doméstico una relación directa con el santo patrón, atendiendo únicamente a las propias necesidades y posibilidades, a título individual o la familia como colectividad. Finalmente, el carácter

⁴⁴ No debemos olvidar que una de las aflicciones comunes entre los mayas peninsulares es la denominada *promesa*. Ésta se desencadena por la acción punitiva de los santos o las ánimas, e “incluyen los males que resultan del incumplimiento, por parte del sujeto, de una promesa en la que los santos, o las ánimas, han sido citados como testigos y garantes de su futura realización” (Gutiérrez 2000, 94). En el capítulo anterior referí varios ejemplos de castigos enviados por san Diego en contra de individuos que osaron faltar a su promesa, acabando uno de ellos en el fallecimiento de una persona. En otros casos, el castigo va encaminado a provocar que el terreno familiar “se eche a perder”, con la consiguiente muerte de los animales y la falta de producción de los árboles frutales que en él se encuentran (Quintal 2003a, 305).

íntimo y privado que pudiesen adoptar las promesas en su origen y formulación contrasta con la condición abierta y comunitaria que asumen durante su cumplimiento, cuando el formulante (ayudado en muchos casos por su familia) ofrece públicamente la muestra de su agradecimiento ante la generosa respuesta del santo. Pagando conjuntamente sus promesas, las familias extensas reafirman sus lazos de solidaridad y refuerzan la unión entre sus miembros durante los trabajos conjuntos que son necesarios para lograrlo (sobre todo en aquellas relacionadas con los gremios).

Por su parte, la colectividad se ve doblemente beneficiada cuando los fieles cumplen. Primero, porque sobre sus miembros recaerá un aluvión de presentes de diversa naturaleza que ayudan, en cierta medida, a redistribuir entre la comunidad una parte de los excedentes que acumulan ciertos vecinos, evitando así la acumulación excesiva de riqueza en manos de un pequeño grupo de familias. Y segundo, porque gracias —entre otras cosas a este flujo de “generosidad” que se vive durante los periodos de fiesta dedicados al santo, cuando se cumplen la mayoría de las promesas—, los integrantes de la sociedad local dejan al margen sus diferencias y viejas rencillas para visualizarse como una colectividad. Es entonces cuando aflora con mayor intensidad el sentimiento de pertenencia, y se renueva la noción de identidad propia y diferenciada, que se afirma en torno al culto a una figura sagrada dotada de un marcado carácter local, en el que participan la gran mayoría de los integrantes de la sociedad (Báez-Jorge 2008). Como colectividad asistirán, año tras año, a la reedición y ratificación del pacto mítico de intercambio y atención mutua que en un tiempo sin tiempo suscribieron sus antepasados con san Diego, con quien han compartido y continuarán compartiendo una historia común y el anhelo de un futuro que les garantice la supervivencia como colectivo diferenciado. Una supervivencia que estará estrechamente vinculada a la fidelidad y el compromiso que sigan demostrando los humanos a la hora de reintegrar a los númenes que rigen sus vidas los favores que de ellos reciben.

REZOS DOMÉSTICOS DE CARÁCTER PÚBLICO: ROSARIOS EN HONOR A SAN DIEGO

A pesar de su estrecha vinculación con los ámbitos públicos y comunitarios de la población donde acontecen buena parte de sus celebraciones, el santo patrón también es festejado de forma colectiva en espacios que *a priori* se encuentran limitados al uso familiar, como los solares y las viviendas. Durante estas ocasiones, los espacios domésticos pasan a convertirse en lugares públicos de reunión donde participan y a donde asiste buena parte del círculo social de la familia anfitriona, compuesto tanto por los familiares afines, consanguíneos y rituales, como por las amistades y vecinos cercanos. Incluso se dan casos en que, como sucede en los gremios durante el periodo de su celebración, la realización de un rezo en el seno de un hogar se hará de forma abierta a cualquiera de los miembros de la comunidad que desee asistir y tomar parte activa en él. Aunque mi interés se centrará en los rezos que se organizan en las viviendas, hay que destacar que muchas de las novenas organizadas tienen como destinatarios otros personajes sagrados vinculados al panteón católico. Especialmente destacados por su número son los que destinan a honrar a la Virgen de Guadalupe durante el mes de diciembre, al Santo Cristo en agosto, al Divino Niño en junio o a Santiago de Halachó (patrón de la vecina localidad de Halachó y considerado “hermanito” de san Diego).

Son varios los hogares nunkinienses que organizan rosarios dedicados a san Diego a partir del 3 de noviembre, cuando da comienzo la fiesta patronal. La mayoría de estos rezos tienen un carácter privado, íntimo y familiar, y se concentran frente al altar de la vivienda donde se desarrollará el rezo. A ellos asisten los integrantes de la familia nuclear, y algunos miembros de la familia extensa. Este tipo de rezos no implican, por lo general, ningún gasto o preparación especial por parte de las familias anfitrionas, siendo la mayoría de las veces las propias mujeres de la casa las que “cantan” los rezos. Éstos consisten en recitar un rosario completo frente a la imagen doméstica del santo, al cual se dedica la oración con motivo de su mes de celebraciones, y se hace casi siempre por la tarde o al anochecer. La duración de los rezos no supera los 40 minutos y, al concluir, los presentes sencillamente retoman sus actividades cotidianas.

En el caso de las novenas, el rezo será igual pero se repetirá durante nueve noches seguidas. Las acciones y gestos que suelen acompañar la recitación del rosario por parte de los asistentes van desde el persignarse (en varios momentos) hasta una gestualidad que denota una profunda reverencia hacia la imagen del santo, un tono de voz tenue, la colocación de flores frescas sobre el altar (que se irán sustituyendo cada pocos días, durante todo el mes) y el encendido de una o dos veladoras de color blanco junto a la imagen del santo, que permanecerán encendidas hasta que se consuman completamente. Esta variedad de rezos, sencillos y privados, que se suceden en varios hogares de Nunkiní simultáneamente, tienen como función celebrar, alabar y honrar al santo patrón de la localidad a lo largo del mes en que se celebra su “aniversario”, solicitándole, al mismo tiempo, su protección y bendiciones generales para los integrantes del hogar. Se consideran actos de devoción y afecto hacia el santo, propio de buenos creyentes, y no obligan al numen a nada en concreto, aunque sí se espera que sean tomados en cuenta si la familia tuviese que recurrir a su ayuda ante una situación de crisis imprevista.⁴⁵

Hay otro tipo de rezos, también dedicados a san Diego, que implican mayor complejidad en su organización y resultan más costosos en su desarrollo, al tiempo que también resultan más prolongados y requieren de la cooperación de un número de parientes más elevado. Ello, porque además de hacerse el rezo propiamente dicho, la familia que lo acoge tiene la obligación de realizar un *to'ox*, esto es: repartir gratuitamente varios platos de comida a cuantas personas hayan acudido al solar durante su transcurso. Esta variedad de celebraciones suelen tener un origen diferente que añadir al simple deseo de agrandar u honrar al santo a través de la palabra. Buena muestra de ello será el caso del rezo al que me voy a referir a continuación, y que me servirá como ejemplo para señalar las características más importantes de estas acciones que, aun desarrollándose en el ámbito doméstico, adoptan un carácter manifiestamente público y comunitario, en tanto que se celebran con el objetivo de que puedan asistir a ellos cualquier vecino que así lo desee.

⁴⁵ En este sentido, utilizando la categorización de W. Christian, nos encontramos ante “oraciones afectivas generalizadas”, pues mediante ellas se alaba al personaje sagrado “o se hace profesión de amor [hacia su figura]”. A su vez, añade el mismo autor, “con tales oraciones no se espera [del santo] otro tipo de respuesta que la reciprocidad a ese amor generalizado” (1978, 129).

A través de estos actos de devoción, la familia convocante busca reintegrar a la comunidad, en forma de una comida suculenta, el milagro que recibieran del santo en el pasado. Y es que, en el origen de este tipo de rezos suele estar una promesa a san Diego formulada por el cabeza de familia. El rezo se convierte así en una forma de pago de los hombres al patrono. Cronológicamente, estos actos devocionales se suceden a lo largo de todo el mes de noviembre en diferentes hogares repartidos por los distintos “rumbos” o barrios de la localidad, insertándose, de esa forma, en la dinámica festiva de las fiestas patronales.

En el caso particular que nos ocupará de aquí en adelante, el rezo tiene lugar en el interior de una vivienda de “estilo tradicional” maya (es decir, con techo de guano y paredes de maderas locales y selladas con adobe), situada en uno de los barrios de la localidad.⁴⁶ Su organizador y patrocinador es un hombre anciano, conocido bajo el apelativo de don Ventur, bastante popular entre sus vecinos por ser al mismo tiempo *huesero* y el costurero encargado, desde hace ya muchos años, de bordar hipiles para el uso diario y ternos para las fiestas; también confecciona los estandartes que cada año le encargan sus vecinos, que después entregarán a los gremios como pago a sus promesas. *El rezo*, como denominan a la celebración que va a tener lugar en su casa todos los habitantes de Nunkiní que me la refirieron, consta de dos momentos muy bien diferenciados por los espacios donde se llevan a cabo y por el tipo de acciones que se realizan, aunque ambos están íntimamente vinculadas por sus motivaciones: festejar al santo patrón. Por un lado, dentro de la vivienda de don Ventur, se desarrolla el rezo propiamente dicho. Para ello se colocarán en dos sillas, a escaso medio metro del altar doméstico, dos rezadoras vecinas de Nunkiní vestidas con el hipil tradicional.⁴⁷ Las dos fueron contratadas por el organizador del rezo

⁴⁶ La población de Nunkiní cuenta en la actualidad con seis barrios: San Francisco, San Isidro, San Martín, San Román, La Guadalupe y el Divino Niño, siendo los dos últimos los de más reciente creación. Todos ellos reciben también el apelativo de “rumbos”, y tienen su centro neurálgico y de reunión de sus vecinos en las capillas que se levantan en sus plazas. Para mayor información sobre el tema de los barrios y su importancia en el tejido social interno de la comunidad mayas peninsulares actuales pueden consultarse los trabajos de Quintal (2003b) y Rosales y Rejón (2006).

⁴⁷ Las rezadoras son mujeres especializadas en “cantar” rezos. Son contratadas por las familias para acudir a los hogares a recitar diferentes tipos de oraciones, según la ocasión.

para que “canten” ocho rosarios consecutivos “en honor a San Diego”, lo que supondrá más de cuatro horas seguidas de rezos dentro del hogar. Detrás de las rezadoras —ambas mujeres, de unos cincuenta años de edad— se colocarán tres hileras con cinco sillas de plástico cada una para que puedan sentarse en ellas los vecinos que acudan a “escuchar el rezo del santito”. Mientras las especialistas recitan a gran velocidad las oraciones al tiempo que miran de reajo en sus desgastados y despastados librillos de oraciones, colocan y prenden veladoras blancas sobre el altar cada vez que concluyen el rezo de un rosario y antes de iniciar el siguiente. Durante el transcurso, ambas mujeres se irán arrodillando ante el altar en reiteradas ocasiones, se santiguarán y se volverán a sentar, repitiendo esta misma sucesión de acciones alternamente cada pocos minutos.

Al mismo tiempo, en el patio trasero de la vivienda, y ajenos por completo a la escena de recogimiento y devoción que está teniendo lugar dentro de la casa, la situación es diametralmente opuesta. En el interior de la cocina familiar que hay en el solar, detrás de la vivienda de don Ventur (pues en este terreno hay varias casas más, pertenecientes a los hijos varones del patrón), se encuentran reunidas varias mujeres (hijas y nueras del organizador del rezo) divididas en dos grupos: uno encargado de cocinar los alimentos que se ofrecen a los visitantes, y otro *echando* —tortear— sin descanso las tortillas de maíz. Por otro lado, varios hombres de mediana edad (hijos, sobrinos y yernos del organizador del rezo) no paran de entrar y salir de la cocina en busca de platos que sirven a los vecinos que han ido llegando a escuchar el rezo y se encuentran repartidos por el patio. Además, una gran mesa de

A diferencia de lo que sucede en otras poblaciones mayas de la Península, como en X-Yatil o X-Pichil (Quintana Roo), en Nunkiní no he localizado hombres que se dediquen a estas tareas y funjan como *ab-kino'ob* (o rezadores). La influencia de las rezadoras se circunscribe únicamente a la esfera ritual y cobran por su trabajo una cantidad simbólica de dinero (15 o 20 pesos por rezo), además de recibir una porción de los alimentos que se sirven entre los asistentes al rezo. Aprender la variedad de rezos requiere de una gran dedicación y vocación, pues son necesarias muchas horas de práctica. A diferencia de los *jmeeno'ob*, las rezadoras no necesitan de una señal divina para serlo, basta con “desearlo”. En Nunkiní participan mayormente en rezos vinculados a rituales nominalmente católicos (rezos de difuntos y novenas a santos, principalmente, aunque también, cuando las contratan cazadores, rezan para pedir permiso de caza a los “Dueños” del monte), sin embargo, en otros lugares de la Península, rezan también “como lo antiguo maya”: primicias, *hetz luum* [rezos para los dueños del terreno], *loj tzóon* y *loj semilla* (antes de sembrar, para que rindan)” (Ruz 2002b, 130-131).

madera y varias sillas de plástico han sido colocadas sobre un claro del solar, a pocos metros de la cocina, como centro de reunión para que los invitados y los familiares puedan sentarse a comer y conversar.

Don Ventur, por su parte, no para ni un segundo: lo mismo sale de la cocina cargando varios platos (desechables) de comida para los invitados, que remueve el caldo de pavo que está calentándose en una marmita sobre la lumbre, entra en la casa a enterarse del cómo transcurre el rezo, o da indicaciones a sus hijas y nueras sobre lo que le falta o sobra al guiso que están cocinando. Las cantidades de comida —que se prepara desde el día anterior— son enormes, pues nadie sabe a ciencia cierta cuántas personas puedan llegar a la casa durante las cuatro horas que durará el rezo. Cualquier vecino que haga una visita, aunque no se quede a escuchar el rezo del rosario completo, será inmediatamente invitado a pasar y tomar asiento en la mesa que hay en el solar o en alguna de las sillas que se encuentran dentro de la vivienda, donde se desarrolla el rezo propiamente dicho, para después obsequiarlo con un menú completo. Éste estará conformado por refrescos y tres platos servidos en tres tiempos. El primer es un caldo caliente de pavo muy especiado y recién hecho; el segundo son cuatro panuchos con carne de pavo deshebrada y frijol dentro de la tortilla de maíz frita; el postre consiste en un vaso con gelatina de fresa. Todos los platos se acompañan con abundante cantidad de tortillas de maíz recién hechas y servidas dentro de dos grandes *lek*⁴⁸ que son depositados en el centro de la mesa para que sean los propios comensales quienes se sirvan al gusto (cada cierto tiempo los *lek* son rellenados por las mujeres con tortillas recién sacadas del comal). Para beber se distribuye a cada uno de los presentes un refresco embotellado y, posteriormente, un vaso de horchata de arroz al momento del postre.

El hecho de repartir gran cantidad de comida de forma gratuita entre los vecinos supone la actividad fundamental del rezo, por la cantidad de horas de trabajo que implica para todo el grupo familiar y los gastos que acarrea para el organizador. Y es que no sólo se regala comida a quienes arriban a escuchar el rezo, eso parece ser lo de menos. Se dan casos de vecinos que únicamente pasan por el solar a saludar al anfitrión y a recibir una porción

⁴⁸ Variedad de jícara de gran tamaño y robustez que se emplea como contenedor de tortillas de maíz durante las comidas. Por sus cualidades aislantes, las tortillas se mantienen calientes (“sabrosas”) por un lapso prolongado.

de alimentos que llevarán a sus hogares, donde las compartirán con sus mujeres o maridos e hijos, sin siquiera haber entrado a la vivienda o pasar al solar para convivir con la familia anfitriona. Eso sí, el “patrón” —como se refieren a don Ventur los familiares que ayudan ese día— siempre sale a saludar personalmente a cualquier “invitado”, aunque la interacción se resuma a unos minutos o a un instante, por casualidad: incluso a los niños que pasan en bicicleta por la puerta de la casa se les obsequia regalándoles vasos de gelatina o de refresco y dulces variados. Así, se constata que la actividad más relevante durante el rezo es el *to'ox*, el ofrecimiento gratuito de comida abundante que hace el organizador “en honor al Santito”, y con motivo del rezo que se realiza en su nombre, lo que automáticamente adjudica al acto un aura de sacralidad, reconocida por los presentes. Y es que nadie olvida que el motivo último de todo cuanto acontece y reciben durante su estancia en el solar y vivienda de don Ventur, es gracias al intercambio pactado y simbólico entre éste y san Diego.

Lo que resulta bastante paradójico, al menos a simple vista, es que mientras todos los asistentes (hasta 30 personas llegan a coincidir al mismo tiempo) y la actividad festiva se concentran en el solar de la vivienda y en la comida que en él se prepara y regala, el rezo propiamente dicho, que transcurre dentro de la vivienda, es seguido apenas por cuatro mujeres de edad avanzada (que se suman a las dos rezadoras). El propio don Ventur, patrocinador del evento, no interviene ni asiste al rezo más que por instantes, en los que entra en la casa para llevarles comida o bebida a las rezadoras o algún otro invitado y, acto seguido, regresa al trabajo en el patio. A pesar de ello, nadie pone en duda que los ocho rosarios sean una ofrenda suya, aunque él no haya participado ni asistido a ellos, y como tal los recibirá el santo patón. La certidumbre en esta creencia parece estar en el hecho de que fue él quien pagó a las rezadoras para que hicieran los rosarios en su nombre, además de que también solventó los gastos de preparación de la comida que se regala durante el rezo. Su ausencia está justificada, pues en todo momento debe atender a los invitados, encargándose de que no les falte bebida y comida. De esta forma, los presentes y los no presentes coinciden en afirmar que es don Ventur quien “le da su rezo a San Diego” o “le ofrece un rezo al Santito”, para cumplir una añeja promesa.

En efecto, me explicaba don Ventur —y lo repetirían algunos de sus familiares más tarde—, mientras se afanaba en trocear el cuerpo de un pavo

adulto, la realización de estos rezos,⁴⁹ tan onerosos y tan desgastantes para él y su familia, responde a una promesa hecha hace ya varias décadas para agradecer al patrono por su milagro y para congraciarse cada año con él. De hecho, la celebración de este rezo en particular tiene mucho de negociación entre devoto y santo, pues es el producto final de una serie de ajustes realizados a la promesa que originalmente hiciera el patriarca a san Diego. En este caso, el milagro llegó en forma de sanación de una grave enfermedad de la vista que amenazaba con dejarlo ciego, imposibilitándole además para desempeñar su oficio de costurero. Tratando de propiciar la ayuda del santo para evitar esta desgracia, y según me contó el mismo don Ventur: “abracé al santo y le pedí mucho que devolviera mi vista, así. Si me lo devolvía [la vista] iba yo a seguir trabajando, si no ya estuvo [...] me lo curó y ya pude ver, puedo trabajar porque es muy milagroso el santo”.



IMAGEN 10. Interior de la vivienda de don Ventur, donde dos rezadoras “cantan” el rezo en honor a san Diego frente al altar doméstico.



IMAGEN 11. Familiares de don Ventur colaboran en la preparación de los alimentos que se repartirán entre los asistentes al rezo.

⁴⁹ Como sucede en Nunkiní (aunque mayormente dedicadas a otros santos que no son el patrón de la localidad, especialmente a la Virgen de Guadalupe, al Divino Niño o a los santos epónimos de los barrios), en las poblaciones indígenas del sur de Yucatán también son numerosos los ejemplos de “familias que realizan novenas o pequeñas fiestas en torno a un santo, en las que participan primordialmente la familia extensa del patrón, pero a la que suelen invitarse a otros parientes y vecinos” (Rosales y Rejón 2006, 1057).

El protagonista me explicaba cómo había sido socio de uno de los gremios de campesinos de la localidad durante cincuenta y dos años, hasta que una disputa con otros miembros y su patrón le hizo abandonarlo. El origen del pleito fue, según su versión, la envidia que le tenían los demás, pues: “me decían que no iba a trabajar con ellos [al gremio], pero no es cierto así, era pura envidia que tenían”. El caso es que don Ventur acabó por abandonar el gremio, al cual ingresó en pago de su promesa, para evitar mayores disputas con quienes le acusaban de no trabajar lo suficiente a favor de la sociedad. Después de su salida, confiesa, “estaba yo con mucha preocupación en mi cabeza, así, para que el san Diego no pensara que lo estaba abandonando cuando me quité del gremio así, porque no es mi idea que lo quería yo faltar al promesa que le tengo hecho al santo”. Para evitar que san Diego le castigara por incumplimiento, nuestro protagonista se vio en la necesidad de encontrar otra fórmula para resarcir al santo su favor, tal como le había prometido. Como la promesa era vitalicia, al principio decidió acudir cada 13 de noviembre al atrio de la iglesia después de la procesión “a regalar comida, cada año una cosa diferente”, con la esperanza de que “el san Dieguito me perdonara porque no iba a salir ya más con el gremio”. Así lo estuvo haciendo durante varios años hasta que desde hace seis decidió cambiar de fórmula y “organizar un rezo en la casa”, a celebrarse el 19 de noviembre de cada año.

Así, con el rezo y el ágape anual, don Ventur cumple con un doble objetivo: por un lado festeja y honra a san Diego a través de los rezos que paga para que le “canten” las rezadoras, y, por el otro, da debido cumplimiento a la promesa que hiciera hace ya mucho tiempo al santo por la cual se comprometió a trabajar todos los años por él (preparando y entregando comida a sus vecinos en un gremio). Pero además de estos dos objetivos personales reconocibles, para lograr que la celebración pueda desarrollarse adecuadamente, el anciano costurero debe recurrir al apoyo de los integrantes de la familia extensa patrilineal, para que le ayuden con los preparativos y durante el desarrollo.⁵⁰ Ellos, a su vez reciben la ayuda, durante esos dos días de labores intensas, de parientes

⁵⁰ Se trata de las mismas *Patrilineal great families* que retratará Robert Redfield en la primera mitad del siglo xx en Chan Kom. En las comunidades actuales habitadas por mayas peninsulares estas “parentelas con énfasis patrilineal” se mantienen integradas por tres generaciones distintas: el abuelo de ego, tíos y primos, hermanos y sobrinos, hijos solteros y casados, que se identifican como miembros de una misma “familia”. Todos ellos interactúan reconociendo como cabeza de su familia al abuelo, el hermano mayor o menor, quien heredó

que se suman al núcleo familiar mediante alianzas matrimoniales (no sólo esposas, también cuñados, suegros o hermanos de la esposa) o lazos de parentesco ritual. Lo anterior provoca que, con dos días de antelación a la fecha en que se llevará a cabo “el rezo”, una gran cantidad de personas de distintas edades se congreguen en el solar de don Ventur para aportar su fuerza de trabajo para la preparación de los guisos, o bien para llevar y conseguir insumos de cocina (grandes ollas sobre todo, pero también cuchillos, cucharas, mesas, sillas, etc.). Por supuesto, los familiares que colaboran recibirán sus respectivas porciones de comida a la conclusión del festejo, en porciones más generosas que las de los invitados.

De esta forma, y con motivo de estas celebraciones familiares de carácter público, tanto los lazos de solidaridad interna como los de intercambio de bienes materiales y de trabajo entre los integrantes de las familias extensas locales se ven, al mismo tiempo, reeditados, reactivados y reforzados, a través del trabajo conjunto y organizado en torno a la promesa del cabeza de familia a San Diego. En estas ocasiones, y durante los días previos, las familias se muestran hacia el resto de la comunidad como organizaciones sociales armónicas, compactas y sin fisuras, a cuyo frente siempre aparecerá destacada la figura de un “patrón” (en el caso que nos ocupa, don Ventur) que verá reforzada su jerarquía y reconocimiento como cabeza de familia, a quien todos consultan y en torno al cual todos se agrupan a la hora de celebrar al santo patrón. Esta unidad y solidaridad da como resultado que una sola familia extensa sea capaz de organizar exitosamente celebraciones similares a las que llevan a cabo los gremios pequeños y medianos que existen en la población, pero sin la obligación de tener que recurrir para ello a la colaboración igualitaria y obligada de individuos que son ajenos al núcleo de la familia extensa. También durante los preparativos y la celebración se refuerzan los roles de género y edad dentro de la familia. Por ejemplo, los hombres se encargan de recibir a los visitantes y servir platos, mientras las mujeres no abandonan la cocina y la elaboración de tortillas. Al mismo tiempo, los niños (nietos de don Ventur) permanecen en todo momento dentro del solar acompañando a sus progenitores, ayudándoles cuando se lo requieren, y jugando con sus primos o hermanos el resto del tiempo.

el solar y los santos familiares (Quintal 2003b). Estas parentelas suelen reunirse con motivo de celebraciones religiosas, como la que acabamos de referir, o para participar en la política local.

De esta forma se les socializa, desde una edad muy temprana, tanto en la importancia que tiene la familia y su cohesión para afrontar con garantías de éxito aquellas ocasiones que requieren de un trabajo coordinado de alta intensidad (que en esta ocasión es una fiesta, pero que podría ser la quema y limpia de un terreno para la siembra, o el deshierbe de una milpa), como en la transcendencia de no fallar al compromiso familiar de honrar a san Diego cada mes de noviembre.

Pero además de fortalecer anualmente la cohesión interna de las familias extensas, hacia el exterior del núcleo familiar este tipo de celebraciones también traen aparejadas un reforzamiento de las redes de colaboración e intercambio recíproco con otros vecinos del “rumbo”, quienes a su vez son parte de otras familias extensas. Más concretamente, estos lazos se refuerzan entre los miembros de las familias anfitrionas de los rezos y aquellas vecinas que asistieron al rezo o ayudaron, de alguna forma, a que éste se pudiera llevar a cabo (prestando algún insumo de cocina, por ejemplo). La ayuda será reintegrada puntualmente a la conclusión del festejo bajo la forma de tres generosas porciones de cada uno de los guisos elaborados, y tortillas, regalo que, en caso de no haber asistido al rezo, les será llevado hasta sus domicilios por algún familiar de don Ventur.

En el terreno simbólico tenemos que estas fórmulas de trabajo familiar conjunto y organizado potencian y dan forma a una identidad que se refuerza a partir de la devoción compartida y hecha pública por todos sus integrantes hacia la figura del santo patrón de la localidad. Lo anterior, a su vez, permite que los integrantes de las familias de Nunkiní que organizan o participan en estos rezos se adhieran con fuerza a una identidad superior de carácter comunitario, que encuentra en la devoción compartida a este personaje sagrado uno de sus pilares más visibles e importantes.⁵¹ Al mismo tiempo, tomar parte activa en estas formas de devoción familiar genera la certidumbre de estar dando cumplimiento a una obligación familiar hacia el

⁵¹ En este sentido coincido con Báez-Jorge cuando afirma que: “[los santos] devienen en piezas fundamentales de un lenguaje simbólico que es, simultáneamente, pasado y presente de las modalidades asumidas por la conciencia de los agregados sociales en los cuales arraigan, y a quienes proporcionan marcos de identidad comunitaria y lealtad étnica” (2008, 77). O como diría A. Lupo: “las figuras de los santos, mucho más que las del Dios único y absoluto del cristianismo, han llegado a constituir para los indígenas los símbolos catalizadores del *ethos* de las comunidades que, entre otras cosas, se definen a través de su culto” (2008, 24).

santo con carácter histórico, que además, en caso de ser atendida correctamente, les reeditaré beneficios particulares en el plano individual de las relaciones (y peticiones) que cada uno mantiene de forma autónoma el numen. No en vano, a cualquiera de los participantes que se le cuestione sobre las motivaciones que le llevaron a involucrarse en este esfuerzo colectivo no dudará un instante en invocar a la devoción que profesa a su santo patrón como la primera y principal justificación.

De esta manera, desde el umbral de lo doméstico, a un nivel familiar, hasta el ámbito comunitario, la lógica del intercambio mutuo de favores subyace como base primordial para cualquier relación que pueda darse entre los hombres y los seres poderosos de ámbito local, como el santo patrón. Mantener viva esta dialéctica de “regalos” mutuos se hace imprescindible para que la vida de la comunidad y de sus habitantes pueda transcurrir bajo la atenta vigilancia y constante protección del santo, con el objeto último de que su poder milagroso mantenga alejadas las posibles desgracias y crisis que constantemente amenazan la existencia de los hombres.⁵²

Todas las expresiones de devoción vistas hasta aquí (rezos, novenas, fiestas domésticas, etc.) tienen en común el hecho de no requerir el permiso o la presencia de la jerarquía de eclesiástica para poder ser llevados a cabo, ya que tanto su organización como su desarrollo corren exclusivamente por cuenta de los propios habitantes de Nunkiní. Esta autonomía que existe en el ámbito privado de la devoción (y que como veremos se extiende también al comunitario) “permite a sus protagonistas indígenas administrar con fantasía creativa y con firmeza de decisión el producto secular de la cristianización [que en nuestro caso es el santo patrón]” (Lupo 2008, 27).

Lo anterior engarza a la perfección con la creación de una identidad comunitaria que encuentra en las diferentes y particulares formas de devoción al santo patrón puestas en práctica por los nunkinienses elementos que funcionan tanto como “aglutinadores internos”, con los que se identifican buena parte de los vecinos, como “diferenciadores externos”, que les permiten tomar conciencia de sus propias particularidades locales en relación a las que son propias de otras poblaciones del entorno (Báez-Jorge 2008). De esta

⁵² Como ha señalado Alicia Barabas, aunque los intercambios de los hombres con las entidades sagradas suelen inclinarse a favor de estas últimas, “la expectativa humana de contradon es parte constitutiva central del ritual, de la ofrenda, del sacrificio y del convivio” (2006, 55).

forma vemos reforzada la tendencia de los grupos amerindios por “definir la propia identidad no tanto en términos somáticos o “étnicos”, sino principalmente en términos territoriales (a partir de las unidades sociales mínimas, como las redes familiares, hasta la predominante dimensión comunitaria, con una extensión máxima que raramente supera los niveles regionales)” (Lupo 2008, 26-27).

PRIMER ACERCAMIENTO A LAS CELEBRACIONES
COMUNITARIAS: LA FIESTA PATRONAL
Y LOS GREMIOS EN HONOR A SAN DIEGO DE ALCALÁ

Por encima de los ámbitos individual y familiar de devoción vistos hasta aquí, las celebraciones dedicadas a san Diego de Alcalá alcanzan su máximo apogeo cuando implican en su desarrollo a la comunidad como conjunto. Es durante esos momentos privilegiados de unidad, solidaridad y armonía comunitaria que se escenifican durante las fiestas patronales, cuando el colorido y la riqueza ritual y simbólica se ponen al servicio de la devoción.

San Diego se yergue con fuerza como el referente indiscutible de una identidad compartida por quienes participan en la fiesta, la cual posee una delimitación territorial de carácter local.⁵³ Dicha identidad encuentra su sustento en la fe compartida por la inmensa mayoría de los vecinos en un santo patrón que todos sienten como “propio”, y al cual imaginan dotado de una amplia gama de poderes extraordinarios (mismos que ya han quedado demostrados en diferentes momentos de la historia local).⁵⁴

⁵³ Sobre las celebraciones dedicadas a los santos patronos en las poblaciones mayas asentadas en el estado de Campeche, comparto las observaciones de Ruz cuando afirma que: “constituyen momentos privilegiados para reafirmar los lazos comunitarios y, por ende, las identidades territoriales” (2007, 300 ss.). A raíz de las acciones protectoras llevadas a cabo por el santo patrón dentro del territorio de la comunidad que están inmortalizadas en la narrativa local, y a partir de las celebraciones que se le dedican en Nunkiní, los individuos conforman un territorio simbólico asimilado con el de su propia comunidad.

⁵⁴ En este sentido, Jesús Lizama afirma que durante las fiestas dedicadas a los santos patronos de las poblaciones que conforman el municipio de Yaxacabá (Yucatán), los vecinos no sólo celebran al numen por sus milagros “sino primordialmente por haber acompañado a los habitantes en los distintos momentos de su historia, sean estos felices o dolorosos” (2007, 78).

Por su parte, estas creencias se manifiestan públicamente todos los años en las mismas fechas y de una forma colectiva que está pautada tanto por la “tradición” que emana de los “antepasados” y de la historia mítica de la localidad, como por la devoción conjunta y presente de los actuales pobladores de Nunkiní. De esta forma, el culto y las celebraciones en honor a San Diego vienen a engarzar el pasado y el presente de la comunidad, reeditando cada año el compromiso de sus vecinos hacia el mecenas sagrado. Lo anterior lo ejemplifican los actores sociales a través de su participación masiva en las diversas celebraciones que conforman la fiesta patronal. Tanto en las de carácter “profano”, que durante todo el mes de noviembre y cinco días de abril dan forma y contenido a la parte lúdica de la fiesta patronal y de la “feria”, como en los actos de devoción a san Diego (la parte “sagrada” de las celebraciones: misas, procesiones, rezos, gremios, etc.), que se suceden sin cesar durante su transcurso.⁵⁵ Esta variedad de actos devocionales de carácter colectivo involucra, tanto en su organización como en su desarrollo, a diversos grupos de personas que, en función de sus creencias religiosas expresadas en la devoción al santo patrón, se organizan entorno a sociedades de creyentes (los llamados *gremios*). Éstas permiten, además de homenajear y estrechar lazos con la imagen del santo, crear y fortalecer redes de colaboración, solidaridad e intercambio en el interior de la comunidad entre los vecinos (más allá de las que ya existen a nivel familiar), acercar la figura sagrada del santo a todos los rincones de la población a través de procesiones y celebraciones cuya organización recae en un gremio distinto cada día.

Antes exponer con detalle el funcionamiento de estas agrupaciones de devotos, habré de referir el orden en que se suceden las celebraciones religiosas

⁵⁵ Es habitual, incluso desde la época colonial (Farriss, 2012), que en todo el ámbito peninsular los indígenas mayas establezcan una clara distinción entre la parte “profana” y “religiosa” de las fiestas en honor a los santos patronos locales, aspecto este último que ya ha sido destacado por varios autores como una de las características más importantes y predominantes en la forma de celebrar a los santos en la Península (Villa Rojas 1978; Redfield 1964; Quintal 1993 y 2003a, 323; Fernández y Negroe 1997, 7; Ruz, 2007; R. Thompson 1974). Como veremos, Nunkiní no es una excepción a esta regla, como lo demuestran, por ejemplo, los cientos de carteles publicitarios sobre la fiesta que se pegan en postes y muros de la población y de las localidades circundantes, los cuales distinguen las actividades “profanas” (vaquería, bailes popular, corrida de toros, feria) de las “religiosas” (procesión, misas, novenas, gremios). Estos carteles no hacen sino expresar una clasificación que existe en las actividades que conforman la fiesta, a pesar de que cualquier vecino sabe que todas tienen su razón de ser en la figura de san Diego de Alcalá.

de carácter comunitario, que ocurren durante el mes de festejos y la feria de Semana de Pascua.

- **3 de noviembre:** Inicio de las fiestas patronales. Misa de bienvenida y descenso o “bajada” del santo patrón. Procesión y entrada a la iglesia del primer gremio.
- **13 de noviembre:** día grande de la fiesta, considerado el aniversario del santo. Misa en honor a San Diego, procesión de la imagen y reparto de regalos en el atrio en cumplimiento a las promesas formuladas por los vecinos durante el año.
- **3 de diciembre:** Conclusión de las fiestas. Misa de despedida y ascenso del santo al nicho más elevado de la iglesia. Salida del último gremio y procesión de regreso de sus estandartes al domicilio del patrón.
- **Entre el 3 de noviembre y el 2 de diciembre:** desfile diario de un gremio desde la vivienda del patrón hasta la iglesia (excepción de los días 8 y 28 de noviembre que lo hacen dos) y todas las mañanas misas en honor al santo costeadas por cada uno de los gremios.
- **Feria de abril:** a desarrollarse en la Semana de Pascua, del martes (bajada del santo) al siguiente miércoles (subida del santo). Ocho días en los que desfilan tres gremios (de jueves a sábado), se monta un “tablado” (plaza de toros) en la plaza del pueblo y se llevan a cabo cinco corridas de toros: del jueves al lunes (siendo la última a beneficio de la iglesia). El domingo es el día grande, y se hacen la misa en honor al santo, la procesión por la plaza y la adoración comunitaria.⁵⁶

Antes de continuar debo aclarar que durante la feria desfilan tres gremios distintos. Sin embargo, sólo el último restringe su participación al mes de abril. Los otros dos que desfilan en la feria también lo hacen en el mes de noviembre en el día que tienen asignado (12 y 13 de noviembre respectivamente). De esta forma tenemos que dos gremios repiten su participación, pues desfilan tanto en las fiestas patronales de noviembre como en la feria posterior a la Semana

⁵⁶ A diferencia de lo que acontece en Nunkiní en la mayoría de las poblaciones de Campeche, como Champotón o Hopelchén, hacen coincidir en las mismas fechas tanto la fiesta patronal como la celebración de una feria, donde además de las celebraciones de índole religiosas tienen lugar exposiciones artesanales, ganaderas o agrícolas, para tratar de aumentar las ventas aprovechando la afluencia de visitantes foráneos a la población (Ruz 2007).

Santa. Al margen de esto, también es importante apuntar que existe un sentir mayoritario respecto a que la feria es una celebración que, a pesar de estar dedicada y realizarse en honor a San Diego, posee un carácter más lúdico y menos “religioso” o “sagrado” que la fiesta patronal de noviembre. A ello contribuye, sin duda, el hecho de que en noviembre tiene lugar el que se considera el “aniversario” del santo (13 de noviembre), y que durante todo ese mes y hasta el 2 de diciembre desfila a diario un gremio diferente, lo que supone que cada día el gremio en turno ofrecerá una misa y una procesión en honor al santo patrón. Además, la de noviembre es la fiesta “tradicional”, ya que es la que se realiza *desde que hay memoria* para conmemorar el “aniversario” del santo patrón y celebrar la protección que éste ha brindado y brinda a los vecinos de la comunidad. Mientras tanto, según algunos informantes, la feria es una innovación relativamente reciente, que se implementó con el objetivo de hacer coincidir las populares corridas de toros, los bailes tradicionales y los conciertos de los conjuntos más en boga con el periodo vacacional de la Semana Santa. Se buscaba que aquellos vecinos que entre semana deben salir de la población para trabajar (sobre todo los albañiles, y profesionistas de la educación) pudieran asistir, disfrutar y tomar parte activa en los festejos en compañía de sus familiares.⁵⁷

LAS ORGANIZACIONES DE DEVOTOS EN EL ÁMBITO INDÍGENA PENINSULAR

Robert Redfield fue el primer antropólogo en señalar, en su etnografía sobre la población de Chan Kom, las peculiares formas que tenían de celebrar a sus santos patronos las comunidades indígenas yucatecas a través de la articulación de sus actores sociales en agrupaciones denominadas “gremios”, cuya función esencial era rendir culto y dar protección a esos santos patronos (Redfield y Villa Rojas 1962). Estas agrupaciones de devotos constituyen, en todo el ámbito peninsular, un referente indiscutible de la religiosidad local,

⁵⁷ En el apartado relativo a la feria abordaré la diversidad de opiniones que existen para explicar las razones por las cuales ésta y la fiesta patronal se celebran por separado, cuando en las poblaciones peninsulares lo usual es que sean simultáneas.

vinculadas al culto en torno a los santos.⁵⁸ Para comprenderlos, he de partir de una definición de carácter general de lo que son y representan los gremios en la actualidad: se trata de asociaciones o grupos de devotos de una misma comunidad, encargados de solemnizar los festejos que se les dedican a los santos patronos (Ruz 2007 y Quintal *et al.* 2003a y 2003b).⁵⁹ Algunos autores han hecho hincapié en el carácter laico y voluntario de estas organizaciones, pero siempre remarcando que sus “principales objetivos son organizar y ejecutar parcialmente las actividades religiosas desarrolladas durante las fiestas patronales” (Fernández y Negroe 1997, 5). Si bien en muchas poblaciones peninsulares de origen y población indígena dichos grupos están conformados por conjuntos de personas organizadas a través de oficios diversos (Lizama 2007, 80; Terán y Rasmussen 2005, 184), en Nunkiní también los encontramos estructurados a través de redes familiares consanguíneas, afines y rituales, así como por lazos de vecindad y amistad entre sus integrantes. Lo que resulta innegable es que, a través de su participación en los gremios, los vecinos refuerzan sus vínculos, al tiempo que “adquieren un sentido de identidad sectorial otorgado por su participación en la celebración de un santo” (Lizama *ibidem*).

A diferencia de lo que sucede en las Tierras Altas mayas (Chiapas y Guatemala) y en otras áreas indígenas de Mesoamérica, donde el culto a los santos patronos desde la época colonial se organiza a través de los llamados sistemas de cargos,⁶⁰ las investigaciones sobre Yucatán se han encargado de constatar

⁵⁸ Los gremios han sido uno de los temas soslayados por la antropología dedicada al estudio de la etnia maya peninsular hasta las últimas dos décadas. A partir de los 90 destacaron, entre otros, la exhaustiva etnografía realizada por Quintal sobre los gremios del oriente de Yucatán (1993), los diversos trabajos de Fernández Repetto sobre las fiestas patronales en poblaciones del norte y el occidente peninsular (1990, 1995 y 1997), y el estudio de Maas Collí sobre la organización de estas agrupaciones en la localidad de Huhí, Yucatán (2004).

⁵⁹ Respecto a los orígenes históricos de los gremios, éstos parecen haber tomado en sus manos la responsabilidad de organizar las fiestas patronales a finales del s. XIX, cuando hicieron su aparición en la ciudad de Mérida (Fernández y Negroe 1997, 3). Su antecedente inmediato fueron las antiguas “cofradías” (R. Thompson 1974, 63), con las que comparten múltiples puntos en común y su principal vocación: las celebraciones de los santos patronos de las localidades. De hecho, en sus inicios los gremios estaban integrados a las cofradías, que fueron instauradas por los evangelizadores hispanos en Yucatán durante los primeros años de la Colonia. Se trataba de instituciones que estuvieron, al menos parcialmente, en manos indígenas (Farriss 2012).

⁶⁰ Los sistemas de cargos que se manejan en las poblaciones mayances de Chiapas ponen en íntima relación los cargos cívico-políticos de las comunidades y los de carácter religioso. En el caso de los gremios, el papel de sus socios se restringe a la fiesta patronal y a la devoción

el hecho de que “[la Península] no presentaba un sistema de cargos en la organización relativa al culto a los santos” (Fernández 1995, 51). Por tal motivo, comparto con Fernández la necesidad de presentar las fiestas patronales de las comunidades indígenas asentadas en la región peninsular como un “sistema de fiestas” y no como un “sistema de cargos”. Lo anterior es con base en el hecho de que son los propios gremios los que asumen el compromiso de celebrar al santo patrón de la localidad por separado durante cada uno de los días en que se prolongan las fiestas patronales, asignando a cada organización de devotos la realización de las celebraciones sagradas (desfile de estandartes y misa al santo) y profanas (el baile y la comida) correspondientes a cada día de la fiesta. O como dicen en Nunkiní: “cada tarde [durante las fiestas patronales] es del gremio que desfiló”. No en vano, las fiestas patronales de cada localidad duran el mismo número de días que gremios existen en ella para poder hacerse cargo de llevar a cabo las celebraciones de cada jornada.

Uno de los rasgos más importantes en lo tocante a los gremios que se desarrollan a lo largo y ancho del ámbito peninsular es la gran variación que presentan entre sí, tanto en sus formas de organización y composición (los hay de campesinos, profesionistas, “señoritas”, niños, grupos eclesíásticos, etc.) como en sus mecanismos de funcionamiento interno (Fernández y Negroe 1997, 4 ss.).⁶¹ Una clara muestra de lo anterior la encontramos en los mecanismos a los que recurren los grupos de Nunkiní, donde la realidad observada presenta múltiples e importantes variaciones con respecto a lo que reflejan los trabajos mencionados sobre poblaciones ubicadas en el vecino estado de Yucatán. Y es que las fiestas patronales que se repiten año con año en todos los poblados de la Península tienden a adoptar ciertas particularidades distintivas de las comunidades donde se celebran. A través de éstas, los actores sociales que toman parte activa en su organización y desarrollo recrean y refuerzan identidades de carácter comunitario. Lo anterior no quita, sin embargo, que frente a estas variaciones o reinterpretaciones locales existan toda una serie de prácticas y significados comunes compartidos por la mayoría de los mayas

hacia los santos patronos. Un ejemplo de la complejidad que pueden llegar a alcanzar los sistemas de cargos en la zona de los Altos de Chiapas lo hallamos en la exhaustiva etnografía de Ochiai sobre las visitas de santos en San Andrés Larraínzar (2006).

⁶¹ Al respecto remito al lector al trabajo comparativo realizado por Quintal y Fernández (1992), sobre las sustanciosas diferencias que presentan las fiestas patronales en el oriente y el noroccidente de Yucatán.

peninsulares a la hora de honrar a los santos rectores de sus respectivas localidades, y que permiten apuntar, con base en las diferencias y las semejanzas, una identidad étnica compartida a nivel regional (Bartolomé 2006, 107). Dicha identidad está sustentada en ciertos rasgos culturales comunes como la vestimenta, la comida, el uso cotidiano de la lengua maya durante las reuniones que mantienen los socios en las fiestas patronales, las formas de devoción compartidas, etc. Para ilustrar lo anterior, lo mejor será describir el entramado de gremios que existe en Nunkiní, comparándolo, cuando la información disponible lo permita, con las características que asumen otros gremios de la región peninsular.

LOS GREMIOS DE NUNKINÍ Y SU UBICACIÓN CRONOLÓGICA EN EL CICLO FESTIVO ANUAL EN HONOR A SAN DIEGO

Nunkiní posee un número excepcionalmente elevado de gremios en comparación a lo que suele ser habitual en las poblaciones peninsulares, incluso con un mayor peso demográfico, lo que provoca que el periodo que abarca la fiesta patronal sea también más dilatado.⁶² En total funcionan 33 agrupaciones,

⁶² Ni durante mis salidas de campo por la Península, ni en la literatura antropológica he podido encontrar una población que supere el número de gremios que posee Nunkiní, ni tampoco he localizado fiestas patronales que se prolonguen tanto. Por poner el ejemplo de cuatro poblaciones yucatecas de mayor tamaño que Nunkiní, baste señalar que Ticul cuenta con 18 gremios y 27 días de fiesta (R. Thompson 1974, 62-66); Valladolid con 17 gremios y los mismos días de fiesta (Quintal 1993); Hunucmá cuenta con 24 sociedades y 21 días de celebraciones, mientras que Mérida, la capital del estado de Yucatán, contaba con 15 gremios que desfilaban durante 16 días en los tiempos de mayor esplendor de las fiestas del Cristo de las Ampollas, a finales del s. XIX (Fernández y Negroe 1997). Por su parte, en poblaciones con una fuerte impronta indígena de Campeche (Ruz 2007, 301-305) tenemos que en Bacabchén existen 6 gremios que participan en las fiestas patronales dedicadas a San Miguel Arcángel; en Tenabo desfilan 9 que lo hacen en honor a “El Gran Poder de Dios”; hay 6 en Champotón para celebrar a la “La Purísima” Inmaculada Concepción; 3 gremios más en la localidad de Isla Arena y otros 4 en Hopelchén. En poblaciones rurales como Cumpich son incapaces de sacar adelante sus 10 gremios en honor de la Virgen de la Concepción, por los elevados gastos que ello supone, aunque algunos vecinos en colaboración con miembros de Acción Católica han logrado mantener al menos cuatro; Tinum, por su lado, apenas cuenta con un único gremio para festejar a su santo tutelar.

encargadas de festejar y honrar al santo local a lo largo de los 30 días que se prolonga la fiesta patronal o novenario, y los cinco de la feria.⁶³ Cada uno de ellos, en función de su antigüedad, tiene un día asignado (una tarde y una mañana) para realizar su doble procesión, de ida y vuelta respectivamente, entre la casa del patrón y la iglesia, portando en ella sus estandartes y banderas. Ese día también ofrecen una misa en honor a san Diego, pagada por todos los socios, divierten a sus vecinos con la realización de una tardeada (conjunto y baile) con venta de cerveza, al tiempo que regalan comida (tacos de cochinita) y bebida (refrescos u horchata de arroz) a quienes les acompañan en la procesión de regreso de los estandartes a la vivienda del patrón. Durante la convivencia de cuatro días de intenso trabajo, en la vivienda del patrón, se estrechan los lazos afectivos y de colaboración entre los propios participantes y sus familias, quienes a través del trabajo constante, solidario, ordenado y colectivo (donde se refuerzan los roles de género y de edad predominantes en la sociedad maya) son capaces de sacar adelante con éxito todas las obligaciones rituales que son propias de los gremios en el marco de las fiestas patronales.



IMAGEN 12. Cartel promocional de las fiestas patronales con el listado de gremios y el día en que desfilan.

⁶³ Sólo me ocuparé aquí de los gremios dedicados a festejar a san Diego. Obviaré los gremios que participan en otras celebraciones religiosas de la localidad como “las 40 horas” y el *Corpus Christi*.

El listado de gremios con que cuenta Nunkiní y las fechas en que éstos desfilan desde la vivienda del patrón hasta la iglesia es el siguiente:

1. Gremio de Jóvenes Trabajadores, de don Jorge Tzeek Aké, 3 de noviembre.
2. Gremio de Campesinos, de don Asterio Chán, 4 de noviembre.
3. Gremio de Campesinos, de don Francisco Chi, 5 de noviembre.
4. Gremio de Campesinos, de don Venustiano Chi, 6 de noviembre.
5. Gremio de Campesinos, de don Antonio Cajún, 7 de noviembre.
6. Gremio de don Carmino Naal, 8 de noviembre.
7. Gremio de Niños, de doña Addy Caridad Suárez, 8 de noviembre.
8. Gremio de Campesinos, de don José Guadalupe Hass, 9 de noviembre.
9. Gremio de Campesinos, de don Víctor Ek Huchín, 10 de noviembre.
10. Gremio de Campesinos, de don Santiago Uc, 11 de noviembre.
11. Gremio de don Silvino Huchín, 12 de noviembre.
12. Gremio de Herreros, de don Abraham Tzeek, 13 de noviembre.
13. Gremio de Campesinos, de don Pedro Ek Ek, 14 de noviembre.
14. Gremio Unión Familiar, de don Fernando Enrique Chi Chan, 15 de noviembre.
15. Gremio de Tricitaxis, de don Hermelindo Huchín, 16 de noviembre.
16. Gremio de Campesinos, de don Francisco Ek Cahún, 17 de noviembre.
17. Gremio de don Armando Flores, 18 de noviembre.
18. Gremio de Abastecedores, de don Indalecio Cuevas, 19 de noviembre.
19. Gremio de Tricitaxis, de don Víctor Manuel Ek Ac, 20 de noviembre.
20. Gremio de Horticultores, de don Liborio Naal, 21 de noviembre.
21. Gremio de Músicos de Santa Cecilia, 22 de noviembre.
22. Gremio de don Pedro Ávila, 23 de noviembre.
23. Gremio de don Francisco Naal, 24 de noviembre.
24. Gremio de don Laurentino Uc, 25 de noviembre.
25. Gremio de don Esteban Collí, 26 de noviembre.
26. Gremio de don José del Carmen Cantún, 27 de noviembre.
27. Gremio de don Gilberto Collí, 28 de noviembre.
28. Gremio de Niños de don Timoteo Uc, 28 de noviembre.
29. Gremio de doña Aída Briceida Chi, 29 de noviembre.
30. Gremio de don Eliseo Ac Chim, 30 de noviembre.
31. Gremio de don Antonio Uc Moo, 1 de diciembre.
32. Gremio de Grupos Apostólicos, 2 de diciembre.

33. Gremio de don Magdaleno Naal, desfila los sábados durante la feria de abril.

El orden en que desfilan los gremios es respetado todos los años porque se establece con base en la antigüedad de cada sociedad, y no es posible cambiar de fecha sin un acuerdo previo entre los patrones de los gremios implicados. Así, los primeros gremios en desfilar son los más antiguos (fundados a principios de la década de 1960), mientras que los últimos son los de más reciente creación (unos treinta años después). A diferencia de lo que sucede en la mayoría de las poblaciones indígenas de Yucatán, donde el último gremio “entra” en la iglesia el día anterior al *noj k'iiin* o día del santo (Quintal 2003a, 323), en Nunkiní la profusión de gremios ha obligado a que la fiesta se prolongue 20 días después de la celebración del día grande (13 de noviembre), habiendo incluso dos días (8 y 28 de noviembre) en los que desfilan de forma simultánea dos gremios distintos. Los vecinos achacan la gran cantidad de gremios existentes en Nunkiní a dos cuestiones que distinguen a su población del resto, y que son esgrimidas con orgullo. En primer lugar, al “fuerte milagro que tiene el santo” y, como una derivación de lo anterior, a la gran devoción que siente todo el pueblo hacia su figura. De ahí que muchas familias hayan decidido fundar sus propios gremios, para de esa forma poder festejar y agradecer los favores que recibieron del santo. De este modo, cada agrupación constituye la prueba irrefutable del poder que atesora san Diego, en tanto que simboliza el compromiso vitalicio —en forma de promesa— adquirido por una familia o un grupo de personas en correspondencia al favor o la ayuda de él recibida. De hecho, cumplir públicamente la promesa hecha al santo constituye la mejor forma de reafirmar su vigencia como mecenas sagrado de la comunidad.

TIPOLOGÍA DE LOS GREMIOS DE NUNKINÍ

Originariamente los gremios se conformaban en función de las actividades laborales que desempeñaran sus integrantes. Dada la importancia que tenían para la subsistencia de los nunkinienses las tareas agrícolas, especialmente el cultivo de la milpa (Chuc 2008), hasta la crisis de la década de 1970 no debe extrañarnos que la mayoría de los gremios antiguos lleven el título de

“Campesinos”. Actualmente, y a pesar de conservar en muchos casos sus títulos profesionales, muchos de estos gremios están estructurados en función de vínculos de parentesco —consanguíneo, afín y ritual—, así como por lazos de amistad y vecindad entre sus integrantes. Esto no significa que no haya algún gremio conformados con base la adscripción laboral de sus integrantes. Este es el caso de los dos gremios que hay de “tricitaxis”, el de abastecedores de carne, el de “Santa Cecilia” (que agrupa a los músicos), el de herreros o el de horticultores. A diferencia de los dos grupos anteriores, existen también algunos integrados por individuos que tienen en común el hecho de pertenecer a uno de los grupos de renovación apostólica que funcionan en Nunkiní patrocinados por la iglesia católica y el sacerdote de la localidad: el gremio de pastoral social y el gremio de convivencia de los señores. Estos dos son los últimos en desfilar durante las fiestas patronales al ser los de más reciente creación. Además, si bien comenzaron haciéndolo por separado, a partir de 2009 ambos grupos se unieron para trabajar, desfilar y celebrar al santo patrón conjuntamente y el mismo día (con el consiguiente ahorro económico).

Finalmente, en el rubro de la composición, una última variante la encontramos en aquellos gremios que señalan en su nombre un rango de edad o el sexo específico de sus integrantes. Bajo este rubro encuadraríamos únicamente tres sociedades: las dos de “Niños” y la de “Jóvenes Trabajadores”, pues a diferencia de lo que acontece en otras poblaciones del oriente peninsular cercanas a Valladolid (Quintal, 1993), aquí no existen gremios de “señoritas” o de “señoras”.⁶⁴

A pesar de lo que podría parecer a simple vista, lo señalado hasta aquí no restringe ni dificulta de ninguna forma la incorporación de nuevos socios a los gremios mencionados. Al contrario, para integrarse se requiere sencillamente solicitar al patrón su ingreso formal y desear (“de corazón”) agradar a san Diego, aunque no se desempeñe laboralmente según el nombre que porta el gremio (campesinos, músico, herrero, etc.). De hecho son mayoría los socios que ven en los títulos profesionales de ciertos gremios un recuerdo del pasado, cuando fueron fundados por sus abuelos hace ya varias décadas,

⁶⁴ Esta tipología de los gremios existentes en Nunkiní se repite con leves variaciones en todas las poblaciones indígenas de la Península. Los diversos investigadores que han abordado el tema de los gremios siempre han hecho notar la presencia de rasgos ocupacionales, religiosos o de pertenencia a un cierto grupo de edad o género (gremio de señoritas) a la hora de la conformación de los gremios (Fernández 1995; Quintal 1993; R. Thompson 1974; Ruz 2007).

pero se han conservado los nombres originales como una forma de honrar y rememorar a sus fundadores y a la actividad campesina tradicional. Así, el nombre ha quedado como símbolo de un pasado que muchos vecinos de Nunkiní se resisten a olvidar, de manera que los gremios más antiguos pueden ser vistos como instrumentos para revivir cíclicamente la historia familiar, a los antepasados y sus formas tradicionales de vida, vinculadas con la milpa y el cultivo del maíz.

Al mismo tiempo, cualquier gremio se muestra siempre dispuesto a aceptar nuevos socios en su seno sin que influya en esta decisión el perfil laboral que desempeñen los candidatos. Lo que sí influirá, en cambio, será la fama de la que goce el aspirante dentro de la comunidad, valorándose positivamente el hecho de que se trate de una persona “cabal”, cumplidora de sus obligaciones, trabajadora y devota del santo patrón. La norma para la mayoría de los gremios en la actualidad, sobre todo entre los que cuentan con un menor número de asociados, es tratar de atraer hacia ellos nuevos socios para poder distribuir entre más colaboradores la carga económica y de trabajo que se requiere para cumplir con las obligaciones que asumen. Sin embargo, este proceso no resulta sencillo, pues en gran medida el acceso de nuevos miembros está siempre supeditado a que las familias o los individuos formulen promesas al santo (“por el milagro que tiene el patrón”), cuyo cumplimiento se encamine en este sentido. Una vez que lo anterior ha sucedido y la persona ha solicitado su ingreso a un gremio, los socios sólo le exigirán que cumpla puntualmente con la entrega anual de las cuotas en metálico, en especie y en trabajo, según los requerimientos internos propios de cada sociedad, tal como lo hace el resto de agremiados.

Ni siquiera aquellos gremios que, por contar exclusivamente con profesionistas de un mismo ramo entre su membresía pudieran parecer más restrictivos a la hora de aceptar a nuevos miembros condicionan la entrada por el hecho de que éstos no compartan la actividad profesional del resto de sus agremiados y que da nombre al gremio. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en el testimonio del patrón de uno de los dos gremios de tricitaxis que conviven en Nunkiní: mientras el responsable del gremio me informaba sobre el cuantioso número de socios de su agrupación, acorde con la gran cantidad de hombres que utilizan el tricitaxi para ganarse la vida en Nunkiní (la gran mayoría complementando esta fuente de ingreso con las actividades agrícolas), di por sentado que era condición *sine qua non* desempeñar esta profesión para

llegar a ser aceptado en el gremio. Al cuestionarle al respecto, el patrón se apresuró a corregirme, señalándome que para entrar al gremio “sólo necesitas tener fe a nuestro patrón san Dieguito y deseos de agradecerle, y ya con eso puedes entrar en el sociedad; no se necesita tener el tricitaxi”.⁶⁵

En sentido inverso, a la hora de solicitar el ingreso a un gremio tampoco podemos afirmar que dedicarse a una actividad productiva específica —por ejemplo, ser campesino— signifique que automáticamente la persona forme parte del mismo. Actualmente, las solicitudes de acceso tienden a estar supe-ditada al hecho de que el solicitante cuente con parientes o amistades entre sus miembros. Incluso hay quienes se dejan guiar por el prestigio que la agrupación tiene entre los habitantes de la comunidad, en función, por ejemplo, de la calidad de las fiestas que organiza cada año o de la cantidad de la comida que ofrece a los vecinos en su *máatan*. Para ejemplificar lo anterior refiero las palabras de una anciana que, junto a su marido (un maestro jubilado), pertenece a un gremio de campesinos al cual asegura haber ingresado por dos motivos: primero porque su madre era socia de él desde que ella estaba pequeña (“por devoción entró ella”), y segundo porque, según dice, esbozando una sonrisa, “era el mejor gremio de los que había de antiguo, traía los mejores conjuntos así, hasta Mérida se iban a buscarlos y hasta los hijos cooperaban... Mare, había buen baile, se ponía bueno”.

A diferencia de lo que se acostumbra en otras localidades vecinas como Calkiní, Dzitbalché o Bacabchén, donde los gremios de profesionistas pueden funcionar de manera conjunta y participar acompañando a sus semejantes en las fiestas patronales de otras poblaciones (Ruz 2007, 301-302), en Nunkiní cada gremio funciona de manera autónoma.⁶⁶ Lo anterior implica

⁶⁵ El acceso a los gremios en Nunkiní pareciera contradecir lo dicho por Richard Thompson en relación a los de profesionistas en Ticul para la década de 1970, donde: “los gremios ocupacionales requieren además que sus miembros tengan relación con la ocupación en cuestión, aunque sea indirecta” (1974, 64). Por el contrario, con la misma libertad observada en Nunkiní, aceptan a sus socios los gremios con títulos laborales en poblaciones pertenecientes a los municipios de Hunucmá, Tetiz, Kinchil y Samahil, ubicadas todas ellas en el noroccidente de Yucatán (Fernández 1995, 57).

⁶⁶ Un buen ejemplo de esto lo hallamos en Valladolid, donde los gremios más numerosos son los de “obreros y campesinos” y los de “ganaderos y agricultores”, lo que se explica porque tienen *delegaciones*: “esto significa el compromiso de apoyar económica y culturalmente hablando a otros gremios de gente de la misma ocupación en las comunidades del entorno. El apoyo consiste en asistir los de Valladolid, con algo de dinero y los emblemas

una atomización importante de las fiestas y sus actividades, ya que cada uno de los 30 días en los que transcurren los festejos patronales está asignado y es responsabilidad exclusiva de un colectivo concreto que realizará en solitario todos los actos sagrados y profanos que marca la tradición. Lo anterior no quita que se den algunos casos, aunque ciertamente poco numerosos, de matrimonios cuyos cónyuges pertenecen a gremios diferentes. Ello suele suceder porque tanto el varón como la mujer siendo infantes fueron inscritos por sus respectivos padres en algún gremio, y ya siendo adultos han mantenido su participación y contribución (de dinero, trabajo y especias) en ambas sociedades de forma conjunta.

ORGANIZACIÓN INTERNA DE LAS SOCIEDADES DE DEVOTOS

Todos los gremios están conformados por un número variable de socios. En todos los casos, el ingreso y la pertenencia es un acto voluntario, propiciado, en primer lugar, por un sentimiento de devoción personal hacia el santo patrón y por el deseo de agradecerle y agradarle. Como se ha señalado ya, la explicación más habitual acerca de la pertenencia a alguna de estas asociaciones es el haber realizado una promesa al santo. A través de ellas los devotos ofrecen a san Diego un compromiso pleno de sacrificio individual y familiar durante tres días al año, en forma de trabajo conjunto y entrega de bienes y dinero al gremio al que pertenecen, en agradecimiento a su protección durante el último año y en ferviente solicitud de contar con ella en el futuro. Tal parece, entonces, que la elección no tiene nada que ver con la Iglesia católica local, la cual, y a pesar de que la participación en un gremio es vista como una actividad religiosa, se mantiene al margen tanto del funcionamiento como de las decisiones internas que toman estas sociedades de devotos.

Ahora bien, es probable que lo señalado hasta aquí deje la impresión en el lector de que hay un continuo trasiego de vecinos solicitando su integración a

de su organización (por lo general, pabellones y estandartes) a las celebraciones que protagonizan sus homólogos de las comunidades. Por lo tanto, en reciprocidad, los obreros y campesinos y los agricultores y ganaderos de los pueblos comarcanos acuden a Valladolid —como delegaciones— cuando hay que rendir culto a algún santo patrón de esta ciudad” (Quintal 1993, 15).

los distintos gremios que hay en Nunkiní. Por el contrario: una buena parte de los socios que trabajan y participan en los festejos gremiales heredaron su membresía actual, ya que fueron inscritos por sus padres siendo niños. O como dicen ellos mismos: “nos regalaron al santo por nuestros papás cuando estábamos chicos para que el santo nos proteja”; práctica, ésta última, que sigue estando muy arraigada, y que los vecinos reeditan con sus propios hijos, inscribiéndoles como socios desde que son pequeños al mismo gremio al que ellos pertenecen. De esta forma la creencia popular señala que los pequeños que son socios de algún gremio quedan bajo el mecenazgo de san Diego. Sobre las preferencias que existen a la hora de elegir el gremio al que ingresar parece no existir un acuerdo general: los hay quienes prefieren acudir donde ya tienen familia participando, otros se fijan más en que “les viene cerca de la casa”, y otros optan por ingresar en aquellos gremios que gozan de mayor prestigio por la calidad de las fiestas que organizan. Un socio afirmaba al respecto que: “cada quien va donde es su gusto. No hay normas para eso, así, donde le gusta a uno ahí va, o no más porque tiene familia trabajando en ese gremio entran como socio, es libre cada quien de ir donde guste”.

Se dan también casos de vecinos que pertenecen simultáneamente a dos gremios, sin que ello represente un problema, más allá de tener que aportar dos cuotas y trabajar por partida doble. En estos casos sucede que los individuos siguen perteneciendo al que fueron inscritos por sus padres cuando eran pequeños, y a un segundo al que se inscribieron ya adultos, cuando se casaron y tuvieron hijos, quizás como una promesa a cambio de alejar el mal de sus vástagos.

Como se ha mencionado, muchas de estas promesas suelen estar encaminada a atraer la protección del numen sobre los hijos pequeños de la pareja solicitante (pues la promesa se hace generalmente de forma conjunta y simultánea por el marido y la esposa). A continuación refiero las palabras de un hombre, socio de uno de los gremios de campesinos, que habla en su nombre y en el de su mujer acerca de su caso particular, pero que sirve para ilustrar los motivos que llevan a los vecinos de Nunkiní a ingresar en los gremios:

Entregamos al san Diego a nuestros hijos que se enfermaban a cada rato [para que estuvieran sanos]. Le pedimos permiso al patrón y nos permitió entrar [al gremio] porque así lo quería nuestro corazón. Desde que entramos acá ya no se

enfermaron más así [nuestros hijos], por eso cada año que estamos vivos vamos a servirle al Señor acá.



IMAGEN 13. La presencia de niños en los gremios se hace visible durante sus desfiles de estandartes.

A pesar de que esta es, con diferencia, la justificación más empleada por los vecinos de Nunkiní para explicar su ingreso a los gremios, varios socios con los que tuve la oportunidad de conversar me comentaron que no era la única. También se registran casos de personas que lo hacen motivados por la imperiosa necesidad que tienen de conseguir dinero o trabajo para poder mantener a sus familias. Un informante me confirmaba lo anterior con estas palabras: “los hay [que son socios] porque necesitan dinero o también trabajo, algo que no se puede conseguir fácilmente y dicen su promesa para que el Santito los ayude”. Tratando de lograr algo que se antoja complicado, algunas familias formulan su promesa ante san Diego por la que, a cambio de que el cabeza de familia obtenga un trabajo o un ingreso, ellos se comprometen a trabajar y a contribuir con un gremio una vez al año.

Por otro lado, cuando una persona, por el motivo que sea, no desea continuar perteneciendo a un gremio, simplemente dejará de abonar sus cuotas anuales y no acudirá a trabajar a la vivienda del patrón junto al resto de los miembros. De esta forma, y a partir de ese instante, será dado de baja en la lista de socios que figuran inscritos en el cuaderno del gremio.⁶⁷ Dicho lo anterior, resulta extraño que un socio abandone el gremio al que perteneció durante años y al cual ingresó en cumplimiento de una promesa.

Aunque raras, estas escisiones casi siempre ocurren a resultas de las disputas internas entre socios, normalmente familiares en pugna por ocupar su patronazgo. Éstas suelen tener su origen en acusaciones por falta de cooperación o de solidaridad a la hora de trabajar o de aportar al gremio, o al deseo insatisfecho de algún socio de que la procesión de estandartes salga (aunque sea un año) desde su hogar y pueda guardar en él —durante ese año— los estandartes de la sociedad. El resultado suele ser que el acusado o insatisfecho miembro abandonará el gremio y, si cuenta con el respaldo de su núcleo familiar, fundará uno nuevo en el que él fungirá como patrón.⁶⁸ También puede suceder, como en el caso que vimos de don Ventur, que la persona elija como sustitutivo a su participación en el gremio organizar un *rezo* en honor a san Diego en su vivienda, así como alguna otra fórmula para cumplir con la palabra dada al santo, como acudir a la iglesia a regalar comida o ropa.

Además de socios, todos los gremios cuentan con una serie de cargos que conforman la que se denomina “junta directiva” de la sociedad. La estructura básica de éstas se ha mantenido de manera inalterable desde el siglo XIX hasta nuestros días (Fernández 1995, 57; Fernández y Negroe 1997, 8) en buena

⁶⁷ No se trata de una norma general estricta, pues se dan casos en los que si un socio no abona su cuota anual quedará fuera del festejo y del reparto de las comidas de ese año pero no será dado de baja definitivamente de la sociedad. Así, si el siguiente año lo desea, la persona podrá pagar la cuota y reintegrarse con normalidad a las actividades del gremio. Ciertamente que los socios abandonen los gremios para luego reintegrarse no es habitual, y el único caso que pude registrar me fue referido en un gremio más abocado al lucimiento de sus festejos “profanos” que a los actos religiosos.

⁶⁸ El socio de un gremio que se vio partido a la mitad hace ya varios años me explicaba que ello sucedió tras el fallecimiento de quien fuera su patrón fundador. Tras este deceso, una socia solicitó que el siguiente año todos los preparativos se hicieran en su casa y que la procesión saliera y regresara desde ese mismo punto. “Como no se le concedió esa gracia [por el hijo del patrón fallecido] se salió y formó su propio gremio que ahora sale de su casa el día 30 [de noviembre]”.

parte del ámbito peninsular. En Nunkiní su composición se reduce a tres figuras básicas: secretario, tesorero y presidente. Los dos primeros poseen en la práctica atribuciones poco claras, la principal función de ambos es auxiliar al presidente en todo lo que éste les solicite. Nominalmente, el tesorero es el encargado de realizar las cuentas de ingresos y egresos de la sociedad durante las reuniones que mantienen los socios a lo largo del año. El secretario, por su parte, se ocupa de anotar en el cuaderno de la sociedad todas las decisiones que se toman en las asambleas de socios y los estados de cuenta del gremio. Por último, el presidente o “patrón”⁶⁹ del gremio es, *de facto*, su propietario por herencia familiar. Es él quien dota con su nombre y apellidos a la sociedad (en las listas de la iglesia aparece como “gremio de don...”), presta su domicilio anualmente para realizar en él tanto el festejo como los trabajos preparatorios, asume las tareas de organización y coordinación más importantes y, junto a su familia, asume la mayor cantidad de gastos derivados de la celebración.

Quienes ocupen los puestos de secretario y de tesorero han de ser obligatoriamente miembros del gremio y serán electos en una asamblea plenaria de socios mediante votación a mano alzada. El periodo para el que son electos es de un año, aunque la práctica habitual es que se prolonguen por más tiempo si no han existido problemas o desavenencias con el patrón del gremio. Tampoco existen restricciones de ninguna clase a la hora de poder ocupar estos dos puestos, aunque serán los socios más veteranos o cercanos al presidente quienes lo hagan.

Como se indicó, en la práctica, las tareas que desempeñan los tesoreros y los secretarios de los gremios en Nunkiní no están muy bien delimitadas, por lo que no resulta necesario que quienes ocupan estos cargos posean habilidades especiales o se atribuyan la exclusividad de realizar determinadas tareas, pues en muchos casos éstas se llevarán a cabo por unos u otros indistintamente. Sin que exista una norma concreta al respecto, los varones son quienes ocupan los cargos directivos en la mayoría de los gremios.

⁶⁹ En la población de Valladolid y en las comunidades aledañas, los presidentes de gremios también se denominan “encargados” o “interesados”, y además de secretario y tesorero los gremios tienen “vocales” (Quintal 1993, 15). En Xocén, en el oriente de Yucatán, los encargados de los gremios reciben el nombre de *kuch kabal*, “interesados” o “diputados” (Terán y Rasmussen 1993, 184 ss.). Por su parte, para la región noroccidente del estado de Yucatán, Fernández Repetto (1995, 57) reporta el cargo de “recaudador” que en Nunkiní se desconoce, realizando esta tarea la junta directiva de cada sociedad.

La figura que resulta más trascendente dentro de la estructura organizativa de los gremios de Nunkiní, en función del poder de decisión y organizativo que acumula en su persona, es la del “presidente”, comúnmente llamado por el resto de los socios el “patrón”, quien funge como propietario absoluto del gremio.⁷⁰ En Nunkiní este puesto es ocupado mayoritariamente por varones, lo que no quiere decir que esté vetado a las mujeres. A diferencia de lo que sucede en muchas otras poblaciones indígenas de la Península, donde el puesto de presidente se obtiene por votación de los socios y va rotando entre todos (Quintal 1993, 16-17; Fernández 1995, 57), en Nunkiní el puesto es vitalicio y pertenece al fundador del gremio, quedando además vinculado de por vida a su familia y a su vivienda.⁷¹ De esta forma, la promesa que provocó la fundación de un gremio queda para siempre vinculada al grupo familiar del formulante, y, en la mayoría de los casos, será heredada por sus descendientes. Una vez que el patrón o presidente del gremio fallece o queda incapacitado para desempeñar las funciones del cargo, éste pasará automáticamente y de forma preferente a su primer hijo varón o a alguno de sus hermanos o hermanas. En el caso de que ninguno de éstos lo aceptara, el gremio será heredado por cualquiera de los siguientes hijos o hijas del patrón. Si éstos se negaran también a asumir el gremio, éste se ofrecerá a cualquier otro familiar de la línea patrilineal del fundador. En el extraño caso de que nadie de la familia quisiera hacerse cargo de la sociedad, ésta tendría que disolverse, entregar sus estandartes al santo y dejar el día que tuviese asignado para su procesión a otro gremio.⁷² A tenor de lo dicho, resulta obvia la fuerte vinculación e identificación que se da entre muchos de los gremios de Nunkiní con ciertos núcleos de familias extensas.

⁷⁰ Ruz también señala la preeminencia que tiene la figura del “patrón” en el funcionamiento de los gremios que desfilan durante las fiestas patronales de la población de Tenabo, en Campeche (2007, 302).

⁷¹ Quizá sea esta una de las peculiaridades más significativas de la organización de los gremios en Nunkiní, pues en el resto de poblaciones indígenas peninsulares: “la elección de la directiva es por consenso; [incluso] la persona puede pedir el gremio, o se le puede proponer que lo tome –lo que no es otra cosa que pedir o aceptar la presidencia del mismo” (Fernández 1995, 57). En el oriente de Yucatán, Quintal menciona que “el gremio tiene una directiva elegida en asamblea de socios el año anterior [cuyo mandato es por un año], que está formada generalmente por un presidente, un tesorero, un secretario y vocales” (1993, 16).

⁷² Hasta donde he podido saber, este caso nunca se ha presentado en Nunkiní.

Únicamente en dos de los 32 gremios que existen actualmente en Nunkiní he podido constatar la existencia de una presidencia rotatoria clara (en otros se practica, pero no de forma uniforme). En estos dos casos, a diferencia de lo que sucede en el resto de gremios donde su patronato recae siempre en el mismo individuo (y su núcleo familiar), la presidencia es asumida por un socio diferente cada año, quien es elegido por consenso entre todos los integrantes en una reunión plenaria. De esta forma, la responsabilidad de organizar el festejo y ofrecer la vivienda propia como epicentro para toda la celebración (aspecto remarcado por el hecho de que servirá como punto de partida y retorno para la procesión de los estandartes) recaerá de forma equitativa en todos y cada uno de los socios que componen el gremio. En estos casos, al estar todos los inscritos al gremio obligados a desempeñar el puesto de patrón, los cuantiosos dispendios que se derivan del cargo se reparten en el tiempo de forma igualitaria. También puede acontecer que, en respuesta a una promesa formulada ante san Diego, un socio (e incluso un vecino cualquiera) solicite al patrón vitalicio de un gremio que le permita organizar por uno o dos años la salida del gremio desde su residencia. En estos casos, siempre que el patrón lo autorice, el gremio migrará de temporalmente su lugar de salida y de festejo a la vivienda del solicitante. Una vez se haya cumplido el tiempo por el que fue *prestado*, regresará a la vivienda de su patrón. En este sentido es importante insistir en que una de las principales causas para que en Nunkiní existan un número tan elevado de estas agrupaciones en comparación con lo que ocurre con otras poblaciones peninsulares es, precisamente, las disputas entre patronos y ciertos socios díscolos, que solicitaban cada año que el gremio saliera desde una casa distinta. Según la opinión de muchos vecinos, dichos pleitos fueron el principal motivo para que varios de los gremios más añejos sufrieran escisiones, lo que resultó en la fundación de algunos nuevos, integrados principalmente por grupos familiares.⁷³ Quizá para evitar estos problemas, los gremios de más

⁷³ Así aconteció en uno de los gremios de campesinos que desfilan en la primera semana de noviembre. El hijo del patrón me contaba como hace varios años el gremio contaba con muchos más socios, pero que “por disputas que tuvimos el número [de socios] ha bajado porque muchos se fueron a hacer sus propios gremios de agricultores”. Alega que con ello “las personas consiguen lo que buscan porque guardan en sus casas los estandartes y de allí sale el gremio cada año”. En el mismo sentido, en otro gremio me comentaban que “todos quieren tener su gremio en la casa, por eso muchas gentes se salían de sus gremios para tener uno de su

reciente creación están comenzando a implementar la sede rotatoria para sus celebraciones,⁷⁴ sin que aún haya podido observar ningún ritual de traspaso de poderes entre los patrones salientes y los entrantes, tal como es habitual en el oriente yucateco.⁷⁵

En lo relativo al desempeño del gremio es fundamental destacar las heterogéneas y pesadas cargas que asumen los *patrones*, quienes se apoyan en su núcleo familiar más cercano para procurar el correcto funcionamiento de las sociedades de devotos, tanto en Nunkiní como en todo el ámbito regional (Quintal 1993; Fernández 1995; Fernández y Negroe 1997; Ruz 2007). Será el patrón quien vele por que todo transcurra según los cauces tradicionales, y asignará y repartirá las tareas entre los socios en función de los rangos de edad y el sexo de cada uno de ellos (las mujeres cocinarán y los hombres se ocuparán de las tareas “pesadas”). Pero además, haciendo honor al rango que desempeña, el patrón coordina junto con su esposa los tres días de trabajos que se llevarán a cabo en su vivienda y solar. Así, mientras la esposa organiza a las mujeres en grupos de dos a tres para que se dispersen por el solar en torno a las mesas de madera, los fogones y las marmitas que hay repartidas por él, asignándolas las labores de preparación de los alimentos que realizará cada una, el patrón repartirá las tareas físicas más demandantes y, sobre todo, las vinculadas con los ámbitos públicos entre los varones (acarrear leña, ir a comprar ingredientes,

familia”. Antes de las escisiones la gente recuerda que “antiguamente los gremios salían sólo hasta el día 13”, tal como sucede en la mayoría de poblaciones mayas peninsulares, un día antes de la jornada grande de la fiesta patronal o *noj k'iin* (Quintal 2003a, 323). Los gremios que fueron apareciendo con posterioridad han ido ubicando sus festejos después del 13 de noviembre, siendo los últimos en desfilar los de más reciente creación.

⁷⁴ En otras comunidades de raigambre maya se recurre al deseo de los propios socios de ocupar el cargo de patrón (quienes se ofrecen voluntarios, bien porque hicieran una promesa al santo, bien porque tuvieron un buen año en lo económico y pueden afrontar con garantías los gastos que se derivan del cargo) o a la elección de un socio que fungirá como patrón durante un año (Fernández 1995, 57).

⁷⁵ Al respecto apunta Quintal que “es por lo general quien será el presidente del gremio el próximo año quien recibe la cabeza de cochino como símbolo de compromiso” (1993, 20). Como mostraré más adelante, en Nunkiní la procesión de la cabeza de cochino no posee estas connotaciones rituales, siendo una celebración esencialmente lúdica aunque con ciertas connotaciones sacras, tal como lo muestra el hecho de que en muchos casos su realización se origine en una promesa al santo patrón.

matanza del cerdo, etc.). Pero ambos, el patrón y su mujer, no se limitan a dar órdenes al resto de los socios sino que, por el contrario, predicarán con el ejemplo y trabajarán como los que más. Su labor no cesa mientras duran los preparativos, y recorrer los diferentes grupos de trabajo que se reparten por el solar de la vivienda, integrándose a sus actividades y atendiendo todas sus necesidades. Además de su aportación laboral, el presidente del gremio junto a su esposa e hijos, encabezarán la procesión del gremio con sus estandartes hasta la iglesia de la población.

En el plano económico, es habitual que el presidente y su familia asuman una mayor cantidad de gastos en comparación con el resto de los socios, quienes aportarán una cuota fija en dinero y en especie de forma anual (variable según el gremio), amén de su fuerza de trabajo.⁷⁶ En este sentido, en no poco gremios son el patrón o alguno de sus hijos quienes se encargan de comprar y criar en su solar, durante poco menos de un año, el o los cerdos y los pavos que se sacrificarán para preparar las comidas festivas. Además, los patrones se encargan en muchos casos de contratar y pagar personalmente —utilizando para ello los fondos que hay en la “caja del gremio” que ellos mismos custodian en algún lugar recóndito de sus hogares— aquellos elementos necesarios para que los distintos actos de las celebraciones “religiosas” y “profanas” se haga conforme a la tradición. De hecho, como veremos más adelante, el que entre los familiares del patrón del gremio se encuentren profesionistas (maestros, médicos, funcionarios, empleados en complejos turísticos, etc.) determinará en gran medida las posibilidades reales de la sociedad a la hora de realizar los desembolsos económicos que permitan llevar a cabo grandes y lucidos festejos públicos en forma de “tardeadas”. En estos casos, los costes que se derivan de la contratación del conjunto musical y de las bailarinas que lo acompañan, sumado a la renta y el montaje del escenario y el equipo de luz y sonido, son asumidos íntegramente por el propio patrón o por alguno de sus hijos o hijas, quienes en muchos casos tienen hechas promesas en este sentido. Obviamente, para aquellos gremios en los que todos sus integrantes son campesinos resulta imposible hacer frente

⁷⁶ Terán y Rasmussen señalan que en la población de Xocén el patrón no puede afrontar solo todos los gastos que se derivan de la organización de su gremio por lo que “tiene que buscar otros ‘interesados’ —*itzin kuch*— que le ayuden. Casi siempre son familiares, hermanos, tíos, o amigos. Cada uno de los interesados asume parte de los gastos” (2005, 185).

los más de 10 000 pesos que puede suponer la organización de estos bailes.⁷⁷ De hecho, todos aquellos gastos derivados de la celebración de los gremios, como la compra de voladores y caminos de pólvora, así como los ingredientes y la leña para cocinarlos, las veladoras y las flores que se le regalan al santo, el pago de la misa en su honor y de los músicos que acompaña la procesión son afrontados, hasta donde alcance, con el dinero almacenado en la caja del gremio. Dicha caja se alimenta de las cuotas aportadas por los socios y es custodiada por el patrón. Cuando el efectivo disponible se agota, son el patrón y sus familiares (esposa, hermanos o hermanas, hijos e hijas) quienes pondrán el dinero faltante de sus propios bolsillos. En función de ello, los patrones de los gremios son, junto a sus familias, los responsables últimos de que las celebraciones en honor a san Diego se puedan llevar a cabo. Pero no sólo de lo económico se encargan los patrones. Amén de coordinar todas las actividades que realizan los socios durante los días que ocupa el festejo del gremio, también son los encargados de buscar a las mujeres que portarán los estandartes en la procesión que encabezará junto a su esposa.

Como consecuencia de lo anterior, la figura del patrón aglutina un gran poder de decisión sobre todas aquellas cuestiones relacionadas con el funcionamiento interno del gremio y con las diversas actividades que conformarán su celebración anual. Fuera de la esfera del gremio, los patrones en Nunkiní también tienen una importante capacidad de decisión sobre cuestiones que incumben a la imagen del santo patrono que hay en la iglesia de la localidad y sobre aquellas actividades (tanto “profanas” como “religiosas”) que se desarrollarán en el marco de las fiestas patronales. Este tipo de cuestiones son abordadas de forma conjunta por los patrones de los 32 gremios que existen en la localidad en el denominado “Consejo de Patronos de Gremio”. Esta asamblea de patronos de gremios constituye el máximo órgano de decisión sobre todo lo que está relacionado con las celebraciones comunitarias dedicadas a san Diego durante el mes de noviembre, pues la feria de abril está organizada, subvencionada y controlada por el Ayuntamiento. Este órgano es el que autoriza la implementación de cualquier festejo novedoso en el marco de la fiesta patronal o el que sanciona la creación de un nuevo gremio.

⁷⁷ Si consideramos el hecho de que en el estado de Campeche el salario mínimo para una jornada de trabajo no supera los 60 pesos, estaremos disposición de valorar en su justa medida el esfuerzo que supone para una familia promedio afrontar la organización de uno de estos bailes con música en vivo.

Como ejemplo de sus atribuciones, valga la exposición de un caso concreto acontecido en noviembre de 2009. En dicho año un vecino quiso celebrar una corrida de toros en la plaza de la población, aprovechando que ese año los días más importantes de la fiesta coincidían con el fin de semana, lo que sin dudar ayudaría a traer gran afluencia de gente al evento (tanto local como de poblaciones aledañas). A pesar de que el interesado ya había logrado los permisos oportunos del Ayuntamiento, el Consejo de Patronos lo desautorizó aduciendo que esa no era la tradición, que la corrida ya se celebraba en la feria, y que levantar la plaza de toros en la plaza para desarrollar la justa taurina sin duda perjudicaría a los gremios que iban a desfilar esos días por la plaza de la localidad, pues desluciría sus procesiones y restaría público a sus festejos. De esta forma, y pese a las quejas del potentado vecino que aspiraba a hacer un suculento negocio con la venta de cervezas y de entradas a la plaza de toros, los patronos de los gremios reunidos en asamblea decidieron por votación que no se celebrara la corrida de toros, decisión que fue respetada por todos los implicados.

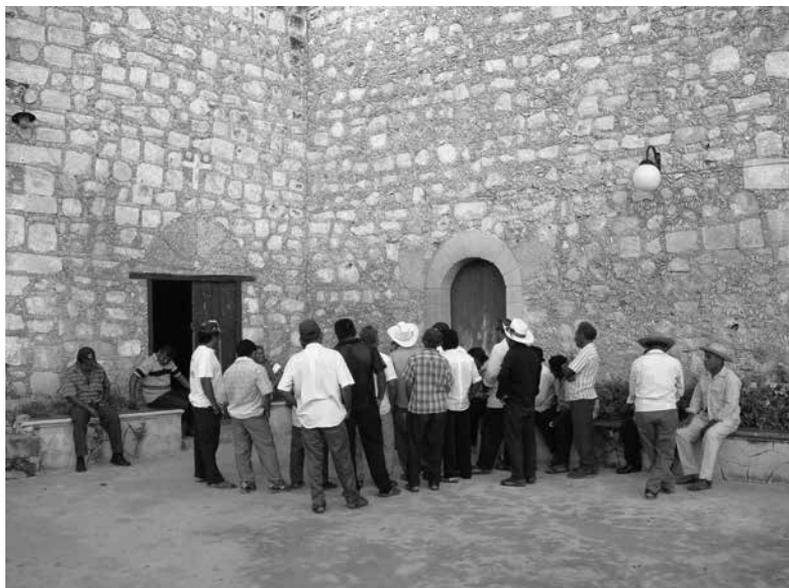


IMAGEN 14. El consejo de patronos de gremio a las puertas de la iglesia para conversar con el sacerdote.

Otra esfera en la que los patronos gremio acumulan poder es en lo relativo a la imagen del santo patrono que hay en la iglesia. Son ellos los únicos que pueden vestir y disfrutar al santo, y los que deciden qué vecinos y cuándo podrán cargar las andas de la imagen durante la procesión. Únicamente ellos pueden cargar al santo durante la “bajada” y la “subida” al nicho, el primer y último día de la fiesta respectivamente, y son ellos quienes, en todo momento, custodiarán la imagen de san Diego los días en que ésta es adorada por los vecinos de la localidad, cuidando que el proceso se realice respetando un orden y tiempo establecido previamente. Pero no sólo lo restringen, también facilitan el contacto y las relaciones entre los fieles y san Diego. Para ello, con motivo de las tres ocasiones en que se realiza la adoración al santo, ofrecen de forma gratuita a todos aquellos vecinos que se las requieran diversas flores de colores (nardos, crisantemos, rosas), para que con ellas puedan “besar” la imagen y llevarse a sus casas una porción de su poder terapéutico, el cual queda adherido a las flores.

Otra de las atribuciones del Consejo de Patronos de Gremios es reunirse con el sacerdote titular de la parroquia de Nunkiní para explicarle cuáles son las tradiciones locales y qué papel esperan que desempeñe durante los dos festejos anuales en honor al santo patrono. Lo anterior, obviamente, provoca un constante y velado tira y afloja entre gremios y sacerdotes por ver quién tiene la última palabra en lo relativo al santo y su fiesta, aunque el peso de la historia y lo transitorio de los sacerdotes hace que en la mayoría de las situaciones se imponga la voluntad de los patronos de gremio. Cuando el párroco en turno trata de innovar en aspectos “menores” de la organización de los festejos, tales como la decoración de la iglesia durante la fiesta o la inclusión de nuevos eventos festivos en honor a san Diego (visitas de santos de poblaciones vecinas o de los barrios), los patronos no le confrontan y dejarán que introduzca todas aquellas novedades que considere apropiadas, pues como repiten muy a menudo los vecinos de Nunkiní: “cada cura con su locura”. Lo que sí puede desembocar en una grave disputa que acabe incluso con la expulsión forzosa del sacerdote, es si éste desea modificar sustancialmente la forma tradicional que tiene la población de honrar y festejar a su mecenas sagrado. Así aconteció, por ejemplo, con un sacerdote que trató de reducir los días destinados a festejar a san Diego con motivo de la fiesta patronal para que ésta concluyera en noviembre. Aducía para ello que diciembre era un mes para adorar a la Virgen de Guadalupe y que, por ello, ningún día de ese mes deberían seguir

desfilando gremios de san Diego. Obviamente no se le hizo ningún caso y, tras verse sometido a un fuerte vacío social por parte de la comunidad, el sacerdote tuvo que abandonar la parroquia de Nunkiní. Peor aún le fue hace años a otro sacerdote que, escandalizado por la gran devoción que sentían los vecinos hacia su santo patrono y los elevados costos que aquellos asumían con vistas a festejarlo, quiso deshacerse a escondidas de la imagen del santo que hay en la iglesia. Al respecto cuentan varios informantes que, además de la resistencia milagrosa que opuso el santo a ser removido mediante la mágica aparición bajo sus hábitos de una serpiente de cascabel que amenazaba con morder al incrédulo padre, el sacerdote tuvo que abandonar la población a escondidas para evitar ser linchado por una turba de enfadados vecinos.

A pesar de estos ejemplos de confrontación directa entre los representantes oficiales de la religión institucional y popular, la realidad cotidiana muestra un número mucho más elevado de situaciones en las que prevalece la convivencia y la colaboración mutua entre ambas partes, para llevar a cabo los aspectos religiosos de las celebraciones en honor al santo. Por supuesto que en tanto que proceso de negociación, las relaciones iglesia-gremios son siempre políticas y complejas; si bien, a diferencia de lo que sucede en otras poblaciones de Yucatán donde los segundos se subordinan a las decisiones del clero (Fernández y Negroe 1997, 7),⁷⁸ en Nunkiní el peso de la práctica religiosa popular es muy visible tanto en relación al papel preeminente que adquieren los gremios en el ámbito de las celebraciones religiosas, como en el de sus patronos en relación a la capacidad de manipulación exclusiva que tienen sobre la imagen de san Diego. Así, mientras que la Iglesia representada por el sacerdote se encarga de ofrecer un espacio solemne y de oficializar las ceremonias religiosas (misas y procesión) que le son solicitadas (y pagadas) por los gremios, éstos se encargan de poner los medios necesarios para que los nunkinienses que lo deseen puedan mantener un contacto directo y cercano con su santo patrono durante el tiempo de la fiesta patronal.⁷⁹ Por ejemplo, y gracias a los gremios, la imagen

⁷⁸ Estos autores apuntan que en el noroccidente de Yucatán “la oposición iglesia-gremio se revela cuando se considera la organización interna de los gremios, mostrando la capacidad para organizar y controlar los espacios y los tiempos en los que ellos tienen una participación preponderante dentro de la fiesta, actividades que se realizan sin considerar a la iglesia” (*ibid.*, 6-7).

⁷⁹ En las poblaciones del oriente peninsular “la organización de los actos religiosos en torno al Santo o la Virgen es planteada básicamente por los priostes, sacristanes y/o encargados de

del santo permanece durante 30 días fuera de su nicho, sobre una tarima o una mesa de madera colocada *ex profeso* a la derecha del altar de la iglesia, en una posición mucho más próxima a sus fieles que la habitual. A lo largo de esas jornadas cada gremio ofrecerá una misa diaria para honrar al santo y agradecerle las ayudas proporcionadas. Esta proximidad física entre la imagen y sus fieles facilita y aumenta las posibilidades de comunicación humano-santo (para agradecerle o para solicitar su ayuda, según el caso), e incluso ofrece la posibilidad de acceder directamente a sus milagrosas cualidades terapéuticas y transportarlas hasta los hogares. Con tal fin, serán muchos los vecinos que, cargando flores en ambas manos, aprovechen la temporal cercanía física de san Diego para acudir hasta la iglesia y “besarle” pasando varias veces las flores sobre su cuerpo. De esta forma se considera que una porción de su poder, su milagro, es traspasado y quedará impregnado en las flores, por lo que éstas son llevadas de regreso a los hogares y depositadas sobre los altares domésticos a la espera de que algún familiar enfermo las requiera para sanarse, bien frotándose con ellas en la parte afectada, o procurándose baños con el agua donde previamente se hirvieron las flores. Y es que el resto del año, mientras el santo permanece guardado bajo llave en el nicho más elevado de la iglesia (“su casa del santito”), resultará imposible no ya tocarle sino acercarse a él a menos de diez metros de distancia, que es la altura a la que se encuentra el mencionado nicho.

LA ECONOMÍA DE LOS GREMIOS

Un aspecto esencial de la organización interna de las asociaciones de devotos es su economía o, por decirlo de otra forma, los diversos gastos que asumen y los medios con que cuentan para obtener los fondos monetarios que les permitirán asumírselos, y con ello afrontar con éxito los cuantiosos dispendios derivados de las celebraciones que organizan en honor a san Diego. Como cabría imaginarse ante la heterogénea amalgama de sociedades que

la iglesia [en coordinación con los gremios]. Estos avisan al sacerdote acerca de los días en que ha de acudir a la comunidad a oficiar misas y en su caso presidir la procesión. En la ciudad [de Valladolid], la intervención del sacerdote es un poco mayor, pero incluso el orden de entrada de los gremios a la iglesia está prefijado por la tradición” (Quintal 1993, 16). Así acontece en Nunkiní donde, como se señaló, la fecha de entrada de los gremios a la iglesia viene determinada por su antigüedad.

conforman los 32 gremios que conviven y se reparten la fiestas patronales de Nunkiní, no existe una cifra uniforme en lo que se refiere a los dispendios que asume cada sociedad. Al contrario, las cifras que maneja cada gremio varían ostensiblemente en función de sus posibilidades, pudiendo ir de los 7 000 pesos que desembolsa un gremio poco numeroso y de carácter humilde, hasta los más de 20 000 que pueden llegar a gastar durante tres días de actividades aquellos gremios que posean un elevado número de socios, o cuyos integrantes disfruten de una posición económica holgada en función de su desempeño en actividades laborales especializadas (maestros de escuela, trabajadores de gobierno, comerciantes).

Estas variaciones en el nivel de recursos que maneja cada asociación se refleja en el lucimiento y en la cantidad de celebraciones de carácter lúdico que ofrecen. Por ejemplo, aquellas que gozan de mayores recursos siempre organizan tardeadas, para la cual contratan a los grupos de música tropical de moda en la región, rentan los mejores escenarios, con los más potentes equipos de luz y sonido, y contratan también bailarinas traídas *ex profeso* de la ciudad de Mérida para animar la jornada.⁸⁰ En el otro extremo encontramos varios gremios que no pueden permitirse la realización de una tardeada, y que, cuando la organizan, para animar su venta de cerveza han de conformarse con contratar un estereo que ubican en el interior de la casa del patrón y dos grandes altavoces que colocan en el techo. Estas diferencias económicas entre unos gremios y otros se traducen en aquel prestigio al que nos referíamos en apartados anteriores de este capítulo, y que reviste al patrón de cada gremio y su grupo familiar, quienes a los ojos del resto de vecinos son los máximos responsables de la calidad que brinda la celebración del gremio que lleva sus nombres y apellidos (traducida en la cantidad y calidad de comida que regalaban con la compra de cervezas, el nivel del espectáculo musical, la belleza y la procedencia de las bailarinas, etc.).

Más o menos pudientes, lo que resulta un hecho es que no existen demasiados mecanismos que permitan a los gremios hacerse del excedente monetario

⁸⁰ En este sentido es interesante hacer notar que para los nunkinienses el hecho de que algo o alguien proceda de la ciudad de Mérida le añade de inmediato un plus de valor y de calidad que lo colocará por encima de lo que se haya obtenido en la propia población, en la cabecera municipal e, incluso, en la ciudad de Campeche. Así, el hecho de poder contar con bailarinas, ingredientes, vestidos o instrumentos traídos desde Mérida conceden mayor estatus a la celebración.

para afrontar los gastos derivados de los festejos públicos y privados que protagonizan. Así, lo más común para obtener efectivo, además de los aportes y pagos extraordinarios que llevan a cabo la práctica totalidad de los patrones de los gremios y sus familiares más cercanos (sus hijos y hermanos especialmente), es la *cuota* que todos los socios deben aportar cuando se acerca la fecha del festejo. Dichos aportes obligatorios estarán conformados por una cantidad variable de dinero en metálico que oscila entre los 30 y los 300 pesos, dependiendo del gremio; aunque lo habitual es que sean 50 pesos, la cantidad se eleva cuando se trata de agrupaciones con pocos socios y cuando sus integrantes gozan de una mayor capacidad económica.

El monto de las cuotas tampoco es fijo dentro de los propios gremios, existiendo varios casos en los que éstas oscilan en función de la capacidad económica de cada uno de sus socios (se espera que los que más tienen aporten más). Finalmente, también existen unos pocos gremios que eximen del pago en metálico de las cuotas del gremio a aquellos socios que atraviesan por problemas económicos y que así lo soliciten. A cambio de no poner dinero y no perder ninguno de sus privilegios como socio (recibirán comida y podrán desfilar), a estas personas se las exigirá que durante los tres días de trabajos que realiza el gremio, entre preparativos y festejos, acudan durante toda la jornada a casa del patrón para prestar su fuerza de trabajo, colaborando en las tareas para las que sean requeridos.

Además del aporte en metálico, los socios deben entregar también ciertos ingredientes imprescindibles para la elaboración de los guisos festivos: maíz (de uno a dos almudes)⁸¹ para las tortillas, entre media y una docena de “blanquillos” y un pavo o gallina (quienes no posean animales lo sustituirán por la entrega de 100 pesos). En algunos casos también se pide a los socios que lleven materiales y útiles para cocinar (“rollos de leña”, ollas, envases de plástico para el almacenamiento y transporte de comida, cucharones, etc.). Sin embargo, el aporte más importante es la propia fuerza de trabajo durante los tres días de trabajo anual del gremio.

Así, serán los propios patrones o alguno de sus familiares cercanos, miembros del gremio también, quienes se encarguen de solicitar y pagar la misa

⁸¹ El almud es la medida local más utilizada para medir granos (maíz, frijol, cacahuete, semilla de calabaza) y equivale a 4 kilogramos. Otra medida es el cuartillo, que es la mitad de un almud.

en honor al santo patrono (300 pesos), de encargar y abonar el pago por el material pirotécnico que acompañarán incesantemente los dos días de celebraciones,⁸² de ir a comprar al mercado las especias necesarias para cocinar los platos festivos típicos (achiote, pimienta, chiles molidos), renovar y cambiar los insumos de cocina (ollas, *vaporeras*, cuchillos, etc.) más deteriorados por otros nuevos donde preparan las ingentes cantidades de alimentos necesarias para los festejos públicos y privados, contratar y pagar a la “charanga” (conjunto de música) que acompaña la procesión de los estandartes,⁸³ conseguir los diferentes animales que se sacrificarán para comer y a un carnicero que lleve a cabo la matanza (caso de que ninguno de los socios pueda hacerlo),⁸⁴ comprar las flores y las veladoras que se ofrendarán al santo cuando la procesión con los estandartes haga su entrada en la iglesia, y, en general, velará y supervisará que todas aquellas acciones en las que medie un desembolso en metálico se lleven a cabo de una forma transparente y adecuada para los intereses del gremio.

⁸² El gasto en material pirotécnico es uno de los más elevados de cuantos enfrentan los gremios debido a la importancia que les confieren, en función del ruido y colorido que provocan cuando son “reventados”, para comunicar a la comunidad dónde y cuándo van a llevar a cabo sus celebraciones, al tiempo que entretener, distinguir, honrar y expresar la devoción al santo (Angelotti 2004, 212). Sin embargo, el dinero destinado a la compra de “voladores” (cohetes), “jiladas” y hasta “toritos” varía ostensiblemente de una sociedad a otra, sirviendo, en muchos casos, como marcador de estatus. Los desembolsos en este rubro oscilan notablemente entre los 1 000 pesos que acostumbran a desembolsar de media la mayoría de los gremios, hasta los 3 000 o hasta 11 000, que aseguran gastar los dos más pudientes, quienes organizan “toritos” de fuego en la plaza de la localidad al concluir la entrada de sus estandartes a la iglesia. La adquisición de productos pirotécnicos se hace por encargo a alguno de los artesanos de Halachó (Yucatán), quienes recorren las casas de los patronos de los gremios unas semanas antes del inicio de la fiesta patronal para tomar nota de sus pedidos, y regresan con el producto dos o tres días antes de que se inicien los preparativos del festejo de cada gremio. Para conocer más sobre la artesanía pirotécnica en Halachó y los vínculos que se tejen entre productores y consumidores en buena parte de la Península remito al excelente trabajo de Gabriel Angelotti (2004).

⁸³ La “charanga” cobra 500 pesos por acompañar a la procesión de los estandartes durante los dos recorridos que realiza en días consecutivos. Cuando además se la contrata para que siga el festejo conocido como “cabeza de cochino” la tarifa alcanza los 800 pesos.

⁸⁴ La tarifa habitual de los carniceros por acudir a los domicilios donde se llevan a cabo los preparativos de un gremio es de 150 pesos por las poco más de dos horas que tardan en dar muerte y *beneficiar* al puerco. La gran mayoría de los gremios no requieren de este servicio, pues son sus propios socios varones quienes realizan esta tarea.

Una de las fórmulas que emplean las agrupaciones de devotos para evitar solicitar una cuota en metálico demasiado elevada a sus socios, y lograr ingresar dinero en metálico a sus cajas requiere de un gran compromiso de cooperación, comunicación y solidaridad entre todos sus integrantes durante el transcurso del año, y no sólo durante los tres días en que se desarrolla su periodo festivo. En este rubro encontramos una *praxis* que presenta variantes entre los diferentes gremios que la ponen en práctica. Básicamente se trata de adquirir en el mercado local, al poco tiempo de concluidos los festejos del mes de noviembre, varios pavos y cerdos casi recién nacidos, para después distribuirlos entre sus socios, a quienes el patrón encargará la tarea de criarlos y engordarlos en sus respectivos solares. Dicha labor da comienzo nada más concluir la fiesta patronal o, a más tardar, en el mes de diciembre o enero. Será entonces cuando el patrón convoque en su vivienda a todos los socios para celebrar una junta plenaria. Durante esta reunión se revisa la cantidad de dinero que quedó en la caja de la sociedad una vez que fueron atendidos todos los pagos derivados de las múltiples obligaciones ceremoniales asumidas por el gremio. En función del capital disponible se decidirá el número de pavos, pollos y cerdos que se pueden adquirir para, posteriormente, proceder a su repartición entre los socios escogidos para que se encarguen de criarlos y engordarlos. Lo más común es que con el sobrante de la caja del gremio se adquieran entre dos y tres lechales, aunque pueden ser más (400 pesos por animal), y de cinco a diez crías de pavo (20-30 pesos por animal). Tanto la forma en que los animales son repartidos para su cría entre los socios, como el destino final que se les da una vez se hayan convertido en adultos varían sensiblemente de unos gremios a otros, en función de las costumbres y las necesidades de cada uno de ellos en cada momento.

En lo que se refiere a la distribución de los animales, lo más frecuente es que se responsabilice a cada socio (y a su núcleo familiar) de la cría de un único animal. Como el engorde de un cerdo resulta muchísimo más costoso que la cría de los pavos, aquel será asignado a una familia cada año, procurando que dicha obligación vaya recayendo de forma rotatoria en todos y cada uno de los integrantes del gremio.⁸⁵ Si bien este proceder es el más frecuente

⁸⁵ La tarea exige a las familias responsables asumir en solitario unos gastos considerables, pues amén de la copiosa cantidad de alimentos que consume el animal, en caso de enfermedad también deberán costear los gastos veterinarios y de medicamentos que pudiera llegar a requerir. Sólo encontré dos casos en los que, a pesar de que el cerdo era criado en el solar de

en la mayoría de los gremios de Nunkiní, en aquellos donde existen marcadas diferencias económicas entre sus integrantes, se espera (y así sucede) que aquellos socios que gozan de una posición ventajosa respecto al resto de sus compañeros se ofrezcan voluntarios para criar los cerdos, dejando a los otros socios que se ocupen de la cría de las aves.⁸⁶ En este mismo sentido, es norma casi general que durante las asambleas que mantienen los integrantes de los diferentes gremios en casa de sus respectivos patrones, éstos inquieren a todos los presentes si existen o no personas dispuestas a asumir la crianza de los gorrinos. En el caso de que no aparezcan voluntarios el patrón procederá a asignar esta tarea a un afiliado, teniendo en consideración quiénes fueron los últimos socios que tuvieron a su cargo dicha tarea.⁸⁷ La lógica de este procedimiento es tratar de evitar por todos los medios el tener que obligar a cualquiera de los socios a realizar una tarea que no puede o no desea realizar, esquivando así los posibles “pleitos” o cismas que pudiesen desencadenarse por ese motivo en la colectividad. Finalmente, también se dan algunos casos de gremios poco numerosos en los que siempre es el patrón o alguno de sus hijos o hijas quien asume en solitario la tarea de criar los animales que han sido adquiridos con el dinero de la sociedad.

Una vez distribuidas las tareas de cría de los animales, existen dos posibilidades sobre la forma de proceder. Algunos gremios, especialmente en aquellos donde el patrón es quien asume la encomienda, optarán por quedarse con los pavos y los cerdos hasta el mes de noviembre del siguiente año, para

una familia distinta cada año, todos los socios tenían la obligación de cooperar con los gastos derivados de su crianza.

⁸⁶ En este sentido los gremios atienden a una lógica económica fuertemente redistributiva, pues siempre los socios que más tienen asumen (tal como se espera de ellos) mayores cargas, sin que lo anterior les reporte ningún beneficio inmediato más que el mero prestigio a nivel local. Como bien apunta Ruz respecto a los individuos que asumen mayores gastos en función de su ventajosa posición económica: “esto incide en ocasiones en la homogeneidad económica al convertir el “excedente” material en prestigio, impidiendo la acumulación de capital (aunque la acumulación de prestigio puede traducirse más tarde en prebendas económicas)” (Ruz 2007, 300).

⁸⁷ Ocasionalmente algún socio solicita criar un puerco en su solar tras haber formulado una promesa a san Diego en este sentido: “si un socio hace su promesa lo cría él el puerco con su familia, [...], si no se ofrece ninguna lo crío yo en la casa todo el año para matar en noviembre, dos días antes que salimos [con los estandartes]”, aseguraba el patrón de uno de los gremios de campesinos.

sacrificarlos un par de días antes de la fecha asignada para la procesión. Con la carne obtenida las mujeres prepararán los guisos del ágape “privado” que ofrece cada gremio a sus socios y el que se reparte gratuitamente entre todos los vecinos que les acompañen en la procesión de regreso de los estandartes a la vivienda del patrón. Este mecanismo permite a los gremios que lo ponen en práctica, además de mantener activos los vínculos de colaboración entre sus miembros, economizar una cantidad importante de dinero que, de otra forma, debería destinarse a la compra de animales adultos.⁸⁸ De esta forma, al disponer ya de toda la carne necesaria para preparar los banquetes ceremoniales,⁸⁹ las cuotas en metálico que los gremios exigen a sus socios pueden mantenerse dentro de niveles asequibles (entre 30 y 50 pesos por individuo, muy lejos de los 300 pesos que cobra, por ejemplo, el gremio de músicos que ha de hacer frente a la compra de todos los animales unos días antes de su fiesta). El dinero de las cuotas puede ser destinado íntegramente a cubrir otras necesidades (voladores, misas, conjunto de música, etc.). Así me lo explicaba una de las hijas del presidente del gremio de Campesinos que desfila el 17 de noviembre:

Aquí [en nuestro gremio] para que haya más entrada tanto en la comida como en el dinero se compra cochino o pavo y se da para criar a cada socio. Cada quien va a entregar[lo] así al año. Si por ejemplo [se] repartió siete pavos, siete pavos vas a contar con él porque los van a traer ya grandes... por eso nosotros no tenemos una cuota grande, acá no más 30 pesos. Muchos gremios piden más plata, claro que sí.

Si lo anterior acontece sólo en ciertos gremios, normalmente en aquellos que están integrados por individuos pertenecientes a un mismo grupo familiar extenso y que no cuentan con un número elevado de asociados, en la mayoría

⁸⁸ La diferencia a la hora de comprar animales recién nacidos o ya adultos puede representar el 400 % de su precio total. Por ejemplo, un cerdo lechal costaba en el 2010 aproximadamente 400 pesos, mientras que uno ya adulto puede alcanzar los 2000 pesos. Al mismo tiempo, varios gremios indicaron que durante el mes de noviembre los precios del mercado local experimentan un ascenso debido, en gran medida, al incremento en la demanda que se registra en la población en función de las necesidades de los diferentes gremios que a diario preparan y ofrecen copiosas comidas.

⁸⁹ Es común que el número de pavos o cerdos criados no sea suficiente para preparar todas las comidas festivas que son tradicionales en Nunkiní. En esos casos el patrón deberá tomar dinero de la caja del gremio y acudir al mercado de la población para comprar el faltante.

de sociedades que implementan mecanismos de cooperación entre sus socios a lo largo del año, la cría de animales, especialmente la de los cerdos, tiene una finalidad y un desenlace muy distinto al arriba señalado. Así, cuando en el mes de diciembre los animales son entregados a los socios que se harán cargo de criarlos, su labor se extenderá por un periodo de entre siete u ocho meses. Transcurrido este lapso, allá por los meses de junio o julio, el patrón volverá a convocar en su vivienda a una reunión plenaria. Para este encuentro solicitará, además, que quienes resultaron escogidos para criar en sus hogares los marranos asistan con ellos en el estado de desarrollo en que se encuentren en ese momento (previamente habrá visitado en sus hogares a los socios que se encargan de la crianza de los animales para comprobar el crecimiento de éstos). Tanto el patrón como el resto de asociados esperarán que las familias que asumieron esta tarea hayan alimentado de la mejor forma posible a los animales que quedaron bajo su custodia, para que éstos hayan incrementado su peso todo lo posible. Sea cual sea el tamaño que hayan alcanzado el o los animales durante los siete u ocho meses de cría transcurridos, el objetivo primordial de la reunión que se celebra en casa del patrón es proceder a su matanza, despiece y, posteriormente, repartición y venta de la carne resultante entre todos los integrantes de la sociedad a un precio ligeramente inferior al del mercado.⁹⁰ Todo el proceso de dividir la carne entre los socios del gremio es conocido como *tox' pol*.

Aunque en la mayoría de los casos la participación en las ventas de carne de puerco que organizan y efectúan los gremios de Nunkiní están restringidas exclusivamente a sus integrantes, algunas sociedades autorizan a los familiares y a las amistades más cercanas de sus socios para que puedan tomar parte en ella y adquirir así carne a precios más ventajosos que los que ofrece el mercado local. Sobre el hecho de que personas ajenas al gremio puedan o no intervenir en esta compra, un patrón de gremio me señalaba que en su sociedad dependía de la cantidad de carne que hubiese disponible cada año, pues lo importante era que ningún socio se quedaría sin su parte y, además, que se vendiera toda. El problema es que en ocasiones algunos socios no desean —o no pueden— hacer frente al pago en metálico de toda la carne que les corresponde adquirir. Es entonces cuando se recurre, en los gremios que así lo

⁹⁰ El kilo de carne de puerco ronda los 50 pesos en el mercado local, mientras los gremios lo venden a 40 pesos entre sus socios, ello para incentivar su compra y favorecer la economía de sus miembros.

permiten, a ofrecerle una parte de esta porción a algún familiar o vecino que hubiese mostrado previamente su interés.⁹¹ Por el contrario, en otros gremios no está permitido “invitar” a nadie ajeno a participar en esta venta, por lo que cuando un socio no puede pagar toda la carne que le corresponde llevarse en la repartición se le anota la deuda monetaria en el cuaderno del gremio, la cual se espera que salde con la mayor premura posible, y antes de las fiestas patronales en noviembre. A fin de cuentas, de lo que se trata con este sistema de cría de animales y la posterior venta de su carne es, además de mantener durante todo el año los lazos de cooperación y comunicación que mantienen cohesionados a los miembros de los gremios,⁹² conseguir ingresar la mayor cantidad posible de dinero en metálico en la caja de las sociedades para sufragar los eventos festivos que organizará durante la fiesta.

En segunda instancia se contempla que los propios socios puedan proveerse de carne de cerdo a un precio más ventajoso que el del mercado. De esta forma, al implementar esta clase de mecanismos “provisorios”, cuya finalidad declarada es esencialmente recaudatoria, las redes de organización social basadas en la pertenencia a un gremio —y a la devoción hacia el santo— pueden fortalecerse y perpetuarse más allá del tiempo de la fiesta.

Además de las cuotas en metálico que aportan los socios y de la venta de carne de cerdo que organizan la gran mayoría de gremios, otro dispositivo que implementan es la *venta de cerveza* que organizan casi todos ellos la tarde-noche posterior a la procesión de “entrada” de sus estandartes a la iglesia de la localidad. Así, conforme a lo acordado por el Consejo de Patronos de Gremios, cada sociedad tiene asignado ese periodo para vender toda la cerveza que puedan en el mismo lugar desde donde salieron sus estandartes, lo que mayoritariamente coincide con la vivienda del patrón. Efectivamente,

⁹¹ Solo en un gremio constaté la preeminencia que tenía el interés económico en su venta de carne de puerco. En dicho gremio, conversando con el patrón y varios socios al respecto, me aseguraron haber vendido y entregado un cerdo completo a un vecino que se lo había solicitado con anterioridad. Al respecto me aseguraron que “resultó mejor para nosotros porque no tuvimos que hacer matanza y ahorramos todo el trabajo de dividir el puerco así. Entero lo llevamos a su casa del señor y nos lo pagó, ya estuvo el trabajo”.

⁹² De hecho el día en que se realiza el *tox'pol* en la vivienda del patrón se considera de carácter festivo, pues todos los socios acompañados de sus familias se reúnen para colaborar en la matanza y en la repartición de la carne. Para la ocasión se compran varios cartones de cervezas y se preparan las morcillas y la chicharra para el consumo colectivo de los reunidos.

el hecho de que casi todos los días del mes sea posible para cualquier vecino de Nunkiní encontrar un lugar al aire libre donde poder compartir unas “chelas” con los amigos o la familia mientras disfrutan de música en vivo, resulta un rasgo inconfundible de las fiestas patronales en el ámbito indígena peninsular (Lizama 2007; Quintal 1993).

De hecho, a pesar de que el alcoholismo representa un problema social y de salud pública muy importante en muchas localidades indígenas de la región, y que el consumo desmedido de bebidas alcohólicas encuentra un fuerte rechazo social dentro las comunidades y de sus códigos morales (especialmente entre las mujeres que lo padecen en sus maridos e hijos), cuando de honrar y festejar al santo patrono se trata, esta visión negativa se diluye temporalmente y queda en suspenso hasta la conclusión de la fiesta. Así, muchas de las personas que cotidianamente no acostumbran a consumir bebidas alcohólicas y argumentan contra la falta de moral de quienes lo hacen dejando por ello a sus familias desamparadas, cuando llega el tiempo de las fiestas patronales acuden algunas tardes en compañía de sus cónyuges a “gustar” los bailes organizados por los gremios, y aprovechan la ocasión para degustar varias cervezas. Aprovechando esta suspensión temporal de los convencionalismos sociales que se da con motivo de las celebraciones en honor al santo, hasta mujeres adultas pueden ser vistas participando en el ambiente lúdico que rodea los bailes patrocinados por los gremios, consumiendo cervezas junto a sus maridos e hijos, lo que resultaría del todo improbable en cualquier otro momento del año.

Y es que, como acostumbran a justificar los vecinos de Nunkiní, cuando en las celebraciones de los gremios o el día grande de la fiesta se “toma” cerveza se está haciendo “para festejar con alegría todos juntos y agradecer al santito que nos protege todo el tiempo”. Pero no sólo de festejar con alegría en compañía de san Diego y de la familia se trata; el hecho de que los beneficios obtenidos de la venta de cervezas se destinen a la iglesia de la localidad (el 13 de noviembre), o a costear los festejos propios de cada gremio, sirve también como aliciente para disculpar el consumo de alcohol masivo que tiene lugar en toda la comunidad. Así, mientras que durante el resto del año es reprobado y sancionado moralmente,⁹³ durante los tiempos festivos se justifica (e incluso

⁹³ La sanción moral y social en contra de aquellos vecinos que practican un consumo abusivo de alcohol, que desemboca en no pocas ocasiones en episodios de violencia doméstica y de abandono de las tareas propias del cabeza de familia (educación de los hijos, obtención del sustento y provisión de dinero para la familia), queda refrendada incluso en la cosmología

se potencia), en función de la importancia que adquiere su venta como mecanismo imprescindible de financiación de muchos de los festejos de índole sagrado y profano que le dedican los gremios y la parroquia al milagroso protector de la comunidad. Al respecto, un miembro de uno de los últimos gremios en desfilar, verbalizaba el sentir generalizado que existe en torno a la venta de cerveza como un apoyo económico:

Todo lo que hacemos [en el gremio] es para honrar al patrón, nada es para que nosotros ganamos dinero... todo el dinero lo invertimos para que esté bonita la celebración que nosotros le hacemos a san Dieguito; con la cerveza es que solamente recuperamos un poco de plata que costo toda la celebración del gremio: la misa, el conjunto, los animales que matamos, todo eso cuesta mucho y tenemos que ver cómo le hacemos para hacerlo cada año.

Este sentido práctico (y necesario) de la venta de cerveza como herramienta imprescindible para lograr financiar una parte de los fastos que se le dedican al santo durante el mes de sus celebraciones se asume sin que genere ningún problema ético entre los miembros de los gremios ni de la sociedad local. De hecho, no son extraños los casos en los que se recurre a la figura del santo, y al hecho de que todo lo que se hace durante la fiesta es en su honor, para justificar el comercio masivo de alcohol durante los festejos de los diferentes gremios. Al respecto un patrón destacaba la gran ayuda que supone para las finanzas de su gremio la venta de cerveza, sin dejar de remarcar el hecho de que todo lo que hacen es por y para honrar a san Diego, y que en su nombre organizan un concierto para que los vecinos puedan acudir a divertirse en familia:

Somos pocos socios [en el gremio] y sale muy caro comprar todo lo que se cocina, y pagar la misa, el conjunto de charanga, los voladores... son muchos gastos y con la [venta de] cerveza ayuda un poco... además, como es todo para el santo la gente viene a gustar la música con su familia

maya. Así lo refleja la existencia de seres poderosos *ad hoc* como la conocida X-tabay, una bella mujer de larga cabellera y vestida con hipil, cuya única función es seducir y castigar (bien arrojándoles a un pozo, bien ensartándolos en los espinos de un henequén) a aquellos hombres que “andan tomados en las calles pasada la media noche”. Sobre las variantes mayas yucatecas respecto a este popular personaje consúltese el trabajo de Mary H. Preuss, *La Xtabay: su papel en el pasado y en el futuro* (2006).

Desde que comenzaron a organizarse y a desfilar hace más de 60 años hasta hoy, todos los gremios en Nunkiní a excepción de dos organizan alguna variedad de venta de cerveza con música (que puede ser en vivo o no) en casa del patrón al concluir la procesión de estandartes a eso de las seis de la tarde. Lo anterior justifica que en la actualidad esta práctica, en conjunto (música, baile y venta de cerveza), sea vista como algo muy “tradicional” y una parte imprescindible del tiempo de la fiesta del santo patrono, a pesar de que los más ancianos reconocen que en los últimos tiempos la práctica de beber cerveza durante las fiestas se ha exacerbado, especialmente entre los más jóvenes, de tal forma que el sentido sacro de la celebración (que antaño era el predominante) se encuentra en franco retroceso respecto a su vertiente más lúdica: “ya los chamacos no respetan nada. Antiguamente lo importante era ir a ver al santito en el centro, en la iglesia. Ahorita nomás puro tomar hacen y no les interesa nada más”. A pesar de estas opiniones, lo cierto es que la figura de san Diego es constantemente invocada cuando de vender cervezas se trata. Además, resulta un hecho manifiesto que es gracias al dinero que obtienen a través de su venta como los gremios pueden mantener (costeándolas) las “tradiciones” locales que exigen festejar al santo por todo lo alto, lo que incluye organizar bailes, pagar misas, comprar abundantes voladores y ofrecer comidas en su honor.

Tradicionalmente, la estrategia más habitual que emplean los gremios de Nunkiní para maximizar los beneficios que se obtienen a raíz de la venta de cerveza es la organización de una tardeada, aquellos conciertos-baile a que se hizo referencia en apartados anteriores, y que acontecen en la vía pública, en frente o a un lado de la casa del patrón, y para el cual contratan a alguna de las populares bandas de música tropical que abundan en la región, la cual se encargará de amenizará la tarde y la noche con música en vivo.⁹⁴ Se procura, cuando el grupo musical no lo provea, rentar un escenario con profusión de luces de colores y altavoces, que permitirán a los presentes (y a casi toda la población) disfrutar de la música a todo volumen. Toda esta infraestructura se monta el mismo día del concierto y se desmonta a primera hora del día siguiente. Ajustándose a sus propias posibilidades económicas,

⁹⁴ En el oriente de la península de Yucatán, en poblaciones indígenas como Xocén también llevan a cabo este tipo de actividades con los mismo objetivos que en Nunkiní: “Como son muchos los gastos para organizar la fiesta de un gremio, una manera para recuperar algunos gastos es que los interesados organicen un baile con un conjunto tropical y venta de cerveza” (Terán y Rasmussen 2005, 185).

cada gremio intenta atraer a su tardeada a los conjuntos más populares del panorama musical regional para que sirvan como reclamo ante los vecinos.⁹⁵ Y es que cuanto más conocido resulte el conjunto de música que actúe en la tardeada mayor será la asistencia y, por consiguiente, aumentará también la cantidad de cervezas que logrará despachar el gremio y con ello sus beneficios. Pero también la calidad y el lucimiento que pueda ofrecer el espectáculo se traduce en prestigio y admiración hacia el patrón del gremio y su familia por parte de la sociedad local. Así, los gremios más pudientes compiten entre sí por contratar a los grupos más en boga, llegando incluso a contratar hasta dos conjuntos diferentes, como hizo el gremio de abastecedores de carne, para que se alternen tocando en una misma tardeada, haciendo que ésta se extienda y, con ello, aumenten las ventas de cerveza.



IMAGEN 15. Un músico toca delante de los cartones de cerveza que despachará el gremio durante su tardeada.

⁹⁵ Las tarifas de los grupos oscilan notablemente. Mientras que algunos “tecladistas” locales o de la región pueden cobrar 5 000 pesos por actuación (incluyendo el escenario), hay conjuntos cuya tarifa por noche supera los 10 000 pesos. El hecho de contratar a uno u otro redundará en la cantidad de prestigio que obtenga el patrón del gremio organizador.



IMAGEN 16. Un tecladista local anima una tardeada en la plaza de la localidad. Las bailarinas son un buen reclamo para aumentar la venta de cerveza durante el evento.

En aquellos gremios donde se despacha cerveza, desde el mediodía y junto a las albarradas que separan los patios de la calle, varios socios varones instalarán una barra y varias neveras⁹⁶ rellenas de hielo.⁹⁷ En ellas depositarán todas las cervezas que sea posible, dejando el sobrante dentro de sus cajas en el interior de la vivienda del patrón, desde donde se reabastece la nevera cuando es necesario.⁹⁸ Aunque en teoría la venta no comienza hasta pasadas las seis de la tarde, cuando los socios y el patrón que acompañaron a la procesión de los estandartes regresen a su punto de partida, lo cierto es

⁹⁶ Como una parte del servicio, todos los instrumentos necesarios para la venta de cerveza (barras, sillas, carpas, neveras, mesas) son prestados, por un día y sin ningún costo añadido, por la agencia de cervezas local ubicada en la plaza de Nunkiní que se encarga de servir los cartones solicitados por el gremio.

⁹⁷ Cada gremio se encarga de enfriar y mantener frías sus cervezas, para lo cual deben comprar uno o dos inmensos pedazos de hielo denominados “marquetas” (160 pesos cada marqueta entera y 80, media) y picarlos con un punzón sobre las botellas que se han depositado previamente en el interior de la nevera.

⁹⁸ Los gremios solicitan siempre más cajas de cerveza de las que tienen calculadas consumir, pues el dueño de la agencia les permite devolver las que no se vendan durante la tardeada.

que en muchos gremios, ya desde el mediodía, son varias las personas que comienzan a merodear por los alrededores del improvisado bar y se acercan a comprar y consumir las primeras cervezas frías del día, mientras los socios se afanan en los preparativos de la procesión y la elaboración de alimentos. Es posible que incluso alguno de ellos salga del solar, aprovechando un receso, para comprar una botella en la barra y regresar, ya con su cerveza en la mano, para continuar trabajando junto a sus compañeros. Estas barras donde se despacha el “agua de cebada” son atendidas en los últimos años por hasta tres jóvenes que no pertenecen al gremio y que son contratados *ex profeso* por la agencia cervecera, y los cuales reciben entre 150 y 200 pesos, dependiendo del gremio, por permanecer hasta la medianoche despachando cerveza.⁹⁹

Además del escenario y del conjunto musical, otra estrategia empleada por los gremios para aumentar los ingresos que obtienen por la venta de cervezas es ofrecer un plato con “botana” cada vez que un cliente realiza una compra, como si de una tapita en un bar madrileño se tratara. Con el objetivo de hacer atractiva la tardeada y potenciar sus ventas de alcohol, los gremios compiten entre sí por alcanzar el privilegio de ser considerados por el resto de sus vecinos como el que regaló la “botana más sabrosa”. Habitualmente, el tipo de aperitivos que se sirven a los clientes que compran sus cervezas en la tardeada consiste en ciertas partes del cerdo fritas en aceite que resultan muy apreciadas por el público, tales como la oreja, la piel con su primera capa de grasa (*kastakán*) o morcillas recién hechas. Todo es siempre servido sobre platos desechables y con varias tortillas de maíz de acompañamiento. Sin embargo, hay gremios que optan por comprar y matar un borrego para la ocasión y servir toda su carne como botana. Los gremios que gozan de una posición económica más ventajosa optan por regalar a sus clientes carne de venado (*kej*) deshebrada (*xi'ik*), que resulta la más difícil y costosa de obtener dada la veda permanente que existe sobre la caza de este animal en la región. El precio que ha de pagar el patrón del gremio por ofrecer este lujo a los asistentes y los riesgos legales que ha de enfrentar para conseguirla, quedarán ampliamente recompensados ante la perspectiva de ser reconocida su tar-

⁹⁹ Un improvisado barman me comentaba que actualmente su remuneración y sus obligaciones se establecen por contrato, pues hasta hace pocos años cobraban en función de la cantidad de cervezas que vendieran y les obligaban a acudir a la mañana siguiente a recoger todo el puesto si querían recibir sus emolumentos.

deada (y su gremio) como la que repartió la botana más sabrosa de todas las fiestas, amén de recibir por ello multitud de visitantes que acuden a degustar la carne de venado que se regala con las cervezas.



IMAGEN 17. Barra instalada en el exterior de la vivienda de un patrón, desde donde se despacha cerveza.

En lo que respecta a los beneficios que obtienen los gremios a partir de esta venta de cervezas observamos que, al contrario de lo que pudiera parecer, éstas no generan ganancias importantes. De hecho, en muchos casos, el total obtenido no alcanza para compensar los gastos derivados de la tardeada, y mucho menos para cubrir otros egresos del gremio. Lo anterior nos habla de la importancia relativa que tienen muchas de las tardeadas como fuentes de ingresos *de facto* para las sociedades de devotos. Por el contrario, estos conciertos y bailes se muestran más como acontecimientos festivos, parte del conglomerado de celebraciones que organizan los gremios en honor al santo, y cuya importancia a nivel simbólico radica más en el hecho de ser una parte integrante (y reeditada anualmente) de las tradiciones de Nunkiní vinculadas con el mes más importante del año a nivel religioso, y como ejemplo del esfuerzo (laboral y económico) que realizan los vecinos para mantenerlas vigentes, pese a las dificultades económicas que pudieran atravesar.

De cualquier forma, para hacernos una idea más precisa de la contribución monetaria real que supone la venta de cerveza a las finanzas de los gremios creo importante ofrecer los montos exactos que se desprenden de ella. Estos datos serán igualmente válidos para comprender la justificación que ofrecen ciertos gremios que, debido a una serie de factores diversos que pueden ir desde el clima, el día de la semana en que cae su celebración o la situación económica de sus socios, deciden suspender su tardeada.¹⁰⁰ Esta negativa, condicionada por la expectativa de un escasa rentabilidad o por la inviabilidad económica de contratar un conjunto musical,¹⁰¹ no significa, de ningún modo, que los gremios más modestos renuncien a desarrollar una venta de cerveza durante la tarde-noche que sigue a la entrada de sus estandartes en la iglesia, aunque eso sí, de forma mucho más modesta y menos llamativa. Para ello únicamente contratarán a una persona que les rentará un equipo de sonido y pondrá música en él durante unas cuantas horas en casa del patrón (300-350 pesos), para animar así a los vecinos cercanos a que se acerquen a degustar unas cervezas. Obviamente, además de los vecinos más próximos y los borrachines de la localidad, a esta venta asistirán los socios del gremio que, fruto de “la alegría que tenemos por celebrar al san Dieguito todos juntos otro año más”, aprovechan para compartir y beber unas cervezas todos juntos. La hora de cierre en estas ventas de cerveza, al igual que la de las tardeadas, no está prefijado sino que depende siempre del ritmo del negocio. Así, cuando el ritmo de ventas es alto, y por tanto provechoso para la economía del gremio, la música (en vivo o de CD) puede durar hasta las dos de la

¹⁰⁰ Efectivamente, muchos gremios optan por pagar y celebrar la tardeada únicamente el año en que su día coincide con el fin de semana, pues sólo así se aseguran la asistencia de un número importante de vecinos. Otros, por el contrario, pueden variar su decisión en función del clima, pues si llueve durante el festejo el número de clientes descenderá notablemente. Así, el interés económico es el que prima en muchos gremios y, como me decía el patrón de uno de ellos, “para vender 14 o 15 cartones y pagar 4000 o 5000 pesos al tecladista no resulta; no me gusta porque es perder el dinero”, y eso a pesar de reconocer que el anterior patrón, su padre, “fuera lunes o martes él siempre lo hacía el baile”.

¹⁰¹ Solamente en uno de los gremios de campesinos que hay en Nunkiní no despachan cerveza en ninguna de las variantes mencionadas porque, según sus socios, “nosotros sólo nos interesa cumplir la promesa que le tenemos hecha al patrón como es tradición: regalando comida, pagando la misa, conviviendo toda la familia y desfilando con los estandartes”. Efectivamente, se trata de un gremio familiar mucho más comprometido con la parte religiosa de los festejos, y que omite las celebraciones de carácter profano.

madrugada; mientras que si la asistencia de vecinos y el consumo no obedece a las expectativas, la conclusión del festejo tendrá lugar antes incluso de la media noche.

En lo que respecta a los gastos-beneficios de la venta de cerveza que realizan la mayoría de los gremios durante el mes de noviembre, conviene señalar algunas especificaciones. En primer lugar, toda la cerveza se adquiere en la misma agencia cervecera que se ubica en el centro de la localidad. El gremio pagará por ellas a *posteriori*, el día después de su evento, sabiendo así cuántas cervezas vendió y pudiendo devolver el sobrante. Las cervezas son transportadas y descargadas por empleados de la cervecera, que se desplazan con la mercancía en una gran camioneta *pick-up* hasta el lugar donde tendrá lugar la celebración. Se sirven siempre por “cartones” (cajas) compuestos por 24 botellas de vidrio retornables cada una. En su mayoría los envases son de 344 centilitros, aunque muchos gremios suelen pedir también algunas cajas de “cuartitos”, de 250 centilitros, pues “son los que piden más las mujeres”. Ahora bien, en cuanto a los beneficios netos que obtienen las sociedades, éstos se calculan en función del número de cajas completas que fueron capaces de despachar durante la tarde-noche. Así, por cada “cartón” vendido el gremio obtendrá 78 pesos de la agencia. Además de esa cuota fija por caja vendida, recibirán un pago suplementario en especie del 10% del total de la venta por cada decena de cartones que vendan; así por cada diez cartones que logren despachar la agencia les regalará uno, que cada asociación puede emplear a su parecer. De esta forma, algunos optan por vender esos cartones de “regalo” para conseguir con ello aumentar sus beneficios en metálico, obteniendo así 288 pesos adicionales.¹⁰² Sin embargo, muchas agrupaciones optan por quedarse con esas cervezas para que sus socios las compartan en la última comida que realiza el gremio como colofón a su celebración.

Obviamente, y aunque estas cantidades son las mismas para todos los gremios, resulta difícil apuntar una cifra promedio de los beneficios que consiguen las sociedades de devotos de la venta de cerveza, pues éstos dependen de la afluencia de público y el ritmo de consumo. Lo anterior está sujeto, a su vez, a una serie de imponderables que los gremios no pueden controlar, tales como la lluvia o la temperatura que pueda haber la noche que se lleven

¹⁰² Cada caja contiene 24 envases que se venden a un precio medio de 12 pesos cada uno, lo que implica un beneficio neto de 288 pesos la venta de cada cartón.

a cabo la venta (en noviembre comienzan las primeras noches de “heladez” que provocan que los vecinos se “guarden” en sus hogares); así como el hecho de que la venta caiga en fin de semana o en una jornada laboral, lo que provocará que el negocio multiplique o divida sus beneficios. Además, los gremios recurren a una serie de medidas destinadas a atraer la atención del público en general hacia sus ventas. Implementar alguna o varias de éstas estará en manos de los propios gremios, aunque en realidad el que se hagan o no dependerá en gran medida de las posibilidades económicas de cada sociedad.

Así, en función de la abundancia y variedad del aparato festivo que es capaz de desplegar cada gremio, podríamos establecer un escalafón entre ellos en función del número, la calidad y el lucimiento que dan a las actividades lúdicas que organizan. En el escalón más bajo encontraríamos a aquellos gremios que no realizan venta de cerveza. Por encima encontraríamos a aquellos que sí la realizan y la acompañan con música de CD que hacen sonar en un estéreo y unos altavoces rentados para la ocasión. En el siguiente nivel ubicaría a los gremios que organizan tardeada y contratan un conjunto de música para que la amenice. Finalmente estarían aquellos que para su tardeada no sólo contratan a un grupo, sino que además cuentan con un escenario dotado de gran cantidad de luces y altavoces (que suelen incluir los propios conjuntos), bailarinas, y, además, organizan una (y hasta dos) procesiones-baile de “cabeza de cochino” para recorrer las vías más transitadas del pueblo hasta el espacio donde se llevará a cabo el concierto-baile; se busca atraer así a los vecinos que se fueron sumando al cortejo mientras éste recorría los rumbos más distantes de la población. Las tardeadas que gozan de mayor prestigio entre los vecinos de Nunkiní son aquellas que tienen fama de traer para sus bailes a los mejores y más costosos conjuntos de música, a las bailarinas “más exóticas de Mérida”,¹⁰³ de servir las mejores y más abundantes botanas, y de

¹⁰³ La moda de las bailarinas se ha expandido como la pólvora en los últimos años. Si en 2007 eran pocos los conjuntos que se hacían acompañar en sus actuaciones por un par de ellas, en 2009 eran ya más de la mitad. En muchos casos estas bailarinas acompañan al propio grupo musical, lo que incrementa en 1 000 pesos su tarifa. Actualmente suponen uno de los principales reclamos de las tardeadas (“lo que jala [atrae] a la gente es la bailarina porque muchos llegan para ver sus piernas”) y son el blanco, para bien o para mal, de gran parte de los comentarios que realizarán los vecinos durante los días posteriores al festejo (“estaba buena la muchacha”, o “no más puro botar hacían, nada de baile”). También con las bailarinas se observa la preferencia en el imaginario local por Mérida, indicando que las

prolongar su baile hasta altas horas de la madrugada (lo que implica pagar más dinero al conjunto e incluso contratar dos).

Además de que los gremios que patrocinan estas tardeadas tan costosas son, por razones obvias, los que cuentan con mayor afluencia de asistentes a sus festejos y, por consiguiente, logran despechar mayores cantidades de cerveza obteniendo con ello los mayores beneficios, lo cierto es que además cosechan el reconocimiento explícito del resto de sus vecinos. Éstos ven como algo “natural” que quienes más tienen sean los que más gasten, y qué mejor ocasión para hacerlo que cuando pueden dedicárselo al santo patrono. Un fiel asistente a las tardeadas me comentaba el sentir general de los vecinos al respecto: “es bueno que los que tienen compartan con nosotros los que no tenemos nada porque somos pobres, así nosotros también podemos ir a gustar la música y el baile, y la botana que dan gratis en la tardeada, así, con dos, tres chelas, listo, ya comiste”. Así, lo que para algunos sacerdotes supone un derroche innecesario de recursos que atenta contra la precaria economía indígena (Ruz 2007, 301; Fernández 1995), para los propios interesados las tardeadas representan una forma justa de redistribuir la riqueza hacia el interior de la comunidad por parte de los que más tienen.¹⁰⁴ De cualquier forma, sería injusto e irreal olvidar el capital simbólico que recaudan en forma de prestigio social aquellas familias que organizan y costean estos actos festivos.

Para concluir con los aspectos estrictamente económicos de las ventas de cerveza y las tardeadas, ilustraré con algunas cifras los gastos y beneficios que se derivan de ellas con vistas a dilucidar el alcance real de ambas a la hora de generar ganancias o pérdidas a los gremios que las realizan. Así, el costo mínimo por organizar una tardeada va desde los 5 000 pesos que cuesta contratar a los “tecladistas”¹⁰⁵ más económicos, pasando por los 8 000 pesos los de rango medio, y por encima de 10 000 pesos los conjuntos de

buenas bailarinas llegan contratadas desde cantinas de la capital yucateca, mientras que las que peor se desempeñan y resultan menos agraciadas para los cánones de belleza local son de Campeche.

¹⁰⁴ Como ha señalado Barabas respecto a los indígenas oaxaqueños, la reciprocidad es algo más que una mera forma de control social, es “también la expresión concreta de una ética cultural, para la cual la satisfacción de donar es un valor fundamental en el código moral que rige las relaciones intersubjetivas” (2006, 177).

¹⁰⁵ Los “tecladistas” son músicos que no se hacen acompañar de un conjunto musical, simplemente son ellos y su voz, acompañados de varios teclados electrónicos. El precio

música de mayor fama a nivel regional. Un caso excepcional, todavía vivo en la memoria oral local, fue cuando hace ya más de una década el gremio de campesinos del 4 de noviembre trajo desde Mérida para amenizar su tardeada al conocidísimo grupo *Aventureros*, por el cual pagó 25 000 pesos. A pesar del tremendo gasto que supuso, la venta de cervezas se disparó por la gran afluencia que hubo de personas venidas de todos los rincones de Nunkiní, así como de las localidades vecinas (Halachó, Maxcanú, Calkiní, etc.). El patrón del gremio me comentaba sobre esa noche que se vendieron casi 200 cartones de cerveza (“faltó cerveza de tantas personas que vinieron a convivir con nosotros en la tardeada, tuvieron que ir [varios socios] a buscarla a la agencia y pura lata trajeron porque se gastó todas las botellas”), lo que les reportó ganancias superiores a los 15 000 pesos.

Por su parte, en 2007, el gremio de “tricitaxis” que desfila el 20 de noviembre desembolsó 20 000 pesos para contratar al popular grupo *Miguel González y sus Tremendos Aventureros*. A pesar del esfuerzo económico realizado por el patrón, las ventas de cervezas no respondieron a las expectativas creadas, pues apenas lograron despachar 40 de los 80 cartones que habían contemplado. Lo anterior dejó en la caja de este gremio unos beneficios netos que superaron por muy poco los 5 000 pesos, que apenas dieron para cubrir el 25% del monto que se pagó al grupo musical. Otros gremios, como el de “abastecedores de carne”, optan por contratar a dos tecladistas diferentes en lugar de traer a un solo grupo; así aumentan el número de horas con música en vivo y, por tanto, el tiempo de venta de cerveza. Así, el mencionado gremio contrató en el 2007 al local *Uriel y sus teclados* y a otro músico llegado del vecino Calkiní, quienes recibieron 7 000 pesos, respectivamente, por sus actuaciones. Ambos se intercalaron para ofrecer música ininterrumpidamente desde el mediodía hasta las once de la noche, lo que ayudó a que las ventas de cerveza alcanzaran los 150 cartones, con los que prácticamente se amortizó la inversión del gremio en los dos músicos. Según el patrón, además de las horas de música, al éxito de la tardeada contribuyó el hecho de que ésta se desarrollara en domingo y en un espacio público como el mercado; además, lo más importante para él, se dio como botana carne de venado a todos aquellos que adquirirían sus cervezas en la barra del gremio. Orgulloso afirma el patrón de este gremio: “el nuestro

de su contratación incluye el montaje del escenario, la luz y el sonido, que pertenecen al propio músico.

es reconocido como el mejor gremio porque damos botana de venado, somos el único gremio que da carne de venado”.

A pesar de estos casos, lo habitual es que la mayoría de los gremios contraten grupos o tecladistas que no excedan de los 10 000 pesos por actuación. Por ejemplo, en 2009 el gremio de campesinos de don Asterio Chan contrató al popular grupo local *Los Atlánticos*, conformado íntegramente por vecinos de Nunkiní y que cobra 10 000 pesos por actuación, con el que lograron vender 55 cartones de cerveza. Lo anterior supuso al gremio un ingreso superior a los 4 500 pesos y dos cartones de cerveza gratuitos que, en lugar de vender para incrementar sus ganancias, guardaron para ser consumidos por los socios en la comida privada de despedida que realizan todos los gremios el último día de actividades. Por su parte, el Gremio Unión Familiar pagó 7 000 pesos por llevar a su tardeada a un tecladista de Calkiní, *Oscar El Chivito de los Teclados*, que además se hacía acompañar por una bailarina que incrementó en 500 pesos su tarifa habitual. Durante el concierto, que no contó con demasiada afluencia de público debido, según el patrón, al frío que hizo esa noche y a que era jueves, se despacharon poco más de 30 cartones de cerveza, lo que dejó unos beneficios para el gremio que no alcanzaron los 3 000 pesos. Lo anterior a pesar de que se organizó una procesión de cabeza de cochino con el objetivo declarado de “jalar a la gente a nuestra tardeada para que tomen muchas cervezas a ver si recuperamos un poquito de dinero”. También en 2009, el primer gremio que desfilaba en las fiestas patronales de noviembre pagó 5 000 pesos a *Rodolfo, el Delfín de los Teclados*, un músico de Halachó que, según comentaba el secretario de la sociedad, “era de lo más económico que había porque ahorita está la cosa muy dura, no hay dinero”. A esta tarifa tan baja contribuyó el hecho de que el músico no se hacía acompañar por bailarinas. En este caso, y ayudados por el hecho de tratarse de la primera tardeada de las fiestas que siempre levanta gran expectación, el gremio alcanzó unas ventas de 74 cartones de cerveza, que (a 78 pesos por cada cartón vendido) arrojó un total de 5 772 pesos de beneficio para la sociedad. A lo anterior debemos sumar los siete cartones de regalo que recibieron de la agencia cervecera local, que en su mayoría fueron consumidos por los propios socios durante la última jornada que comparten en el gremio. Finalmente, el último gremio en desfilarse en las fiestas de noviembre en 2007 hizo una tardeada para la que contrató por 5 000 pesos al tecladista local *Uriel y sus Teclados*, y con la que consiguió despachar 40 cartones de cerveza, lo que le

permitió ingresar por este concepto poco más de 3 000 pesos en metálico y cuatro cartones. Constatamos, en función de las cifras referidas, que a través de la venta de cervezas pocas veces se consigue recuperar en su totalidad el dinero destinado a organizar la tardeada, y mucho menos el total de la inversión efectuada por el gremio durante los tres días de celebraciones. Si supone, sin embargo, un aporte fuerte para sus economías y, lo que es más importante, fomentan el ambiente festivo y la cohesión social en el seno de la localidad con motivo de las celebraciones de san Diego, lo que también cae dentro de las atribuciones propias de los gremios.

Mucho más modestos resultan los gastos y beneficios de aquellas agrupaciones que organizan sus ventas de cerveza pero no las acompañan de música en vivo. El caso del gremio de campesinos que desfila el 5 de noviembre es un ejemplo claro al respecto, pues no acostumbra a realizar tardeada. En el 2009 sí contrataron e instalaron (por 150 pesos) en casa de su patrón un equipo de música y varias “bocinas”, para atraer hasta allí a sus vecinos y que éstos se animaran a consumir cervezas.¹⁰⁶ A pesar de ello, el frío, la lluvia y el hecho de que fuese lunes provocaron que a duras penas se vendieran tres cartones y medio de cerveza, reportando sólo un beneficio de 234 pesos, con el que lograron amortizar lo pagado por el alquiler del equipo. Por su parte, el Gremio de Campesinos del señor Ek Huchí corrió con algo más de suerte, pues aunque pagó 300 pesos por la renta del equipo de sonido instalado en casa del patrón, éste incluía un micrófono por el que pudieron anunciar durante toda la mañana a intervalos de treinta minutos que se llevaría a cabo una venta de cerveza al concluir la procesión de los estandartes. De esa forma lograron vender 11 cartones de cerveza hasta las dos de la madrugada, hora en que dejó de sonar la música, lo que les reportó un ingreso superior a 850 pesos más un cartón de regalo, el cual guardaron para consumir entre los socios durante su última comida. Por su parte, el Gremio de Campesinos de Santiago Uc no dio seguimiento a su tradición de celebrar tardeada (“porque es entre semana y es mucho gasto... no están bien las cosas ahorita”, se justifica con pena el patrón) y sólo puso música hasta las once de la noche, para

¹⁰⁶ Prácticamente la totalidad de los gremios contratan un equipo de sonido para la casa del patrón, realicen o no tardeada o venta de cerveza, para que desde muy temprano y hasta la hora del desfile de los estandartes rujan los altavoces con música tropical. Lo anterior para, además de animar a los socios durante la jornada de trabajo, recordarle a la población el lugar preciso donde saldrá el gremio ese día.

lograr vender un total de 9 cajas de cervezas, consiguiendo poco más de 700 pesos de ganancia.

Como ilustran estos ejemplos, a pesar de que las cantidades de cerveza que logran distribuir estos gremios resultan mucho más bajas que las que obtienen aquellos que sí organizan tardeadas, sus gastos son también notablemente inferiores. Así, aunque este sistema resulta mucho menos vistoso que las tardeadas, un patrón defiende la importancia que tiene como una fórmula más para homenajear a san Diego durante las fiestas patronales: “aunque lo hagamos humilde [la fiesta] el santito nos ayuda mucho en nuestras vidas y le tenemos que agradecer por todo”, además de subrayar que en el plano económico resulta de utilidad para el gremio de campesinos que preside: “no para ganar mucha plata sino para ayudar un poco con los gastos del gremio ahora que está flojo el trabajo”. Lo anterior muestra, una vez más, la instrumentalización que hacen de la venta de cerveza los gremios, quienes la han convertido en un mecanismo importante para amortizar los cuantiosos gastos que asumen para atender los compromisos sagrados que asumen tanto con el santo patrono como con la comunidad.

Cierro aquí la parte sobre los mecanismos fijos que tienen los gremios para hacerse todos los años con parte de los recursos (monetarios, en especies y laborales) que necesitan para sacar adelante las celebraciones sagradas y profanas que realizan en honor de san Diego.¹⁰⁷ Sin embargo, además de contar con las cuotas anuales de sus socios, los fondos que obtienen mediante la venta de carne de los cerdos criados por uno o dos integrantes del gremio, y del comercio de cervezas el día en que desfilan los estandartes hasta la iglesia, cada año las sociedades de devotos cuentan con otro tipo de aportaciones imprevistas.¹⁰⁸ Éstas últimas llegan en forma de promesas que formulan algunos vecinos, cuyo cumplimiento implica la entrega de un animal adulto a un gremio para ser empleado en la elaboración de las comidas festivas. De esta forma, cuando se aproxima el día que cada

¹⁰⁷ A diferencia de lo que acontece en los gremios que se desarrollan en el noroccidente peninsular, donde el presidente y su familia recaudan limosnas dentro y fuera de la localidad (Fernández 1995, 57), en Nunkiní no existen otras formas de financiación que las mencionadas.

¹⁰⁸ Tampoco existe aquí la figura de “socios honorarios” ni la de “interesados” (*itzin kuch*) que aparecen en otras poblaciones indígenas de la Península, cuya misión es realizar “importantes aportaciones económicas” para ayudar al patrón y a su familia con los gastos derivados de las actividades del gremio (Fernández, 1995; Terán y Rasmussen 2005, 185 y ss.).

sociedad tiene encargado solemnizar, éstas pueden o no recibir la visita de un vecino que no pertenece al gremio, para avisarles de la entrega de, habitualmente, un cerdo adulto. Los gremios que se suelen ver beneficiados por estos regalos “milagrosos” y espontáneos (pues quienes los realizan lo hacen porque vieron atendidas las peticiones de ayuda que hicieron al santo patrono) son, precisamente, los de condición más humilde y, además, no cuentan con un número demasiado elevado de socios. A su vez, las personas que realizan estos “regalos” suelen ser profesionistas que gozan de un cierto nivel económico, lo que les permite afrontar un desembolso cercano a los 2 000 pesos que cuesta un cerdo adulto. Hay que señalar, además, que la principal característica de este tipo de aportes —que en última instancia se agradecen al poder del santo, porque se producen cuando éste ha prestado su ayuda a la familia donante— es que acontecen de forma ocasional, por lo que suponen un ingreso inesperado y extraordinario con el que el gremio no puede contar para el siguiente año, pues se desconoce si para entonces algún otro vecino habrá vuelto a formular una promesa que concluya con un regalo similar a su sociedad.

Un caso paradigmático de la importancia que puede alcanzar esta economía de “lo sagrado” para determinados gremios lo hallé en 2008, mientras participaba en el gremio de herreros de la familia Tzeek Ek, cuyos integrantes lo definen como “pequeño y de gente humilde”. Lo anterior queda patente en el hecho de que está conformado por cuatro socios, todos miembros de la misma familia, y en que únicamente sacrificarían cinco pavos y un cochino para sus comidas. Según me aseguraba el hijo del patrón: “todos los animales [que utilizaron en las comidas] los donaron personas con mucha fe que tenían hecha su promesa al santito, así, y no eran socias de acá”. En este caso resulta más que obvia la dependencia de este gremio de la ayuda externa que recibe de sus vecinos, sin la cual no hubiese podido sacar adelante todas sus obligaciones rituales como ordena la tradición.

En otros casos, los gremios reciben este tipo de ayuda derivada de las promesas de algún socio o de algún familiar del patrón, y es de forma permanente. Así sucede, por ejemplo, en el gremio de campesinos de Pedro Ek, donde cada año se benefician de la donación de un cerdo adulto de parte de una de las primas del patrón, fruto de una promesa que formuló ante san Diego cuando uno de sus hijos se enfermó. “Se encomendó hace muchos años al san Diego y le está pagando [cada año]”, comenta el propio Ek al

respecto. Además de esta ayuda anual y permanente, en las celebraciones de 2009 la asociación recibió de la hermana del patrón la donación de otro cerdo adulto, a raíz de ver satisfecha una demanda que había realizado al santo patrono. En este mismo sentido, el último gremio en desfilar durante las fiestas de noviembre, también recibió en 2007 la contribución de un cerdo de parte de una vecina que no pertenece a la sociedad. Según la patrona, este caso obedeció también al cumplimiento de una promesa a san Diego: “[la vecina] tenía hecha su promesa al santito de entregar un cerdo entero si le curaba de un tumor en su cerebro que tenía. Como pasó la enfermedad así, la señora cumplió su promesa y entregó el animal a nuestro gremio”. De esta forma constatamos la importancia que para algunas sociedades pueden llegar a alcanzar los bienes que reciben gracias a las promesas que formulan los individuos e, indirectamente, gracias a los poderes que posee san Diego. A pesar de ello, esta variedad de donaciones es un complemento y nunca podrá sustituir de forma permanente a los otros mecanismos de recolección de dinero, especias y trabajo que implementan los gremios en Nunkiní. Y no sólo animales, estandartes y socios reciben los gremios gracias a las promesas de los vecinos: como se ha señalado, muchas de las tardeadas y de las cabezas de cochino que se realizan en el mes de noviembre en Nunkiní son financiadas íntegramente por personas que corresponden así al favor que recibieron de parte de san Diego.

Concluidas las formas de obtener ingresos, toca ahora dedicarse a los numerosos gastos que afrontan las sociedades de devotos a lo largo de sus tres días de preparativos y celebraciones. Este rubro también varía de un gremio a otro en lo que se refiere a las cantidades que se manejan, pues éstas dependerán del número de socios, de la naturaleza de cada agrupación, del tipo de festejos que realicen, y del lucimiento que deseen o puedan dar a sus actividades en función de las posibilidades económicas reales de cada sociedad. Donde sí encontramos pocas variaciones es en el destino que recibe la mayoría del dinero que se acumula en “las cajas” de los gremios. Así, para hacernos una idea general de en qué consumen sus recursos económicos, haré un recuento general de los gastos que han de asumir la mayoría de ellos. Con tal fin ofrezco a continuación una enumeración de los gastos generales y cotidianos, sin desglosarlos en detalle gremio por gremio para evitar que el lector se vea atrapado en un marasmo interminable de números y conceptos repetidos:

1. 300 pesos a la iglesia en concepto del pago de la misa que cada gremio ofrece en honor al santo patrono.
2. 300 pesos para comprar un triciclo de leña que se empleará de combustible para cocinar los alimentos. Para este menester, la madera de los árboles locales *tzalam* y *kitinché* es la más apreciada.
3. 500 pesos (mínimo) por contratar a la “charanga” que acompañará con su música la procesión de los estandartes en sus dos recorridos. A esta cifra se le suman otros 300 pesos si el gremio organiza la cabeza de cochino.
4. 900 pesos es la cantidad mínima que un gremio gasta en voladores, aunque lo más habitual es que la cifra se sitúe en torno a 1 500 y 2 500 pesos. La compra de voladores se hace por “ramilletes” de doce, costando 200 pesos los de mayor tamaño, 150 pesos los medianos y 100 pesos los pequeños. Además muchos gremios compran “jiladas”, que son caminos de pólvora que se colocan en el suelo para que exploten al momento de que los estandartes hacen su entrada a la iglesia, su precio es de 100 pesos la unidad.¹⁰⁹ Los gremios con más recursos pueden también adquirir “toritos”, que son quemados en la plaza de la población una vez que los estandartes han sido depositados en la iglesia.
5. Hay gremios en los que el gasto en concepto de material pirotécnico puede llegar a alcanzar los 11 000 pesos, máxime cuando a los numerosos voladores que adquieren todos los gremios se suma la quema de un “torito” en la plaza de la población.¹¹⁰
6. Entre 250 y 300 pesos por el alquiler del equipo de sonido que se instala en casa del patrón para animar con música la previa al desfile y

¹⁰⁹ Las “jiladas” o hiladas son juegos pirotécnicos muy populares que son empleados por caso todos los gremios de Nunkiní, los cuales consisten en “una larga tira de mecha de aproximadamente tres metros que a intervalos de 30 centímetros lleva amarrados dados que, luego de encenderse, explotan simultáneamente” (Angelotti 2004, 219).

¹¹⁰ Se trata de una caja repleta de fuegos artificiales que eclosionan mientras es cargada sobre la cabeza por una persona que baila en círculos por la plaza de la población al ritmo de los pasos dobles que interpreta la charanga contratada para tal efecto. Es una tradición muy del agrado de los vecinos, que salen de sus casas para ver el espectáculo, mientras que los más pequeños corren y gritan excitados siguiendo al “torito” y saltando sobre los fuegos que éste arroja por su cabeza.

avisar al resto de la población del lugar desde donde saldrá el gremio del día. Cuando el gremio organiza el baile de cabeza de cochino este gasto se multiplica por dos, pues se alquilará e instalará un segundo equipo de sonido en la vivienda desde donde tendrá lugar su salida (“para que la gente sepa dónde va a estar la fiesta en la tarde”, me asegura un anfitrión).

7. Un mínimo de 300 pesos en veladoras y flores para ofrendar ante la imagen del santo patrono cuando entra la procesión de los estandartes a la iglesia.
8. Cerca de 1 500 pesos para comprar bebidas gaseosas (mayormente la siempre presente *Coca-cola*) que consumirán los socios, así como jugos de marcas comerciales que se regalarán a todos los vecinos que acompañen al gremio en su procesión de regreso a la vivienda del patrón.
9. Los expendios para adquirir sal, especias (achiote, pimienta, “recado rojo”) y chiles, imprescindibles para cocinar los platillos de fiesta, varían mucho de un gremio a otro en función del número de comensales. En este concepto el gasto mínimo que afrontan los gremios más pequeños ronda los 500 pesos, pudiendo superar los 1 000 pesos en los más populosos. De estos últimos, no son pocos los patrones que optan por desplazarse hasta la ciudad de Mérida para adquirirlos pues allí resultan más económicos.
10. Los animales (pavos, gallinas y cerdos) que se sacrifican para consumir en las comidas del gremio supone un costo muy variable. Además, el hecho de que la mayoría de los gremios los adquieran cuando son pequeños (400 pesos por lechón y 30 pesos por pollo) y los críen durante el año, evitando así hacerlo cuando son adultos (100-120 pesos aves adultas y hasta 1,800 pesos el cerdo adulto), se traduce en un ahorro considerable. Además, la gran mayoría piden a sus socios un pavo o una gallina como parte de la cuota, lo que también reduce el número de animales a comprar.
11. También resultan imprescindibles los huevos para preparar el tradicional relleno negro. En la gran mayoría de los gremios éstos forman parte de la cuota de los socios. En los que no es así el patrón sacará dinero de la caja para adquirirlos en algún comercio local.
12. Entre 150 y 200 pesos se pagan a la persona encargada de ir al gremio para sacrificar y despiezar los cerdos que van a consumir, así como para

condimentar la carne destinada a convertirse en cochinita *pibil*. No son demasiados los gremios (5 o 6) que recurren a sus servicios, pues los propios socios varones son los que se encargan cada año de realizar esta tarea.

13. El maíz es el producto que más se consume, pues no puede haber comida sin tortillas hechas a mano. En este rubro las cuotas que entregan los socios (de seis a ocho kilos de maíz cada uno) antes de iniciar las celebraciones cubren las necesidades de los gremios.
14. La tardeada es, con diferencia, el gasto más cuantioso de todos cuantos enfrentan los gremios que optan por realizarlas. Como mencioné las tarifas van de 5 000 hasta 20 000 pesos, en función del prestigio del grupo o del tecladista contratado. Estas tarifas incluyen montaje y renta del escenario.
15. Como las cervezas son llevadas calientes desde la agencia, cada gremio asume el costo de la compra de hielo para enfriarlas: 160 pesos la marqueta entera y 80 por media (la marqueta es un rectángulo de 10 kg de hielo).
16. Los gremios que organizan tardeadas contratan a dos personas para que se hagan cargo de atender la barra y despachen la cerveza, dejando así que sus socios puedan disfrutar y participar con libertad en la fiesta sin tener que hacerse cargo de esta tarea. Se les paga entre 150 y 250 pesos a cada uno de los contratados.
17. Otros gastos, que no son fijos y varían según las necesidades de cada año, son los derivados de renovar los utensilios de cocina del gremio, imprescindibles para poder preparar las grandes cantidades de comida que se requieren durante los días de celebración. Cuando el patrón (asesorado por su esposa) decide cambiar las viejas ollas, tomará dinero de la caja del gremio y se marchará a Calkiní, Mérida o Campeche, para adquirir las nuevas.

Hasta aquí el listado de gastos más frecuentes que encaran todos los gremios con vistas a poder llevar a cabo sus festejos de la forma más acorde a la tradición. Como resalta en esta lista de productos y servicios que son requeridos para el mes de noviembre por todos los gremios, las fiestas en honor a san Diego (tanto las de noviembre como las de abril) contribuyen de manera importante al incremento que experimenta la actividad económica

y comercial de la localidad durante este periodo, a lo que hay que añadir la llegada a la población de cientos de visitantes foráneos.¹¹¹ Sin embargo, en los últimos tiempos son varios los patrones (especialmente los que cuentan con un mayor número de afiliados) que optan por desplazarse, unos días antes de que inicien los preparativos de los festejos de sus respectivos gremios, a la capital del vecino estado de Yucatán o a la ciudad de Campeche, con el fin de adquirir en los comercios de estas ciudades las especias, ingredientes e insumos de cocina que requerirán para la elaboración de los guisos de fiesta en los gremios que dirigen, lo que supone un ahorro considerable para las finanzas de la sociedad.

DE LA DEVOCIÓN A LA CELEBRACIÓN:
ACTIVIDADES SAGRADAS Y PROFANAS
DESARROLLADAS POR LOS GREMIOS
DURANTE LAS FIESTAS PATRONALES

La participación de los diferentes gremios de Nunkiní durante el día (concretamente, la tarde-mañana) que les corresponde honrar a la figura del santo patrono está conformada por un abigarrado conjunto actividades, rituales y celebraciones de carácter “tradicional”, que registran muy pocas variaciones entre sí. Este conjunto puede dividirse en función de su carácter “sagrado” o “profano”, tal como lo especifican los propios actores sociales y ha venido siendo la norma habitual en la mayoría de los estudios etnográficos realizados sobre los gremios (Fernández 1995; Fernández y Negroe 1997; Quintal 1993 y 2003a; Ruz 2007; R. Thompson 1974); ello a pesar de que, en realidad, dicha distinción no resulta para nada excluyente, pues la sacralidad es la tónica predominante en todas y cada una de las acciones que los gremios acometen para festejar al santo patrono. De esta forma, la devoción, la gratitud, la necesidad de ayuda para solventar una situación de crisis personal o fami-

¹¹¹ Con motivos de las celebraciones patronales llegan a Nunkiní habitantes de poblaciones vecinas como Halachó, Cuch Holoch, Calkiní, Santa Cruz, Tankuché o Puknachén, entre otras. También los hacen antiguos vecinos que emigraron hace tiempo en busca de trabajo y que habitualmente ya no residen en la comunidad, pero que aprovechan la fiesta del santo para retornar a sus orígenes y reafirmar su fe y la de su familia en san Diego.

liar y la fe que expresan todos los habitantes de Nunkiní hacia “el milagro” de san Diego son circunstancias invocadas, a cada momento, por cualquier socio de gremio al que se interroga acerca de sus motivaciones para formar parte de alguna de las treinta y tres sociedades de devotos que existen en la localidad. Serán éstas las razones que explicarán por qué afrontar todos los años los gastos y el trabajo que les implica participar, durante tres días consecutivos, en los preparativos y las celebraciones propias de cada gremio. Así, todas las acciones desarrolladas por los devotos en el seno de los gremios encuentran su motivación y justificación esencial en la devoción que sienten los individuos hacia la figura del santo local, la cual se sustenta, fundamentalmente, en el probado “milagro” que éste posee.

En función de lo anterior podría resultar más adecuado, etnográficamente hablando y con vistas a facilitar mi exposición, agrupar las acciones de los gremios en función de su carácter público o privado; el cual se lo confieren las propias asociaciones de devotos y sus integrantes. En el rubro de las acciones privadas encontraríamos una amplia gama de rituales vinculados, simbólicamente, a san Diego, así como diversas celebraciones de carácter lúdico, cuya participación está restringida, exclusivamente, a los propios socios del gremio y a sus familiares cercanos (es decir, cónyuges e hijos). Como ejemplo tendríamos todos los preparativos que se realizan en las viviendas del patrón de cada gremio desde dos días antes de que realicen “la entrada del gremio” y sus estandartes a la iglesia: la cocción y preparación de los distintos ingredientes que se emplearán en los convivios que se celebrarán, las dos comidas que comparten los socios, o la preparación y el almacenamiento de los estandartes tras la procesión son sólo algunos ejemplos. En su otra vertiente, en la pública, hallaríamos toda una serie de acciones cuya realización, a diferencia de las arriba mencionadas, se efectúa de forma abierta, con el objetivo declarado de propiciar la participación en ellas del mayor número posible de personas y familias (que pueden ser vecinos o foráneos). Dentro de este rubro se encuentran, entre otros actos, las procesiones de los gremios con sus estandartes, las misas que ofrecen en honor a san Diego, la tradicional “cabeza de cochino”, o el popular baile o tardeada con “conjunto” en vivo que se organiza en casa de varios patronos, donde además se despacha cerveza entre los asistentes hasta altas horas de la madrugada.

En relación a los dos conjuntos de acciones referidas, quisiera remarcar una cuestión importante: mientras que las de carácter privado son replicadas de

forma casi idéntica en el seno de todos los gremios, sin importar su tamaño y composición, algunas de las que he referido como “públicas” sufren fuertes modificaciones de un gremio a otro, como ya se ha visto, pues su realización depende, en gran medida, de la capacidad económica de cada agrupación. Quizás el ejemplo más ilustrativo al respecto lo tenemos en el hecho de que los gremios ofrezcan o no una tardeada, pues sus integrantes no siempre son partidarios de su realización, no disponen de los fondos que se requieren, o el día que les corresponde celebrarla no resulta adecuado. Aunque los argumentos de los gremieros para no realizar una tardeada son diversos, el más frecuente suele ser el que remite a una visión esencialmente religiosa de la fiesta, donde: “lo único que importa es la promesa que tenemos para con el santito y cumplir con ella como marca la tradición: regalando la comida, pagando la misa, estando juntos la familia y desfilando con los estandartes”.

Para otros patrones, por el contrario, prima lo económico. Así, el hecho de organizar o no la tardeada dependerá exclusivamente de si el festejo coincide con viernes, sábado o domingo, lo que automáticamente aumenta considerablemente la afluencia de público al evento, la consiguiente venta de cervezas, y, con ello, las posibilidades de que el evento tenga el éxito recaudatorio esperado. En este último caso, los años en los que la actividad de esos gremios cae algún día de entre semana, los patrones optan por no organizar concierto y sustituyen al conjunto musical por un equipo de música rentado en la localidad por \$ 300. Y es que, como me explicaba el patrón de uno de los gremios de campesinos: “para vender 14 o 15 cartones [de cerveza] y pagar 4000 o 5000 pesos al tecladista no resulta así, es perder dinero”. De esa forma, al atronador volumen de la música que va saliendo del estéreo algún socio joven del gremio procederá a vender cerveza en la casa del patrón para, con los beneficios, sufragar una pequeña parte de los gastos derivados de la celebración. En este sentido hay que concluir que el motivo por el que varios gremios no realizan su tardeada está en la imposibilidad que tienen sus socios de asumir los elevados costos que se derivan de su organización. Y al contrario, existen también gremios que siempre la hacen, independientemente del día que les toque desfilar, pues ésta forma parte de la “tradición”¹¹² propia

¹¹² De hecho, el mismo patrón del gremio de campesinos referido arriba que aseguraba que dependiendo del día organizaba o no tardeada, me aseguró que: “mi papá cuando estaba de patrón siempre lo hacía baile en la casa, no importa que es lunes o martes, era la tradición del gremio y siempre lo iba a hacer”.

de esa sociedad, la cual goza de cierto prestigio dentro de la comunidad gracias, precisamente, al gasto que acometen sus socios o la familia del patrón.¹¹³ Este prestigio se traduce año con año en una afluencia masiva de vecinos procedentes de toda la población y de comunidades vecinas, quienes acuden a “gustar” la tardeada, lo que a su vez se hace notar en las ventas de cerveza y, con ello, en los beneficios económicos resultantes (mismos que no llegarán a cubrir nunca el gasto acometido por los organizadores), en relación a aquellos otros gremios que no organizan tardeada o que la llevan a cabo contratando a conjuntos locales cuyos emolumentos son menores.

Tardeadas al margen, las etapas por las que atraviesan todas las asociaciones de devotos y las acciones que desempeñan (preparativas y festivas) son, a grandes rasgos, siempre las mismas. Considerando que éstas tienen lugar a lo largo de cuatro días, cronológicamente las podríamos ordenar de la siguiente manera:

- **Día uno:** la actividad de los gremios comienza, por norma general, dos días antes de la salida de los estandartes de la residencia del patrón. La actividad principal que se realiza en esta jornada es sacar de las despensas, lavar y preparar todos los trastes e insumos que se emplearán en los siguientes días tanto para cocinar, servir y transportar la comida, como para matar a los animales. Se saldrá al monte para buscar y recoger la leña necesaria para cocinar (cuando no se encarga y se compra) y se recolectará la cuota de cada socio. La esposa del patrón, sus hijas (si las tiene) y sus nueras comenzarán a organizar los animales y el maíz con los que cuentan para preparar todas las comidas, y en función de ello irán calculando el resto de los ingredientes que será necesario adquirir. El patrón o alguno de sus hijos o hermanos irán al mercado de la localidad para comprar las especias, el recado, la cebolla, los tomates o cualquier otro ingrediente faltante.
- **Día dos:** a 24 horas de la salida de los estandartes. A las 7:00 de la mañana dará comienzo el trabajo conjunto de los socios (y sus familias nucleares)

¹¹³ En este sentido, Fernández y Negroe han señalado que para los gremios del norte peninsular los logros que alcanza la festividad en cada gremio están muy relacionados con “el prestigio que el presidente, la directiva en general y las familias de estas personas reciben [de la comunidad] debido al buen o mal desempeño de las actividades de la celebración [del gremio]” (1997,9).

propiamente dicho. La jornada concluirá bien entrada la noche, cuando los últimos socios abandonen la vivienda del patrón. Aunque los socios se marchen, las mujeres que comparten solar con el patrón (esposa y nueras) no podrán dormir por más de tres horas seguidas esa noche, pues deberán turnarse para levantarse y vigilar los fuegos y las ollas que sobre ellos permanecen cociéndose a fuego lento los diversos guisos destinados para las celebraciones.

- **Día tres:** es en el que dará comienzo la fiesta del gremio propiamente dicha, con la salida en procesión de los estandartes desde la casa del patrón hasta la iglesia (18:00 horas). Con ello iniciará el tiempo de 24 horas en el que cada gremio asume en exclusividad el papel protagonista de honrar a san Diego.¹¹⁴ Desde la madrugada se preparan las dos comidas festivas que degustarán los socios (dándo los últimos toques a la que consumirán este día, e iniciando la del día siguiente), así como la que se ofrecerá a los “invitados” del día siguiente. Alternando con la preparación de alimentos, las mujeres emparentadas con el patrón comienzan a desembalar y planchar los estandartes y banderas del gremio, auténticos símbolos del poder milagroso del santo. Éstos les son entregados por los varones después de haberlas sacado del edificio que funciona como despensa o almacén familiar, donde permanecieron muy bien empacadas en bolsas de plástico durante todo el año (“para que no les entre la humedad o los bichos que echan a perder la telas [de los estandartes]”). Una vez limpios y planchados, las mujeres devolverán los estandartes al patrón para que éste, con ayuda de un hijo varón o de los socios más antiguos, proceda a colocarlos con gran mimo en sus respectivas astas y

¹¹⁴ A decir de Fernández, aunque las celebraciones patronales en las poblaciones indígenas peninsulares involucran a toda la comunidad, cada asociación organiza de manera independiente sus propias actividades por lo que las fiestas de los santos “se atomizan en los gremios, mientras que otras actividades de la celebración integran a la comunidad en su conjunto en un mismo momento y lugar” (1995, 58-59). Sin embargo no comparto del todo la opinión de Fernández respecto a que la comunidad queda “relativamente aislada de lo que sucede con la fiesta” durante el festejo del gremio (59), pues en Nunkiní los gremios actúan por y para su comunidad. Así lo demuestra, por ejemplo, los convivios públicos que ofrecen cada uno de ellos en casa de su patrón al regreso de sus estandartes de la iglesia, o las tardeadas que organizan para que los vecinos se diviertan y bailen, lo que, además del interés económico que pueda tener (que ya vimos que no es predominante), se realiza como una parte integrante de un sistema pautado y tradicional de devoción al santo patrón.

los dejen ya ordenados, apoyados sobre una pared de la vivienda, listos para ser entregados a las “portadoras” que, elegantemente ataviadas con ternos y luciendo joyería de filigrana, acudirán a la vivienda del patrón media hora antes de iniciarse la procesión para llevarlos hasta la iglesia.

En tanto esto ocurre, generalmente desde el mediodía uno o dos socios varones se hacen cargo de reventar voladores cada hora,¹¹⁵ al tiempo que comenzará a sonar música de cumbia o de banda a todo volumen por los altavoces que han sido alquilados para la ocasión y colocados en el techo de la vivienda del patrón, “para que la gente sepa dónde va a salir el gremio el día de hoy”.

Pasadas las dos de la tarde se repartirá entre todos los socios la primera comida festiva de las dos que se les ofrecerán: en la mayoría de los casos será relleno negro (*boox ká*)¹¹⁶ o frijol con puerco (*buli kekén*).¹¹⁷ La comida será consumida de manera distinta y por separado hombres y mujeres: mientras que éstas comen sin abandonar sus puestos de trabajo y sus quehaceres, aquellos se sentarán en torno a una gran mesa de madera colocada en el solar o dentro de la vivienda del patrón. La comida será breve para los varones, pues nada más concluir deben untar la última capa de achiote y naranja agria sobre el cuerpo del cerdo (misma que dotará a la carne ese color naranja tan característico) que se utiliza para elaborar la *cochinita pibil* que se regala a los vecinos un día después. Antes de que salgan los estandartes la lata con la carne deberá colocarse en el interior del horno subterráneo (*pib*) que se habrá abierto en el solar,

¹¹⁵ Se reventará un volador cada hora hasta que reste sólo una para la salida del gremio; entonces se reventarán dos seguidos, tres cuando falte media hora, y cuatro uno o dos minutos antes de que el cortejo abandone la vivienda. Es habitual que se espere al medio día para reventar los primeros voladores para que así el gremio que está concluyendo ese mismo día su fiesta termine de reventar los suyos, los cuales tienen por finalidad anunciar al pueblo que: “estamos contentos porque cumplimos nuestro compromiso con el santito otro año más”.

¹¹⁶ En las poblaciones del oriente del estado de Yucatán al relleno negro se le denomina *boox janal*, literalmente “comida negra” (Terán y Rasmussen 2005, 182).

¹¹⁷ El orden en que se sirven estos dos platos varía de un gremio a otro. Los hay que prefieren comer el relleno negro el día en que salen los estandartes y dejan el frijol con puerco para el día siguiente. En otros gremios se invierte este orden y sirven el relleno negro al día siguiente, cuando la procesión ya ha regresado a la casa, se han empaquetado los estandartes y ya “se acaba nuestro trabajo hasta el año próximo”.

donde permanecerá horneándose durante toda la tarde y buena parte de la noche.

Una o dos horas antes de la salida de la procesión de la casa del patrón hacia la iglesia harán su aparición los integrantes de la charanga, encargados de acompañar con su música todo el recorrido; hasta ese instante se instalarán en el interior de la vivienda y tocará varias piezas de jarana. Media hora antes comenzarán a llegar también las “portadoras” de los estandartes, hasta congregarse las veinte que de media se necesitan. A las 18:00 horas el cortejo se irá formando en la calle según las indicaciones que dé el patrón para, una vez que todos sus integrantes hayan ocupado sus puestos, iniciar la procesión de estandartes hacia la iglesia, a donde llegarán entre media hora y una hora más tarde, dependiendo de la distancia del recorrido. Posteriormente, depositados los estandartes junto a la imagen del santo, los socios regresarán a toda velocidad a la vivienda del patrón para disfrutar de la tardeada o la venta de cerveza.

- **Día cuatro:** Se trata del último día de actividades del gremio. También este día los trabajos se reanudan muy temprano, a las 6:00 de la mañana, en la vivienda del patrón, cuando la familia de éste se levante para preparar los alimentos que se regalarán (*máatan*) a los aquellos vecinos que acudan a la casa acompañando la procesión de los estandartes. El responsable del gremio y sus hijos sacarán la cochinita del horno y las mujeres se dividirán en dos grupos: unas se afanarán en preparar los cientos de tacos que se repartirán una vez hayan regresado los estandartes, y otras darán los últimos toques al guiso que compartirán los socios de forma privada a modo de despedida hasta el siguiente año. A las 10:00 de la mañana dará comienzo en la iglesia de la población la misa que el gremio ofrece (y paga) en honor a san Diego. Una vez que ésta finaliza, a las 11:00, el patrón entregará uno a uno todos los estandartes que fueron llevados el día anterior a las “cargadoras”, dando inicio la procesión que los regresará hasta el lugar del que salieron el día anterior, donde se realizará la comida. Posteriormente, finalizado el *máatan* y retirados los asistentes, los socios comenzarán a limpiar, fregar y guardar todo lo utilizado durante los tres días de trabajo. Concluirán sus jornadas de dedicación al santo compartiendo una última comida, tras la cual se llevará a cabo una revisión conjunta de las cuentas de la sociedad.

Más allá de esta breve revisión cronológica de los sucesos que acontecen en todos los gremios de Nunkiní, a continuación ahondaré en los detalles de ciertas acciones del ámbito privado de prácticamente todas las sociedades de devotos. Para ello comenzaré describiendo parte de los preparativos que deben acometer antes de iniciar las 24 horas que cada uno de ellos tiene a su cargo, y a través de las cuales solemnizan el mes que la comunidad dedica a honrar a su mecenas sagrado con motivo de la fiesta patronal. Como vimos, éstos dan inicio dos días antes de la “salida” de los estandartes de la casa del patrón del gremio y en ellos participarán, sin distinción, todos los integrantes de la agrupación que estén en condiciones de trabajar, junto a sus cónyuges e hijos.¹¹⁸ Los gremios se convierten, de este modo, en espacios de socialización privilegiados para adentrar e instruir a los más jóvenes de las familias en aquellas prácticas culturales asociadas con el santo patrono y con la devoción comunitaria y familiar hacia él. Prácticas que son pensadas esencialmente como tradicionales y distintivas de la propia localidad y, por ende, conformadoras de una identidad distintiva y particular que se materializa en la lengua maya que se habla durante los preparativos y la fiesta, los platillos que se preparan, sirven y degustan durante estos días, la forma específica de trabajar y, por supuesto, en los mecanismos que se ponen en práctica para honrar y agradecer a san Diego su ayuda durante el año. El tiempo y el espacio donde transcurren los preparativos que desembocan en la celebración se convierten en lugares y ocasiones únicos de reunión y reencuentro familiar y vecinal, donde se refuerzan y renuevan los añejos vínculos de colaboración y solidaridad entre los miembros del gremio y sus grupos parentales extensos. Resultan momentos propicios también para intercambiar historias, antiguas y recientes, que tienen al milagro del santo patrono como centro. De esta forma, a través de la oralidad, se fortalecen y renuevan año con año el vínculo con el mecenas sagrado de la localidad, tanto hacia el interior del seno familiar como de la propia comunidad, al tiempo que se inculca a los más jóvenes la trascendencia del trabajo en los gremios.

¹¹⁸ Solamente serán disculpados de participar en los preparativos aquellos socios que por su avanzada edad o el padecimiento de una enfermedad se encuentran incapacitados. En estos casos las comidas y las porciones de alimentos que les corresponden como socios les serán llevados hasta sus hogares por otros integrantes del gremio.

PREPARATIVOS CON VISTAS A LA CELEBRACIÓN

Pero volvamos a los trabajos previos a los festejos. Con la antelación arriba mencionada se irán congregando los socios en el solar de la vivienda del patrón, llevando consigo sus correspondientes cuotas en especias, para, en primer lugar, comenzar dividiéndose el trabajo que desempeñará cada quien en función de su género. Así, mientras los hombres se encargan de ir a buscar, sacrificar y despiezar el o los cerdos adultos que se utilizarán, las mujeres comenzarán a cocer el maíz aportado por los socios en enormes marmitas, y a sacrificar las aves correspondientes (pavos y gallinas), cuya carne será utilizada en los tradicionales guisos de fiesta. Esta división de los roles en función del género no se habla ni se discute, simplemente viene dada por la costumbre y viene a reproducir un esquema de organización social tradicional propio de las familias indígenas: mientras las mujeres permanecen en la esfera privada de la cocina y del solar, donde no descansarán ni por un instante poniendo el nixtamal, cociendo huevos y preparando las aves para la elaboración del relleno negro; los hombres se encargan de llevar a cabo las tareas que son tenidas por “pesadas” (acarrear leña, despiezar con hachas el o los cerdos o mover los estandartes y sus mástiles) y aquellas otras relacionadas con la esfera pública, como llevar la comida festiva a las autoridades o a los socios que no han podido asistir a los preparativos, acudir a la iglesia para solicitar y pagar la misa que ofrecerá el gremio al santo o contratar al conjunto de “charanga” que acompañará el desfile de ida y vuelta de los estandartes entre la vivienda del patrón y la iglesia.¹¹⁹

La tajante división que se da a la hora de acometer las tareas propias de cada gremio en función del género de sus socios queda también reflejada en los espacios que éstos ocupan en la vivienda del patrón. Así, mientras los hombres se suelen reunir en la parte delantera de las viviendas (en el espacio que es visible desde el exterior), las mujeres se distribuyen en grupos de cuatro o cinco integrantes, siempre en diversas áreas del solar o en el interior de la cocina (donde están “ocultas” desde la calle). La segmentación por género de las labores se

¹¹⁹ Como en otras partes de la Península, es importante remarcar la importancia que tiene la implicación de las familias de los socios y del mismo patrón a la hora de la realización de ciertas tareas del gremio (Fernández 1995, 57; Quintal 1993, 17; Terán y Rasmussen 2005, 185).

complementa con otra división que viene marcada por la edad de los participantes. En este sentido, mientras los más pequeños no se separan de sus madres, los niños de entre 5 y 12 años corretean libremente por todo el solar, jugueteando y peleando ruidosamente entre sí cuando no están ocupados realizando los encargos hechos por sus padres, madres, tíos o tías (alimentar a los animales del solar, hacerse cargo de sus hermanos más pequeños, ir en busca de refrescos o algún ingrediente a una tienda cercana, etc.). Por su parte los jóvenes, aquellos adolescentes no casados, sí ocupan junto a sus progenitores los espacios y desempeñan las labores que son propias de su género; de esa forma aprenden, practicando junto a sus mayores, las tareas que realizarán el resto de sus vidas, así como la importancia que éstas desempeñan para cumplir con el compromiso colectivo de honrar y festejar a san Diego.¹²⁰

Sobre todas las demás, dos son las impresiones que quedan en la cabeza del antropólogo foráneo después de haber participado y asistido a los preparativos de más de dos docenas de gremios a lo largo de varios años: la perfecta armonía y coordinación que se da entre los socios a la hora de acometer las tareas en el solar del patrón con vistas a cumplir las exigencias del complejo ritual-festivo de cada gremio; amén del entusiasmo con que cada uno de los devotos desempeña sus obligaciones durante los tres días consecutivos de labores que requiere cada gremio para culminar con éxito su celebración. “Así estamos acostumbrados desde chicos, así cada año lo hacemos con gusto porque es nuestra fe al san Dieguito”, es la coletilla más escuchada entre los socios.

En realidad, es notable la organización: desde el inicio de los preparativos la mujer y las hijas del patrón (si éstas son ya adultas) organizan al resto de mujeres que llegan a trabajar al solar. Unas se encargarán de todo lo relacionado con el maíz: preparar y cocer los granos (*ixiín*) con cal para desprender de ellos la cáscara y obtener el nixtamal, llevarlo al molino más cercano a moler, traerlo de regreso ya convertido en masa (*uch*) y, por último, preparar las tortillas, siempre torteadas a mano y calentadas sobre el comal colocado sobre las tres piedras del fogón tradicional. Mientras, otro grupo de mujeres en perfecta

¹²⁰ Esta división de tareas en función del sexo y la edad de los participantes ha sido destacada por los autores que han estudiado el complejo festivo de los gremios en otras áreas indígenas de la Península: “la participación en las actividades de los gremios durante la fiesta refuerza los roles tradicionales de cada uno de los miembros de la familia que toman parte en ella. Estas actividades están relacionadas con la posición social de la familia de acuerdo con el sexo y la edad” (Fernández y Negroe 1997, 8).

coordinación se hará cargo del sacrificio de los pavos y las gallinas: mientras una o dos degüellan a los animales, otra esperará a que se desangren para introducirlos en un balde con agua muy caliente, y posteriormente dejárselo a otras dos que se encargarán de desplumarlos con las manos y, posteriormente, “limpiar” y trocear sus cuerpos, separando las piezas en pierna, muslo y pechuga. A su vez, en otro grupo, se estarán picando todos los vegetales que se añadirán al guiso (cebolla, ajo, tomates) y poniendo grandes marmitas con agua sobre el fuego, donde arrojarán los condimentos que darán “buen gusto” a la comida. Todo estará así listo para ir echando la carne que les llegará ya perfectamente cortada y limpia.



IMAGEN 18. Casi todo lo relacionado con la preparación de los alimentos es responsabilidad de las mujeres.



IMAGEN 19. Las mujeres también se encargan de servir la comida entre los socios e invitados.

Mientras las mujeres trabajando “en cadena” se afanan en preparar los guisos que degustarán los socios del gremio y sus familias en las dos comidas festivas que compartirán, los varones se ocupan, en primer lugar, del sacrificio de los cerdos cuya carne será imprescindible tanto para la elaboración

de la comida que el gremio ofrecerá al conjunto de la población (*cochinita pibil*), como para preparar una de las partes distintivas del plato principal que consumirán los socios durante las jornadas de celebración en el solar del patrón (el *buut'* del relleno negro). Pero además de elaborar estos platos "tradicionales" de las festividades del santo, es común que los gremios sacrifiquen un cerdo en sus dos días de trabajo, pues se sirve como almuerzo a media mañana a quienes se encuentran trabajando en la vivienda del patrón. Entre los productos preferidos y que nunca faltan en estos almuerzos están la piel (la apreciada "chicharra"), la morcilla que se elabora a partir de la sangre depositada en los intestinos del animal y hervida posteriormente, diferentes partes de la cabeza del cerdo (lengua, orejas, buche, etc.), y el apreciado *kastakán*; todos estos productos se acompañan de tortillas hechas a mano. Sirviendo este almuerzo (que hombres y mujeres degustan por separado y sin abandonar sus tareas) se evita que el grupo de socios se disgregue a media mañana abandonando sus diversas ocupaciones para marcharse a sus hogares a comer. Así, las jornadas de trabajo en el solar del patrón se prolongan hasta por doce horas ininterrumpidas, durante tres días seguidos, en los cuales los individuos comparten, amén de tiempos y espacios, el trabajo colectivo y el deseo común de agradar al santo patrono. Durante este lapso, los solares donde habitan los patrones de los gremios se convierten en auténticos hervideros de gente de todas las edades, separadas en función del género, que se afanan en la realización de muy diversas tareas, pero siempre con el denominador común del entusiasmo y la alegría con el que todos se emplean para sacar adelante sus cometidos de acuerdo a la tradición. Y es que el duro y prolongado trabajo que realizan los socios para cumplir con las obligaciones de sus sociedades y con la festividad de la comunidad constituyen, a decir de los propios actores, una parte importante de la ofrenda anual que cada gremio dedica *al san Diego*. De hecho, todas las acciones que se llevan a cabo durante los tres días de preparativos son vistas como una parte integrante de las celebraciones y de la propia devoción hacia el santo, al mismo nivel que la misa o la procesión de los estandartes. Como comentaba el socio de un gremio después de tres días de trabajo consecutivos, resumiendo perfectamente el sentir generalizado del resto de los socios: "es nuestro compromiso para con el santito y estamos contentos mientras lo hacemos [el trabajo] así. Esa es nuestra tradición de festejar al san Dieguito trabajando, como lo enseñaron nuestros padres".

LAS COMIDAS DE LOS GREMIOS

Y si de ofrendar el trabajo de los devotos al santo patrono se trata, hay que mencionar la actividad que sin duda alguna ocupa la mayor cantidad de tiempo a los socios de los diferentes gremios durante los tres días de preparativos y celebraciones que cada uno de ellos desarrollan en casa de su respectivo patrón. Se trata, como ya señalé al inicio del presente apartado, de la elaboración colectiva de los distintos y succulentos guisos de carácter festivo que consumirán antes y después de los festejos. Dos de estos platillos serán consumidos, de forma exclusiva y en privado, por los miembros de cada gremio y sus familias antes de la salida de los estandartes hacia la iglesia y al regreso de éstos. Una comida más será ofrecida gratuita y públicamente a todas aquellas personas que acompañen el regreso de los estandartes desde la iglesia a la vivienda del patrón. Esta acción es denominada *t'oox* o *máatan*, y con ella los gremios obsequian a quienes llegaran a acompañarles a “guardar los estandartes”.¹²¹ La contribución, conjunta e igualitaria, que hacen todos los gremieros en las labores de preparación de los diferentes guisos festivos, así como en los aportes monetarios y en especie de los ingredientes necesarios para su preparación, son vistos por los participantes como una parte más del “compromiso” que cada uno de ellos adquirió con san Diego y con el resto de los integrantes de la sociedad desde el momento en que ingresaron a ella.¹²²

¹²¹ Concretamente *t'oox* significa “repartir” y remite a los alimentos que ofrecen los anfitriones a todas las personas que asisten al arribo de un gremio a la vivienda de su patrón, o al rezo que se desarrolla en una residencia, a un velorio, a una novena, etc., para que coman durante o a la conclusión de la celebración. Un término muy similar (casi equivalente) es el de *máatan* (literalmente, “regalar”), pero éste suele remitir a aquellos regalos que se realizan, por ejemplo, en el atrio de la iglesia con motivo de una “promesa” para que la gente los lleve a su casa. Así, pareciera que *t'oox* se restringe a la comida entregada por los organizadores de un evento religioso a los asistentes para que la degusten al momento de su entrega, mientras que *máatan* implica regalar algo (no necesariamente comida) que pueda ser llevado.

¹²² Desde el comienzo, los cristianos celebraban los aniversarios de los santos reuniéndose para comer juntos, siendo “día festivo” sinónimo de “día de banquete o festín”. En la Castilla del s. XVI era muy habitual también que los vecinos de las poblaciones se comprometieran a “contribuir a un ágape común en el que participara todo el pueblo y se compartieran los alimentos con los pobres de la comunidad”, a cambio de contar con la protección de un santo (W. Christian 1991, 78). En tierras mayas, desde la colonia, “el papel de la comida era importantísimo en las

Los alimentos de fiesta que se preparan y consumen en todos los gremios de Nunkiní durante los treinta días de fiestas, constituyen un rasgo característico de este periodo excepcional. Dichos guisos funcionan como verdaderos anclajes de una identidad local compartida y sustentada en el gusto por una serie de ingredientes y una forma determinada de prepararlos y consumirlos de manera colectiva (Fernández y Negroe 1997, 11-12). Algunos de los ingredientes empleados en su preparación denotan el sustrato indígena y campesino que históricamente tuvo y tiene Nunkiní; eso explicaría la presencia en todas las comidas del maíz (las tortillas), los chiles (especialmente la variedad denominada “habanero”) y el frijol,¹²³ bien como base del guiso o como acompañamiento. Todos estos productos son fruto del trabajo en la milpa y son consumidos de forma cotidiana por la mayoría de los vecinos de Nunkiní. En este sentido, un aspecto diferenciador del consumo cotidiano y festivo de tortillas de maíz (*wa'ò'ob*) está en el hecho de que en el último caso éstas son siempre elaboradas y calentadas a mano sobre el comal, sirviéndose siempre calientes (*chokoj wa'*). Este hecho, que hasta hace un par de décadas era un hábito habitual en todos los hogares indígenas, desde la instalación de los molinos mecánicos y de la generalización de su uso entre las mujeres se ha ido convirtiendo en algo excepcional. De esta forma, son muchas las familias (especialmente en las que los hombres han abandonado las tareas agrícolas) que a día de hoy únicamente consumen tortillas hechas a mano con motivo de alguna festividad, asimilando su presencia a un lapso cronológico sagrado y extraordinario. Lo anterior resulta un caso paradigmático para ilustrar el cambio de sentido sufrido en la forma de preparación de un alimento que es básico todavía hoy en la dieta indígena, que de ser algo cotidiano en un pasado cercano se ha convertido en algo extraordinario, y eso a pesar de que existe un claro consenso entre los consumidores en que su

solemnidades”, y como en la actualidad, “todas las celebraciones incluían banquetes comunitarios” (Farriss 2012, 419).

¹²³ Estos tres ingredientes son el pilar de la dieta mesoamericana, siendo el maíz al que se concede mayor aprecio y el que ocupa una posición central en todo el sistema simbólico (Gutiérrez 1988, 61-65). Ya desde los primeros tiempos de la Colonia, Fray Diego de Landa (1978) señalaba la trascendencia que tenía este grano en la dieta de los mayas peninsulares. Casi cinco siglos después, Alfonso Villa Rojas, en su etnografía de los mayas de Tusik, apuntaba que el maíz en sus múltiples preparaciones, líquidas y sólidas, suponía en torno al 85 % de la dieta de los mayas peninsulares (1995, 210).

sabor “es más sabroso” que el de las comerciales, elaboradas en los molinos, más finas y de menor tamaño.¹²⁴

Además del consumo de tortillas de maíz hechas a mano, lo que sin duda subraya la excepcionalidad de estos ágapes de festivos es la presencia en todos ellos de un ingrediente simbólico, especial, que viene a sumarse a los ya señalados para diferenciarlos de su consumo cotidiano, y para remarcar lo excepcional del momento en que se sirven. Este papel lo desempeña la abundante presencia de carne que se da en los distintos guisos que elaboran todos los gremios con motivo de sus celebraciones, en su mayoría procedente del puerco pero también del pavo y la gallina.¹²⁵ De esta forma, el uso de carne como ingrediente principal en los diferentes platos de carácter festivo viene a romper con la monotonía alimenticia del diario para remarcar el carácter extraordinario, también en el ámbito gastronómico, del periodo en que se festeja y honra a san Diego. Así, preparando y consumiendo en el seno de cada gremio una serie de platos considerados “tradicionales” y propios de estas fechas, en los que la presencia de carne es imprescindible, la comunidad en su conjunto cumple, por una parte, con su obligación de festejar a su mecenas sagrado sin escatimar en gastos para ello, al tiempo que le recuerdan su “obligación” de brindar protección al pueblo. A través de estos banquetes que se suceden de forma privada y pública a lo largo de las fiestas patronales, la comunidad expresa y experimenta el gozo colectivo de cumplir cabalmente, un año más, el compromiso adquirido con el santo patrono.¹²⁶

¹²⁴ La trascendencia de las tortillas de maíz en la dieta de las poblaciones indígenas mesoamericanas ha quedado reflejada en múltiples etnografías. Para el caso de los mayas chortís de Guatemala, por ejemplo, su importancia se refleja en su cosmovisión, donde “la tortilla de maíz es el paradigma de la comida constructora de sangre ‘competente’, necesaria para el gobierno ideal del cuerpo y del espíritu: el trabajo cotidiano y el comportamiento correcto” (López García 2000, 58).

¹²⁵ La carne representa un símbolo de “fuerza vital”, a la vez que una fuente de proteínas animales, históricamente muy escasas en la dieta cotidiana de las sociedades campesinas (González Turmo 1992, 69) como la de los indígenas peninsulares.

¹²⁶ Tal como sucede en Nunkiní, W. Christian señala que el significado de los banquetes que organizaban los pueblos españoles en honor a sus patronos sobrenaturales “eran una renovación solemne del contrato anual con el santo” (1991a, 82).



IMAGEN 20. Las mujeres se encargan de preparar a mano las tortillas que se consumirán durante las comidas del gremio



IMAGEN 21. Una mujer agrega sal al *nixtamal* con el que se prepara el maíz para convertirlo en masa.

Pero aun sabiendo que el denominador común de todos estos guisos festivos es la presencia de carne en ellos, ¿qué platos son los que tradicionalmente se preparan en los gremios?, ¿cómo y cuándo han de ser consumidos y por quiénes? En todo el ámbito peninsular indígena existe un plato característico fuertemente vinculado a las celebraciones dedicadas a los santos patronos. Así, tanto en el oriente y el occidente, como en el centro y sur de la Península, el *boox ká* o *boox janal* (relleno negro o comida negra), no puede faltar en el día grande de la celebración de un gremio (Quintal 1993, 17; Fernández y Negroe 1997; Terán y Rasmussen 2005, 182). En el caso de Nunkiní, el relleno negro constituye también el plato tradicional por excelencia de las fiestas de san Diego, siendo el único guiso que se consume indistintamente en los treinta y tres gremios que existen, hasta el punto de considerarse el símbolo gastronómico por excelencia de éstas celebraciones. El papel de aglutinador social que tiene se refleja, a su vez, en el hecho de que en todos los gremios se elabora siempre siguiendo los pasos que marca una misma receta.¹²⁷ Además, en muchos hogares se prepara también este guiso con motivo del día grande de la fiesta (13 de noviembre) para invitar a comer a la familia

¹²⁷ A diferencia de lo que sucede en Nunkiní, en las poblaciones del oriente peninsular cercanas a la ciudad de Valladolid, el relleno negro o *boox janal* (y no *boox ká* como se nombra en Nunkiní) es cocinado en ollas que se entierran para su cocción en el tradicional horno subterráneo o *pib* (Terán y Rasmussen 2005, 182; Quintal 1993, 17). En Nunkiní, los ingredientes

después de la procesión del santo. La única variación que encontramos en relación a este guiso es el momento escogido para ser consumido. Así, mientras que en algunos gremios los socios acostumbran a consumir el relleno negro antes de la procesión de los estandartes, como una forma de subrayar el comienzo de la jornada de celebraciones que le corresponde llevar a cabo a la sociedad de devotos en cuestión, en otros prefieren consumirlo el día siguiente, cuando los estandartes ya han regresado a casa del patrón y han sido cuidadosamente empacados y guardados hasta el próximo año, señalando (y celebrando) mediante el consumo conjunto de relleno negro el final de las obligaciones rituales del gremio. El hecho de decantarse por una u otra opción no se sustenta en ninguna razón concreta o funcional, sino que es más bien una cuestión de “costumbre” en cada gremio.



IMAGEN 22. Varias mujeres preparan los pavos cuya carne servirá para elaborar el relleno negro.



IMAGEN 23. Una mujer revisa una olla repleta de relleno negro, listo para ser consumido.

que conforman este guiso se cocinan a fuego lento en grandes ollas que se colocan durante horas sobre los fogones de tres piedras tradicionales.

Fuera de estas dos opciones, el resto de rituales que rodean el consumo del relleno negro en el seno de los gremios de Nunkiní se repiten invariablemente en las viviendas de todos los patrones. Así, son siempre los hombres quienes proveen el ingrediente principal de este guiso: la carne, después de haber matado, descuartizado y limpiado la carne del cerdo de huesos, piel y grasa.¹²⁸ Las mujeres divididas en grupos de trabajo serán las que se encarguen de cocinarlo, picando y guisando la carne que les entregan los hombres en enormes calderos colocados siempre sobre fuegos prendidos en los tradicionales fogones de tres piedras; aderezan el caldo con diversos tipos de chiles asados y especias hasta conseguir que adquiera su característico color negro. En otra gran olla se cuecen los huevos que luego se añadirán a la carne molida para preparar el *buut*’ o “relleno” (la bola de carne molida y huevo que llevará cada plato). Además se sacrifican, despluman y despiezan los pavos y gallinas aportados por los socios, para después añadir esta carne a las ollas donde se está cocinando el guiso. Todo este proceso se lleva a cabo, al menos, durante los dos días previos al inicio del festejo, para que el día señalado ya sólo haya que calentar y servir el guiso a los comensales.

La separación entre hombres y mujeres en los gremios se acentúa durante el consumo del relleno negro. Así, mientras que los hombres dan cuenta de sus platos sentados todos juntos en torno a una gran mesa de madera que se coloca en el interior de la vivienda del patrón, las mujeres les servirán las tortillas y esperarán a que hayan terminado para comenzar ellas a comer en la misma mesa. En muchos casos, cuando el gremio cuenta con muchos socios y todos los varones no caben en la mesa, éstos comerán por turnos. Cuando esto sucede y la comida de los hombres se prolonga demasiado, las mujeres comerán en la cocina, mientras vigilan los fuegos que mantienen caliente el relleno negro. Ellas también comerán por turnos para que en todo momento haya mujeres que atentas al fuego de las ollas, removiendo el guiso, sirviendo y sacando nuevos platos para los comensales, y torteando y calentando incesantemente tortillas para reponer las que se han ido consumiendo, de forma que los *lek* que se encuentran sobre la mesa estén en todo momento colmados de tortillas de maíz calientes. Tanto los hombres como las mujeres comerán

¹²⁸ Este cambio en los roles de género, en el que los varones se ocupan de la primera parte de los preparativos de la comida, puede ser visto como un reforzamiento del papel masculino al ser ellos los encargados de proveer el ingrediente fundamental del guiso más importante de la celebración.

rápido, casi sin levantar la vista del plato hasta vaciar completamente su contenido, y utilizando las tortillas de maíz como cubiertos para agarrar tanto la carne como el caldo de sus platos. Las raciones son servidas con absoluta equidad entre todos los comensales, consistiendo cada una en un plato prácticamente a rebosar de caldo, al que después se añade un pedazo de carne de pavo y una “bola” (albóndiga) de relleno o *buuts*, lo cual se acompaña con las tortillas que cada comensal desee. Para beber se sirven vasos desechables de refresco gaseoso de cola, o de cualquier otro sabor, siempre con abundante hielo recién picado de la *marqueta*. Cuando todos los socios han terminado de comer, los varones conversan un rato antes de abandonar la mesa y volver a ocuparse en los preparativos del gremio, mientras que algunas mujeres recogen y lavan los platos, vasos, jícaras y demás trastes utilizados.

Como ya mencioné, no hay coincidencia entre los gremios sobre el momento en que sus socios degustarán el relleno negro. Si bien en todos y cada uno de ellos se prepara y consume, unos prefieren hacerlo el mismo día en que inician su festejo, antes de que comience la procesión de los estandartes, y otros optan por el día siguiente, cuando los estandartes han regresado a la vivienda del patrón y las obligaciones rituales del gremio para con el santo han concluido. La dinámica difiere bastante de un caso a otro, pues en los gremios que optan por la primera opción sus socios deben apurarse y comer rápido para después seguir trabajando en los preparativos previos a la procesión. Mientras, en aquellos que optan por concluir sus festejos con el ágape colectivo de relleno negro, los socios gozan de más tiempo para el disfrute colectivo después de la comida. En esos casos, los comensales permanecen sentados después de la comida durante horas intercambiando historias pasadas y presentes sobre el santo y sus milagros, conversando sobre los pormenores de la celebración que acaba de concluir, y, en definitiva, festejando que un año más el pacto colectivo que suscribieron con san Diego y las obligaciones que hacia él se adquirieron (de forma colectiva e individual) fueron correspondidas. En estos casos la sobremesa constituye un momento abonado para socializar a los más pequeños en la importancia de la figura del santo, reactualizar la fe de los adultos y revivir la importancia que tiene cumplir con la devoción como marca la tradición.

Y si una de las dos comidas que en privado degustan los socios es siempre el relleno negro, símbolo por antonomasia de la fiesta del santo, el otro guiso que no suele faltar y que se caracteriza también por su carácter “especial”

y “tradicional” es el *bu’ulil k’ék’en* o frijol con puerco, cuyo ingrediente principal es, además del frijol negro que se cultiva en las milpas, la carne de cerdo.¹²⁹ Dicho guiso se sirve, como corresponde a su calidad de guiso festivo por las fechas en que se consume, acompañado de tortillas de maíz hechas a mano, y tantos vasos con refrescos gaseosos y hielo como cada comensal desee. Sin llegar a tener el prestigio que posee el relleno negro, el frijol con puerco también es un plato muy apreciado por su sabor y por la abundancia de carne de puerco que tiene; además es tenido por un guiso muy “tradicional”, símbolo de la gastronomía y la identidad regional peninsular.¹³⁰ Al igual que con el relleno negro, a su preparación contribuyen tanto los hombres, que son quienes suministran la carne del cerdo después de haber sacrificado y despiezado al animal; como las mujeres, quienes se encargan de elaborar el guiso. También su degustación se realiza, como todo lo que se lleva a cabo en el contexto de los gremios, de forma colectiva, reuniendo en torno a la comida a todos los socios. Como ya apunté, la comida remite a los hombres a su compromiso con el santo, pues es la celebración de sus poderes el motivo último que les reúne en torno a la mesa. A nivel social, estos ágapes colectivos permiten fortalecer los lazos de colaboración y solidaridad entre los integrantes del gremio en distintas direcciones: tanto a nivel familiar como vecinal. La repetición de este esquema en todos los gremios de Nunkiní sirve para reforzar entre quienes participan en ellos un sentimiento de conjunto y pertenencia a una comunidad definida por la devoción a un personaje sagrado particular.

Si todos los gremios de Nunkiní realizan en privado y para todos sus socios las dos comidas referidas, para conmemorar la apertura y el cierre de sus respectivos ciclos festivos en los que por veinticuatro horas asumen

¹²⁹ Si bien el frijol con puerco es cuantitativamente el plato más utilizado por los gremios como “segundo” guiso de fiesta, no todos lo sirven. Varios de ellos, ante la imposibilidad de conseguir otro cerdo, recurren a otros guisos para el consumo colectivo de sus socios como el *sak ko’ol* (pavo en salsa de maíz), pavo encebollado o caldo de pavo con verduras.

¹³⁰ Quisiera apuntar aquí una anécdota que me aconteció mientras degustaba un plato de este guiso en un gremio en compañía de sus socios varones. Hasta tal punto visualizaban como propio el frijol con puerco mis acompañantes que no podían creer que en la lejana España conociéramos y consumiéramos también la carne del cerdo. A tal punto llegó su incredulidad que por varios días, cada vez que coincidía con algunos de ellos me volvía a preguntar si era cierto que en mi país se comía la carne del puerco como en Nunkiní o si, por el contrario, había hecho esa afirmación para quedar bien con el patrón del gremio.

el protagonismo en los festejos dedicados a san Diego (tanto a nivel sacro como profano), todos ellos realizan también un convivio público, abierto a la participación de cuantos vecinos deseen hacerlo. Este siempre se produce una vez que los estandartes han sido depositados en la casa del patrón, tras haber regresado en procesión desde la iglesia donde pasaron la noche y una vez concluida la misa (es decir, al finalizar el último acto ceremonial que realiza cada sociedad). Así, tras el arribo de los estandartes, varios socios del gremio salen de la cocina cargados con enormes bandejas y palanganas que contienen las raciones de comida que distribuyen, una a una, entre todos los presentes. Éstos se forman a la entrada de los solares o, en algunos casos, dentro de ellos, donde se acomodan y toman asiento a la sombra para comer sus raciones y conversar con otros vecinos. Otros muchos vecinos, por el contrario, optan por marcharse a sus casas nada más recibir su comida y bebida. Para estos almuerzos comunitarios, los gremios reparten en la mayoría de los casos tacos de *cochinita pibil*, preparados con tortillas de molino, acompañados de un vaso de horchata de arroz, un zumo comercial o un refresco gaseoso. Cada gremio entrega la misma ración de comida a cada asistente para evitar posibles disputas por hacerse con los platos mejor servidos. Las raciones que se entregan por persona varían de los tres a los seis tacos de *cochinita pibil* (entregados sobre un plato desechable o envueltos en una servilleta), dependiendo de la capacidad económica de cada gremio y de sus socios y de si mataron uno o dos cerdos. Estos ágapes comunitarios subvencionados cada día por un gremio diferente constituyen, amén de un homenaje público a la figura del santo tutelar de la fiesta, una de las obligaciones centrales de las sociedades de devotos y una parte esencial de los compromisos adquiridos por sus integrantes con el santo patrono de la localidad.¹³¹

¹³¹ Los banquetes públicos que acontecen a diario en Nunkiní durante el mes en que se prolongan las fiestas patronales (cada uno costeadado por el gremio del día), constituyen el cumplimiento de los “votos” o pactos que los gremios establecieron con el santo patrón a cambio de contar con su protección. Al igual que sucedía en la España del s. xv, “día festivo significó originariamente día de banquete o de festín” (W. Christian 1991a, 76). En la mayoría de las poblaciones indígenas de la Península se observa la costumbre de “regalar” comida los días en que se celebran a los santos patronos; adquiere así la comida una connotación de comunión entre hombres y númenes.



IMAGEN 24. Una socia reparte tacos de cochinita entre quienes acompañaron la procesión de estandartes de su gremio.



IMAGEN 25. Una multitud se congrega ante la vivienda de un patrón para beneficiarse del *t'oox* (repartición) de tacos de cochinita que realiza su gremio al arribo de los estandartes.

La cantidad de comida que regalan los gremios repercute de forma directa en el prestigio y el reconocimiento social que obtienen sus integrantes y, de forma especial, el patrón y sus familiares más cercanos. Otro marcador de prestigio importante para los gremios, además de la cantidad de comida, es el hecho de entregar una lata de refresco a cada “invitado”, lo que implicar asumir un egreso monetario mucho más elevado que aquellos gremios que únicamente regalan un vaso de alguna bebida de maíz o un zumo de fruta comercial.¹³² Por ello, sólo los gremios que están en manos de las familias más pudientes de la localidad se pueden permitir afrontar estos gastos. Un ejemplo de lo dicho lo encarna el gremio de abastecedores de carne, conformado en su totalidad por miembros de la familia Cuevas, el cual siempre recibe a gran cantidad de vecinos en todas las actividades que organiza (tardeada, procesión), porque, como dice el orgulloso patrón: “el nuestro es reconocido como el mejor gremio porque damos botana de venado y porque a todos les regalamos sus refrescos de lata la mañana en que regresan los estandartes a la casa”. Así, los gastos económicos que asume un gremio familiar como el citado repercuten positivamente en sus integrantes en forma de mayor prestigio y reconocimiento social por parte de la comunidad. Además, las distintas acciones festivas que lleva a cabo los gremios más pudientes suponen una ocasión ideal para que las familias más adineradas hagan exhibición de su privilegiada posición económica y, en honor al santo patrono, redistribuyan parte de sus excedentes monetarios en forma de comidas abundantes y prestigiosas, bebidas costosas y diversión gratuita y de calidad, entre el resto de los integrantes de la sociedad local.¹³³

A pesar de que el regalo de tacos de cochinita es un hábito que se ha extendido mucho durante las últimas dos décadas,¹³⁴ existen unos pocos gremios que todavía no lo han adoptado, bien porque no disponen de los

¹³² No en vano, y por poner un ejemplo, cada envase de jugo comercial cuesta en torno a un peso, mientras que cada lata de refresco cuesta cinco.

¹³³ Como exclamaba un milpero que se divertía con su familia en la tardeada de uno de estos gremios: “es bueno que los que tienen compartan con nosotros, los que no tenemos nada porque somos pobres, así nosotros también podemos ir a gustar la música, la botana y el baile que hacen”.

¹³⁴ Según varios informantes, la costumbre de regalar tacos de cochinita es relativamente reciente: “antes nomás se da frijolito y atole con el gremio. Eso de la cochinita empezó porque un vecino hizo su promesa y donó un cochino para un gremio, y así lo empezó lo de la cochinita”.

recursos necesarios para adquirir un cerdo adulto, bien porque se resisten a abandonar la tradición de “regalar alimentos de la milpa”. Así acontece con algunos de los más antiguos gremios de campesinos de la localidad, que en lugar de tacos de cochinita prefieren entregar atole de maíz o *saka'* (atole de maíz nuevo) a sus invitados,¹³⁵ aduciendo que “eso (de dar tacos de cochinita) es cosa nueva, así; de antes puro atole agrio se daba en los gremios porque es comida de campesinos, como nosotros”. En otro gremio de campesinos, su joven patrón me aseguraba que ellos no “regalaban” tacos de carne de cerdo porque cuando él “recibió” el gremio de su anciano padre éste le señaló que “puro atole diera, nada de cochinita ni de horchata; que puro producto de trabajar la tierra, de hacer la milpa, así tenía que dar... nada de otra cosa que no fuera el trabajo del campo”, pues ese era su compromiso con el santo. En ambos casos apreciamos como, a través de la comida que regalan a sus invitados, algunos gremios reivindican y reafirman un origen campesino que, a su vez, refuerza en el presente los vínculos de sus actuales integrantes con sus fundadores originarios y, de paso, con el pacto originario que éstos realizaron con el santo. Otras agrupaciones pueden optar, dependiendo de cómo haya transcurrido económicamente el año para sus socios o en función de su imposibilidad para pagar un cerdo adulto, por regalar a sus invitados tres o cuatro tacos de gallina o pavo preparados, eso sí, al estilo *pibil*.¹³⁶ Lo importante, eso nadie lo pone en duda, es cumplir con la tradición de ofrecer el *to'ox* de comida a todas aquellas personas que acompañaron a los estandartes del gremio hasta su destino final, pues ello forma parte del “compromiso” adquirido con san Diego.¹³⁷

¹³⁵ Se trata de dos bebidas preparadas a base de granos cocido de maíz. La primera tiene un sabor agrio después de haberse dejado fermentar por tres días y una consistencia espesa; la segunda es mucho más líquida y dulce, pues se le añade gran cantidad de azúcar o miel.

¹³⁶ Se trata de asar en el *pib*, después de marinar en abundante achiote y naranja agria, la carne de las aves, utilizando así la misma receta que para la cochinita pibil, pero cambiando la carne de cerdo por la de pavo o gallina que resulta más económica.

¹³⁷ Y no sólo para cumplir con el santo, algunos gremios llevan porciones de comida a vecinos que les ayudaron prestándoles utensilios de cocina. Así, cuando un gremio no tiene suficientes ollas para preparar sus guisos los pide prestados a sus vecinos, quienes a cambio recibirán varias porciones de comida, pues, como aseguraba don Manuel, “ya que ellos (los vecinos) no lo cobran (el traste que prestan) nosotros le agradecemos con comida”.

A pesar de lo anterior, la inmensa mayoría de gremios prefieren (y pueden) regalar los preciados tacos de cochinita cuando arriban los estandartes a la vivienda del patrón. Para que esto sea posible y cada vez más generalizado han contribuido varios factores, siendo uno de los principales la implementación entre los socios de sistemas de cooperación para criar animales durante el año. También ha ayudado a generar excedentes de carne, lo que denomino “economía de lo sagrado”, por la cual muchos vecinos que se ocupan como profesionistas (especialmente como maestros de escuela) dedican una parte de sus excedentes monetarios a comprar un cerdo adulto que luego entregan a algún gremio de su agrado (si es que ellos no pertenecen a alguno) en pago a una promesa personal o familiar formulada ante el santo. De forma similar, el incremento en el número de vecinos que se emplean fuera de Nunkiní al acercarse la fiesta patronal, ha aumentado la capacidad de algunos gremios de reunir fondos en metálico que les permiten asumir la compra de carne destinada a los banquetes privados y el público. En este sentido, podríamos afirmar que si bien el abandono paulatino del trabajo en la milpa por parte de un número creciente de jóvenes, que prefieren migrar y emplearse como jornaleros, ha repercutido en el abandono y la simplificación del complejo mítico-ritual que rodea su cultivo, en lo que relativo al culto del santo patrono estos cambios socioculturales (de profundo calado tanto en la vida cotidiana de la comunidad como en la de los individuos y sus familias) han permitido realzar en los últimos años los festejos que se le dedican, tanto a nivel familiar como comunitario.

Para concluir con el tema de las comidas que preparan los gremios durante las fiestas patronales, no queda sino remarcar su carácter excepcional en relación a la “monotonía” que uniforma el comer en el contexto de la vida cotidiana de los individuos (González Turno 1992, 66). Dada la profunda vinculación que estos guisos guardan con los tiempos dedicados a festejar al santo patrono, sus ingredientes y la forma en que son consumidos vienen a romper con las prácticas habituales de la alimentación indígena para erigirse en elementos visibles de diferenciación respecto al tiempo ordinario. A nivel gastronómico, si algo se espera del periodo más importante del calendario festivo-religioso anual de la comunidad, es la posibilidad de sobrepasar durante su transcurso los límites de lo cotidiano. Así se entiende la posibilidad que tiene cualquier vecino para consumir, si así lo desea, a diario y durante todo un mes, guisos cuyo ingrediente principal es la carne de puerco, que en un hogar promedio se consume una media de dos veces al mes.

En consecuencia, la posibilidad que tienen las asociaciones de fieles de ofrecer mucha y buena comida durante el mes de noviembre es también la de reflejar, ante sus propios socios y ante el resto de la comunidad, una imagen corregida y mejorada de la propia realidad en la que todos ellos están inmersos (González Turno 1992, 67). Pero al tiempo que la presencia masiva de la carne en los guisos de fiesta los convierte en extraordinarios, la repetición en todos ellos de una serie de ingredientes (el maíz, el frijol, los diversos tipos de chiles, el achiote o el epazote) profundamente arraigados en el sustrato campesino e indígena de la sociedad local, los convierte, a su vez, en platos con los que se identifican todos los vecinos. Olores, sabores e ingredientes en los cuales los nunkinienses anclan parte de su propia memoria histórica, sus cambiantes identidades contemporáneas y un sentido de pertenencia ligado a un territorio compartido; aspectos que, con motivo de la fiesta, se rememoran para celebrar (recreando) colectivamente el cumpleaños de san Diego.

LOS ESTANDARTES

Después de haberme ocupado de los preparativos y convites que realizan los diferentes gremios de Nunkiní durante la treintena de días que se encargan de solemnizar las fiestas de la localidad en honor a su santo patrono, a continuación abordaré otro de sus rasgos “tradicionales” que tiene gran importancia por la centralidad (tanto funcional como simbólica) que ocupa dentro del complejo religioso-ritual de las sociedades de devotos. Me refiriendo a los estandartes que cada gremio posee y exhibe pública y orgullosamente durante sus respectivas procesiones. Como veremos, a diferencia de su significado simbólico, sus formas, tamaños y decoraciones resultan muy heterogéneos, lo que repercute directamente sobre su costo.

Respecto a su apariencia externa, los estandartes tienen mayoritariamente forma rectangular (aunque también los hay cuadrados) y dimensiones muy variables que oscilan entre los 50 x 40 cm de los más pequeños (los que son especiales para ser cargados por niños) hasta el metro por 70 cm de los más grandes.¹³⁸ Están hechos en telas consideradas “elegantes”, como las denominadas

¹³⁸ Los estandartes de menor tamaño son cargados por los hijos más pequeños de los socios durante la procesión. La tela con que se fabricaron procedía de las vestimentas acumu-

popularmente “terciopelo” o “raso”, y en muy diversos colores (los hay blancos, rojos, amarillos, verdes, azules y hasta morados). Sobre estas telas de forma rectangular se colocan variadas y llamativas decoraciones y bordados, así como un texto también bordado con el mensaje que todo estandarte ha de llevar. La calidad y cantidad de adornos que porte dependerán de las posibilidades económicas de la persona que encargó su elaboración, pues a mayor decoración mayor será su precio. Lo más habitual es que, con el fin de hacerlos lo más llamativo posible, estén profusamente adornados con gran variedad de materiales y complementos como lentejuelas y chaquiras de colores brillantes, la imagen de cuerpo completo del santo con su iconografía (habitualmente una fotografía, pero en ocasiones bordada), cordones, ribetes, cintas y pompones en plata, dorados y otros colores solemnes, así como grandes y coloridas flores bordadas (que en ocasiones ocupan tres cuartas partes del estandarte) para las que se utilizan preferentemente hilos con diversas tonalidades de rojos, azules, verdes, amarillos y morados. Todos los estandartes llevan texto en su parte más visible (en el centro o en lo más alto), también bordado con hilos preferentemente dorados o plateados. En él se puede leer, como mínimo, los apellidos de la familia o de la persona que donó el estandarte (o el nombre de un gremio, si la sociedad lo encargó de forma conjunta o a título particular alguno de los socios), el nombre del santo patrono (en muchas ocasiones acompañado de apelativos cuya función es acentuar su alto estatus sagrado en la comunidad, tales como “Apóstol” o “Señor”; y, en otros casos, para remarcar su completa asimilación a la localidad: “San Diego de Nunkiní”), la fecha en que se entregó el estandarte al gremio y el motivo por el que se entregó (en su mayoría como “promesa”, aunque también los hay a modo de “ofrenda” o de “recuerdo”).

En la inmensa mayoría de los casos, cuando los vecinos de Nunkiní desean “entregar” un estandarte a un gremio no tienen otra posibilidad más que acudir con uno de los dos costureros que residen en la localidad y que llevan realizando este trabajo desde hace décadas. Ambos están sobradamente reconocidos por sus habilidades, y cuentan con la plena confianza de sus vecinos a la hora de recibir

ladas por la imagen de san Diego durante décadas. Según me explicaron varios de mis interlocutores en Nunkiní, el santo poseía muchos hábitos, pues era habitual que los vecinos se los regalasen como pago a sus promesas. Desde hace varios años, a petición de un sacerdote, esta costumbre se abandonó, repartiéndose entre los gremios muchos de los atuendos, para que esa tela fuese reutilizada para la fabricación de los estandartes que actualmente cargan los niños.

la encomienda de tan importante misión. Como mencioné, los precios de los estandartes oscilan mucho en función de la calidad y la cantidad de decoraciones con que el interesado desea ataviarlo. Así, los más ornamentados y con mayores y mejores bordados llegan a superar los 1 500 pesos, mientras que los más sencillos no pasan de los 300 pesos.



IMAGEN 26. Una de las características de los estandartes y banderas es su colorido.



IMAGEN 27. Los estandartes llevan bordado el nombre del donante y, casi siempre, el gremio al que pertenecen.

Los motivos que llevan a una persona a encargar un estandarte para luego regalarlo al gremio que desee para que así salga en su procesión son variados, pero siempre están vinculados con alguna petición, ruego o promesa realizada a san Diego. En este sentido, es común que las mujeres embarazadas prometan la entrega de un estandarte “si ella y el hijo quedan bien después del parto”. De igual forma, resulta frecuente que las madres prometan un estandarte al santo a cambio de que éste cure la aflicción que padece alguno de sus hijos, o, en caso de no padecerla, para que les mantenga alejados de las enfermedades; o también para que un familiar que hubiese sufrido un

accidente de gravedad que lo mantiene postrado se restablezca. Asimismo, cuando se trata de lograr la salud de un hijo enfermo, es frecuente que los padres encarguen el estandarte y hagan bordar en él el nombre del infante (así como su condición de “niña” o “niño”) con el fin de hacer público quien fue el beneficiario del milagro. Con una finalidad algo más vaga, no es infrecuente que una familia de forma colectiva, encargue y entregue un estandarte (al gremio que sea de su agrado) como “ofrenda” al santo patrono después de haber sufrido “un mal año”, con la esperanza de que así “las cosas vengan un poco mejor al próximo”. Hay casos incluso de estandartes que han sido pagados en conjunto por todos los socios de un gremio para, sencillamente, “honrar a nuestro patrón” y, de paso, granjearse su protección; en estos casos, sobre el estandarte aparecerá bordado únicamente el nombre del gremio. Así, bien sea en pago por una promesa atendida por el santo (la mayoría de los casos), bien para propiciar su intervención, o únicamente con el fin de agradecerle, los estandartes funcionan como piezas de intercambio (o *ke'ex*) de favores (concretos o genéricos) entre los hombres y san Diego. En consecuencia, a cambio de recibir o solicitar su ayuda, los hombres contribuyen mediante la entrega de coloridos estandartes a los gremios, a dar mayor vistosidad a las procesiones que éstos celebran y, al mismo tiempo a legitimar y reactualizar la imagen milagrosa del santo en la comunidad.

En función de lo dicho, la gran mayoría de estandartes funcionan como pruebas fehacientes y tangibles de los poderes extraordinarios que atesora el numen, y constituyen un motivo de orgullo para toda la comunidad que se sabe protegida por él. De hecho, no resulta extraño escuchar a los vecinos de Nunkiní presumir de la gran cantidad de estandartes que tienen los gremios locales en comparación a los de poblaciones mucho más grandes como Calkiní, la cabecera municipal, equiparando este hecho a la competencia del san Diego. Y es que cada estandarte en el que aparece bordada la palabra “promesa” representa la existencia de una intervención “milagrosa” del patrón en beneficio de un vecino o una familia de la localidad que, para mayor énfasis y veracidad, deja sus apellidos bordados sobre la tela. Lo anterior convierte a cada estandarte en un símbolo dual: por una parte representa la capacidad extraordinaria que posee san Diego para beneficiar a sus fieles y, al mismo tiempo, encarna el cumplimiento del compromiso que éstos adquirieron con él. No debe extrañarnos por ello, que todos los gremios guarden como sus tesoros más preciados los estandartes que les fueron entregados por sus vecinos desde

el momento de su fundación y los conviertan, además, en los protagonistas de las dos procesiones anuales que realizan entre la vivienda del patrón y la iglesia de la localidad.

Hasta tal punto se identifican las sociedades de devotos con sus estandartes, que cuando éstos entran en la iglesia a manos de sus “cargadoras” después de la procesión se dice que “está entrando el gremio”; al igual que cuando al día siguiente la abandonan para regresar a la vivienda del patrón se dice, popularmente, que “está saliendo el gremio”. Así pues, el gremio no se ve (única ni principalmente) como los socios que lo integran (y que en su mayoría no están presentes durante la procesión), pues éstos pueden ir y venir pero el gremio permanece. Por el contrario, los estandartes constituyen los símbolos perennes que los encarnan (pues han permanecido en ellos desde su fundación) y su función original, que no es otra que la de celebrar y honrar a san Diego. Y qué mejor forma de hacerlo que rememorando y mostrando públicamente cada año, mediante la exhibición de los estandartes por las principales vías de la población, de las evidencias de los milagros que ha obrado en favor de los vecinos de Nunkiní.

Otro dato que nos ayuda a comprender la importancia que tienen los estandartes lo hallamos en el hecho de que el “privilegio” de resguardarlos durante el año recaer, exclusivamente, en sus patrones. Son ellos quienes los mantendrán perfectamente empaquetados en lugares seguros dentro de sus viviendas o en algún edificio anexo destinado al almacenaje de herramientas y granos.¹³⁹ Del mismo modo, el hecho de ser los únicos custodios de los estandartes (y de la “caja” del gremio) confiere a los patrones un cierto estatus dentro de la sociedad que, en cierta medida, viene a compensar las mayores cargas económica y laboral que afrontan ellos y sus familias para asegurar el adecuado cumplimiento de las obligaciones del gremio. El deseo manifiesto de algunos socios por desplazar a los patrones y asumir el cuidado de los estandartes de forma rotatoria ha provocado, en no pocas ocasiones, escisiones en el seno de los gremios y la conformación de nuevas sociedades.¹⁴⁰ En este sentido, cuando un patrón muy anciano decide traspasar el gremio que preside a alguno de sus

¹³⁹ Si el patrón enviudara y, debido a su avanzada edad o mal estado de salud, debiera trasladarse a vivir con alguno de sus hijos (en la mayoría de los casos el menor), se llevará consigo los estandartes y la obligación de celebrar el gremio en su nueva residencia.

¹⁴⁰ Al respecto, el hijo del patrón de un gremio de campesinos me asegura que hace una década el gremio contaba con el doble de socios, sin embargo: “muchos antiguos se quitaron

hijos (normalmente al mayor de los varones), lo primero que hace es llevar a la residencia de éste todos los estandartes que recibió la sociedad desde su fundación, para que así, al siguiente año, desde la vivienda del nuevo patrón salga la procesión y se lleven a cabo todos los preparativos y festejos del gremio.¹⁴¹ En el remoto caso de que ningún hijo o familiar de un patrón fallecido se ofreciera a hacerse cargo de su gremio, todos los estandartes que atesorase la sociedad deberán entregarse al Consejo de Patronos de Gremios para que éste los distribuya entre las personas que se ofrezcan voluntariamente para hacerse cargo del gremio vacante, lo que implica asumir la organización de todos los festejos en la fecha que el gremio tuviera asignada.

Para concluir, me queda por señalar que, además de los estandartes, en las procesiones de los gremios desfilan también las denominadas “banderas”. Éstas se diferencian de aquellos en la calidad de su tela (mucho más sencilla y económica), en su mayor tamaño (son más largas que los estandartes) y en su menor ornamentación. Originalmente, la diferencia fundamental entre el estandarte y la bandera se encontraba en el hecho de que los primeros eran donados a los gremios por personas o familias que cumplían así con sus promesas al santo tras recibir su auxilio, o como ofrendas que buscaba propiciar esa ayuda. Por su parte, las banderas solían hacerse por las mujeres de los propios socios del gremio con el objeto de que acompañaran a los estandartes durante la procesión, dotándola así de mayor colorido. Sin embargo, en la última década se ha convertido en una práctica habitual el hecho de que las banderas también sean entregadas como forma de pago a las promesas cumplidas. De esta forma, aunque éstas siguen siendo mucho más sencillas en el tipo de tela y en sus decoraciones respecto a los estandartes, ya comienzan a dotarse de pequeños bordados florales cosidos o de texto donde se puede leer el nombre del individuo o de la familia donante, el motivo de su entrega

de acá para hacer otros gremios de agricultores, así; querían guardar ellos sus estandartes y hacer la fiestas en su casa”.

¹⁴¹ Como comenté al hablar de la organización interna de los gremios, algunas sociedades de reciente creación han optado por una modalidad de “presidencia rotativa”, en la que cada año un socio se hace cargo del gremio y de guardar los estandartes. A pesar de que en algunas partes del oriente yucateco esta es la práctica tradicional (Quintal 1993; Terán y Rasmussen 2005) en Nunkiní no deja de ser una excepción, pues los estandartes permanecen por años en la vivienda del mismo patrón y no cambian de domicilio hasta que el patrón “entregue” el gremio o fallezca.

(“promesa” u “ofrenda” a san Diego) y la fecha en que fue entregada al gremio (por ejemplo: “promesa de la familia Tzeek Naal al Señor San Diego, noviembre 2008”). Además, todos los gremios en Nunkiní abren su marcha con una gran bandera mexicana que recorre toda la cabecera y que, dada su extensión, ha de ser transportada por tres mujeres al unísono (algunos gremios llevan otra cerrando el cortejo). Habitualmente esta bandera también es obtenida gracias a la donación realizada por alguno de los socios o de un vecino cualquiera que decidió pagar de esta forma el favor que recibió del santo. Así, tampoco resulta raro ver dentro de las banderas patrias coloridos bordados de flores en lugar del escudo nacional, así como una leyenda con el nombre de la persona que la “entregó” al gremio, para saldar de esa forma una deuda con san Diego.



IMAGEN 28. Los estandartes constituyen símbolos identitarios de los gremios.

LAS PROCESIONES DE ESTANDARTES

Una muestra de la trascendencia que tienen los estandartes como símbolos legitimadores de la función protectora del santo patrono de la comunidad la encontramos en las dos procesiones que, con el fin de exhibirlos públicamente, organiza cada gremio durante las fiestas patronales. Dichas procesio-

nes enmarcan y determinan el ciclo festivo de todos los gremios, pues cada uno comienza su jornada de actividades con el traslado de sus estandartes y banderas desde la residencia del patrón hasta la iglesia, y lo concluye, al día siguiente, con el regreso de ese mismo cortejo a la vivienda del patrón. Ambos recorridos se visualizan como los dos momentos más solemnes, por su fuerte carga religiosa, de cuantos protagonizan los gremios a lo largo de las 24 horas en que son responsables de festejar al santo patrono en representación de la comunidad. No en vano, la “entrada” y “salida” de los gremios de la iglesia se reconocen popularmente, junto a la misa que dedican al santo, como parte de las celebraciones religiosas que tienen lugar durante las fiestas patronales.¹⁴² Entre medias de ambos momentos se suceden, dependiendo de los gustos o las posibilidades de cada gremio, una serie de celebraciones profanas de marcado carácter lúdico: el concierto-baile o tardeada, la venta de cervezas, el baile de la cabeza de cochino y la quema de los “toritos” de fuegos artificiales. Pero incluso los gremios más humildes, que no pueden permitirse la realización de estas actividades, llevan a cabo de la forma más solemne y vistosa posible el recorrido de sus estandartes por las calles de la localidad.

Las procesiones que se suceden durante todo el mes de noviembre hasta principios de diciembre inician la tarde del 3 de noviembre, cuando entran en la iglesia los estandartes del primer gremio en desfilar, y concluyen el 2 de diciembre a las 11 de la mañana, cuando abandonan la iglesia los estandartes del último gremio. Entre estas dos fechas, a diario tienen lugar los recorridos de dos gremios diferentes: uno de salida por la mañana y otro de entrada por la tarde. El hecho de que uno se haga en la mañana y el otro por la tarde provoca que, durante 30 días, la población sea escenario de dos homenajes al santo patrono, protagonizados por sendos gremios diferentes. Dos gremios con sus respectivos estandartes, cada uno simbolizando el milagro que tiene san Diego para obrar en beneficio de aquellos miembros de la comunidad que se acercaron a pedirle algún tipo de ayuda “con mucha fe”, y que, una vez recibieron esa

¹⁴² Independientemente de esta división “sagrado-profano” que hacen los vecinos y que se refleja en los carteles que publicitan las diferentes actividades que tendrán lugar durante la fiesta, la sacralidad es la tónica dominante durante el mes en que discurren las fiestas patronales (Ruz 2007, 301), pues todo lo que acontece durante este periodo tiene como fin último honrar y festejar al santo patrón de la comunidad, al tiempo que reafirmar la pertenencia de los individuos a un espacio construido en base a su devoción compartida hacia una figura poderosa que lo representa.

ayuda, supieron corresponderle por el favor recibido. Se trata, de ese modo, de mostrar la vigencia de un intercambio pautado por la tradición, y acatado por la comunidad, entre los humanos y el santo patrono.

Pero vamos a acercarnos un poco más a las procesiones de los gremios (y a sus preparativos) para tratar de captar con mayor detalle la trascendencia que tienen en el marco de las celebraciones con motivo de las fiestas patronales a nivel comunitario, y el papel central que juegan los estandartes. Lo anterior se hace patente a diario desde el momento de iniciarse los preparativos de las procesiones, varias horas antes de su salida. Asimismo, su reiteración dos veces al día (cada una a manos de un gremio diferente) durante la treintena de jornadas en que se prolongan la fiesta patronal muestra bien a las claras su preeminencia como un símbolo comunitario privilegiado para expresar colectivamente la vigencia que mantiene san Diego como principal mecenas sobrenatural de Nunkiní. Amén de los variados y ya mencionados preparativos logísticos y comidas extraordinarias que enmarcan la salida y el regreso de los estandartes de cada gremio, otros rituales (algunos individuales y otros colectivos) se reeditan anualmente en el marco de las acciones que los socios de cada gremio acometen con vistas a “honrar” y “celebrar” al santo patrono a través de la realización de las procesiones. Así, en todos los gremios de la localidad se repiten invariablemente, durante toda la mañana y hasta la salida de la comitiva con los estandartes, toda una serie de maniobras rituales orientadas a que a la hora fijada esté todo dispuesto para que el cortejo pueda iniciar su marcha hacia la iglesia.

A diferencia de lo que sucede con la preparación y el servicio de las diferentes comidas de fiesta que mayoritariamente recaen en el ámbito femenino, las acciones que tienen a los estandartes como protagonistas son predominantemente competencia de los varones. Todo comienza en la vivienda del patrón, a una hora muy temprana de la mañana, el día que tiene asignado cada gremio para ir en procesión hasta la iglesia. El mismo patrón, ayudado por otros dos o tres socios procede a sacar y desempacar los bultos de plástico y papel, profusamente amarrados con cinta adhesiva, donde se guardan los estandartes de la sociedad, las banderas y las largas astas de madera de donde se cuelgan. Una vez se han localizado, son conducidos al interior de las viviendas¹⁴³ para proceder

¹⁴³ Cuando se trata de viviendas no tradicionales de varias estancias, esta tarea se realiza en la habitación principal, donde se encuentra el altar doméstico.

delicadamente a deshacerlos y extraer de su interior los emblemas. Todas estas acciones son realizadas por los participantes con gran delicadeza y lentitud, y son dirigidas en todo momento por el patrón de la sociedad, a quien habitualmente acompaña alguno de sus hijos (normalmente el que recibirá el gremio) y los socios más veteranos (quienes ocupan alguno de los cargos del gremio como secretario o tesorero).

Una vez que se han extraído los estandartes de los envoltorios donde han permanecido aislados de la humedad y protegidos de los insectos durante todo el año, son extendidos uno a uno sobre una mesa para revisar meticulosamente el estado en que se encuentran. Se busca detectar en ellos la posible presencia de hongos o agujeros, lo que provocaría que inmediatamente hubiese que limpiarlos o zurcirlos. Una vez que han sido revisados, los estandartes son planchados antes de colocarlos en sus astas. La tarea del planchado de los estandartes es realizada por la esposa del patrón del gremio o alguna de sus nueras. Cuando ésta ha concluido, los hombres se encargan de “amarrarlos” a sus mástiles de madera, tarea que se reviste de gran solemnidad. Al respecto, no pocos gremios compartieron conmigo su emoción por participar en ella, asegurando que de todas las actividades que acometen durante el festejo “cuando se amarran los estandartes es lo más bonito de todo lo que hacemos, así. Cuando uno está trabajando en eso lleva su fe dentro y siempre lo tiene presente [a san Diego]”.

Una vez que todos los estandartes quedan en sus mástiles listos ya para el desfile, son depositados unos sobre otros, de pie y apoyados en la pared, junto o frente al altar doméstico, desde donde san Diego puede constatar el trabajo realizado. Desde ese lugar privilegiado de la vivienda, los estandartes presidirán el resto de la jornada y las actividades que realicen los miembros del gremio. Allí permanecerán hasta unos minutos antes de dar inicio la procesión, cuando serán entregados a sus “cargadoras” (*kuuch bandera* o *kuuch estandarte*) para que los lleven hasta la iglesia. A pesar de su aparente desorden, los estandartes y las banderas son colocados en función del orden que seguirán en la procesión. Así, las banderas se colocan en primer lugar, pues son las últimas en ser entregadas a sus cargadoras para que se incorporen al cortejo, mientras que los estandartes se van amontonando sobre ellas en función de su antigüedad (primero los más antiguos y por último los más recientes, que serán los primeros en situarse en la formación). Algunos gremios optan por tomar un estandarte, separarlo del resto, y colocarlo en

la entrada de la vivienda para señalar así, a todo el que pase por delante, que desde allí saldrá el gremio del día. Todo este proceso, que ocupa un lapso de varias horas, es acompañado por el reventar de cohetes a cada hora en punto (con el objeto de que “todos los vecinos sepan que estamos listos para cumplir nuestro compromiso con san Dieguito”), ritmo que irá *in crescendo* a medida que se acerquen la hora en que habrá de partir la procesión.

Una vez finalizado el minucioso proceso de “alistar” y colocar todos los estandartes y las banderas sobre sus astas, los socios varones instalarán una mesa de madera en la misma sala donde se encuentran y degustarán sobre ella uno de los tradicionales guisos de fiesta para marcar el inicio de la actividad religiosa de la sociedad. Concluida la comida, los socios que participarán en la procesión se marcharán a sus hogares para “alistrarse” (bañarse, peinarse y vestirse con ropa nueva o especialmente reservada para la ocasión), mientras que los que van permanecer en la vivienda ocupándose del guiso que se repartirá al día siguiente saldrán al solar y retomarán el trabajo. Un poco más tarde, pero también junto a los estandartes, se colocarán las sillas destinadas a los músicos de la “charanga”, quienes harán su arribo a la vivienda hasta con dos horas de anticipación respecto a la hora pactada para que dé comienzo la procesión. Éstos son recibidos siempre por el patrón, quien será el encargado de conducirles al lugar donde deben instalarse, les repartirá un vaso con hielo a cada uno y dejará una botella grande de refresco junto a ellos para que se sirvan a su antojo. Acomodados junto a los estandartes y después de haber afinado sus instrumentos, los músicos comenzarán a tocar las populares y alegres jaranas con el objeto de amenizar los últimos preparativos que acometen los socios, amén de avisar a los vecinos de que “ya está por salir el gremio y pueden ir llegando a gustar [la salida]”. Pero además de los músicos, y según se acerca la hora de inicio de la procesión, a la vivienda del patrón también se van acercando de forma escalonada las mujeres que se encargarán de “cargar” los estandartes durante el recorrido, quienes con varios días de anticipación apalabraron con el patrón del gremio su participación en la marcha. A su llegada son recibidas también por el patrón o algún familiar de éste, quien las conmina a pasar y a esperar hasta la hora marcada para el comienzo tomando asiento en la misma sala donde se encuentran los estandartes, especialmente habilitada para la ocasión con varias bancas de madera y sillas de plástico. Vemos, de esta forma, como el lugar donde se ubican los estandartes se va

convirtiendo en el centro neurálgico de la celebración, antes incluso de dar comienzo la procesión.

A las seis de la tarde, el socio encargado de la pirotecnia sale al solar y revienta tres voladores para señalar que va a dar inicio la marcha. A esa hora todos los participantes ya se encuentran perfectamente “bañados”, peinados y vestidos con sus mejores galas. El patrón no cesa de repartir indicaciones entre los demás socios para que cada quien ocupe su puesto en la marcha, agarren las ofrendas florales y de veladoras que se depositarán ante la imagen del santo o le ayuden a repartir los estandartes y las banderas. Por su parte, los primeros en abandonar la casa y colocarse en la calle son los músicos, los cuales deben preparar la logística necesaria para su traslado.¹⁴⁴ Por su parte, las cargadoras de los estandartes y las banderas se forman en una fila para recibirlos de manos del patrón y de otro socio (normalmente el mayor de sus hijos varones). A medida que se los entregan abandonan la vivienda para formarse en la calle según el orden que establece la tradición y que se repite en todos los gremios de Nunkiní. Así, aquellas que transportan estandartes se van formando en dos hileras paralelas y de atrás hacia delante, en función de la antigüedad de los estandartes, ubicándose los más antiguos al final del cortejo y los más recientes en la cabecera de la marcha (al final quedarán los dos más antiguos y al frente los dos más recientes). Posteriormente, las encargadas de llevar las banderas se colocarán formando otras dos filas, envolviendo a las dos hileras de estandartes que quedan rodeadas por ellas. De esa forma, todos los cortejos están conformados por cuatro filas paralelas de cargadoras que siguen este orden: la primera de cargadoras con banderas, una segunda con estandartes, la tercera también con estandartes y la cuarta con banderas. Como todos los gremios poseen muchas más banderas que estandartes (dado que es más sencillo y económico confeccionar una bandera que un estandarte), lo común es que las dos filas que forman las mujeres que cargan banderas sean más largas que las de estandartes.

Una vez formadas todas las cargadoras de banderas y estandartes sólo quedará por conformar la cabecera del cortejo. Ésta suele quedar integrada por tres mujeres cargando una gran bandera de México que cubre el espacio

¹⁴⁴ Si bien los músicos encargados de los instrumentos de viento se trasladan a pie mientras tocan, el percusionista debe instalar sus dos enormes tambores en el remolque de un triciclo que él mismo se encargará de empujar mientras los hace sonar durante todo el recorrido.

de las cuatro filas. En muchos casos, dada la imposibilidad de adquirir una bandera de tales dimensiones, se usan dos banderas que se unen en el centro por una mujer o niño que se ubica en el centro con el fin de mantenerlas sujetas con sus manos durante todo el recorrido. En algunos casos hay gremios que también cierran su marcha utilizando otra gran bandera nacional, ubicada detrás de los últimos pares de banderas y estandartes. Delante se colocan los niños y niñas que participan (hijos o nietos del patrón) en la marcha, portando imágenes enmarcadas del santo tomadas de los altares familiares o pequeños estandartes especialmente diseñados y fabricados para ellos.¹⁴⁵ Finalmente, a la cabeza de la marcha y marcando su paso, se coloca el patrón del gremio su esposa u otro socio, habitualmente el mayor de sus hijos varones o un veterano del gremio. Siempre con la cabeza descubierta, en señal de respeto, y con gesto solemne, el patrón irá marcando el paso de la procesión con su lento caminar y los momentos en que ésta se detendrá.

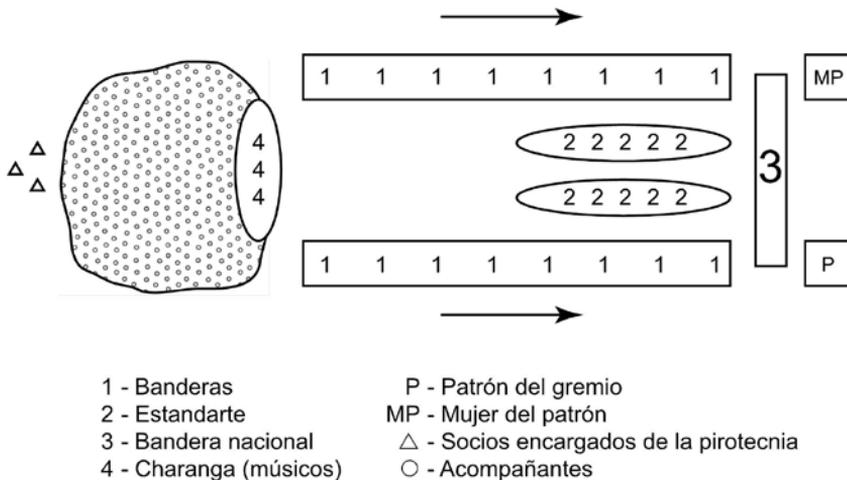


IMAGEN 29. Diagrama ilustrativo con el orden y la posición que ocupan los participantes en las procesiones de los gremios.

¹⁴⁵ La participación de niños es muy habitual, habiendo casos en los que participan hasta cinco en la cabecera de la marcha, todos ellos portando estandartes diminutos o retratos del santo patrón.

A la cola se ubica el conjunto de música, que tocará incesantemente solemnes marchas de ritmo cadencioso y lento (no las alegres jaranas que interpretaban en la vivienda) que marcarán el paso al cortejo. Detrás y junto a los músicos se sitúan los vecinos que deseen acompañar al gremio hasta la iglesia¹⁴⁶ (bien a pie, en bicicletas o en triciclos con familias enteras). En último lugar, un poco más retrasados, se sitúan dos o tres socios varones del gremio que transportan en un triciclo todo el material pirotécnico que se utilizará durante la procesión. Ellos serán los encargados ir reventando los “voladores” de forma ininterrumpida durante todo el recorrido y de hacerlo propio con las “hileras” o “camino de pólvora” cuando el cortejo haga su entrada al atrio de la iglesia. Perfectamente coordinados entre sí, uno de ellos se encargará de empujar el triciclo, otro de ir sacando los “voladores” del remolque, y el tercero de ir reventándolos con la ayuda de los cigarros que va encendiendo durante el recorrido.

En el orden descrito, la procesión del gremio en turno comienza cuando el patrón dé la orden (“*co'òx*”, dirá con gesto serio). Da inicio así el momento culminante del festejo de cada gremio, en el cual el patrón y su familia se exhibirán ante toda la comunidad como hombres devotos y cumplidores de sus obligaciones ante san Diego. Durante el recorrido se busca que el cortejo desfile por las arterias más importantes y concurridas de la localidad, con el objeto de que sea visto por el mayor número de vecinos. A su paso, y alertados por el estallar de los voladores y la música, los habitantes de las viviendas ubicadas en los márgenes de las calles por las que va transcurriendo la procesión detienen por un momento sus tareas cotidianas o cesan sus conversaciones para contemplar atentos el paso de los estandartes. Asomados a las puertas o parados junto a las albarradas que delimitan las calles, familias enteras (con los niños más pequeños en brazos o agarrados de la mano) permanecen de pie mirando en un respetuoso silencio el lento transcurrir del cortejo rumbo hacia la iglesia. Incluso los que se encuentran fortuitamente con la procesión, se detienen, se descubren la cabeza y se echan a un lado

¹⁴⁶ Aunque hoy en día ya no se sigue al pie de la letra, varias personas con edades avanzadas me han comentado que antiguamente era costumbre muy respetada que se acompañasen las procesiones de los gremios que salían “por el rumbo donde vive uno”. Un hombre de 82 años que a duras podía caminar iba acompañando la procesión del gremio que había salido de una vivienda situada enfrente de la suya y en el camino me comentaba que “como somos vecinos [de la familia que organizaba el gremio] tenemos que acompañar el gremio para que luzca”.

para franquear el paso de la sagrada comitiva. Todo el público observante denota con sus gestos la satisfacción que sienten al ver pasar los estandartes, señal inequívoca de que un año más se están cumpliendo, acorde a la tradición, los compromisos adquiridos con el santo patrono a nivel comunitario. Una vez que la procesión ha pasado y se aleja, todos regresan a sus quehaceres en medio de claros signos de alegría.

Pero mientras que la contemplación y la alegría prevalecen entre los espectadores que desde fuera observa la marcha de los estandartes, dentro del cortejo la tensión de los gestos delata cierta ansiedad entre los participantes con vistas a mantener la concentración y el orden durante todo el recorrido, tratando de evitar que se pueda producir cualquier error. El patrón del gremio se afana constantemente en marcar un paso lento para que todo el grupo permanezca unido y coordinado en sus movimientos; constantemente gira su cabeza hacia atrás y da las indicaciones oportunas tratando de que se mantengan definidas las cuatro filas de cargadoras, incluso regañando breve pero enérgicamente a las mujeres cuando, por un despiste, algunas rompen el orden de la formación. De cuando en cuando, también debe tomar de la mano a alguno de los niños y devolverlo con premura a la disciplina colectiva cuando éstos, despistados y ajenos a la trascendencia del momento, se adelantan a la formación. Así, todo el mundo que toma partido en la procesión se mantiene ocupado y preocupado por cumplir de forma adecuada con su misión, tratando de no entorpecer la marcha uniforme del grupo. No será hasta que arriben a la iglesia y haya concluido oficialmente la procesión, cuando todos sus integrantes se relajen y muestren de forma visible y efusiva, por medio de risas y bromas conjuntas, su satisfacción por haber logrado dar cumplimiento a sus obligaciones rituales para con san Diego.¹⁴⁷

Otra característica de las procesiones de los gremios es que no se detendrán hasta su llegada a la entrada al atrio de la iglesia. Una vez allí, el patrón detiene la marcha por completo para que los integrantes del cortejo recuperen la formación inicial y así, perfectamente ordenados los estandartes entre las dos filas de banderas, hagan su entrada al terreno sagrado de la iglesia

¹⁴⁷ Como bien señala Kottak al respecto, la ansiedad o la “tensión común” que se produce durante el transcurso de los rituales (en este caso el desfile de los estandartes) se ve reducida y recompensada cuando éste ha finalizarlo de forma exitosa a través de un refuerzo de la solidaridad entre las personas que participaron en él (1994, 350).

(que es la casa del santo). También los músicos silencian sus instrumentos durante unos instantes, mientras este procese se lleva a cabo. Una vez reanudada la marcha desde la entrada del atrio hacia la puerta de la iglesia, la *charanga* volverá a hacer sonar la música, ahora con los acordes de “Cristo Rey”, en un tono aún más pausado y solemne que el de las marchas marciales que sonaron durante el recorrido. Por su parte, los socios encargados de hacer reventar los voladores se acomodan a un lateral de la iglesia para, ahora de forma incesante, hacer estallar tanto los cohetes como los caminos de pólvora adquiridos por el gremio. Como colofón al concierto de sonidos, desde que la procesión hace su entrada a la plaza y hasta que entra en la iglesia, las campanas de la iglesia no dejan de repicar ni un solo momento. Así, entre el incesante tronar de los voladores, el tañir de las campanas y la música de la charanga, los estandartes y las banderas recorren los escasos treinta metros que separan la entrada al atrio de la puerta de la iglesia, donde volverán a detenerse para recibir la bendición del sacerdote que les aguarda. Mientras todo esto acontece, las muchas personas que a esas horas de la tarde-noche se encuentran en la plaza, bien sentados y conversando en las bancas, bien paseando o comprando en alguna de las casetas de feria instaladas con motivo de las fiestas patronales, bien comiendo en cualquiera de los puestos de antojitos regionales, no pierden detalle del paso de la procesión, manteniendo gestos serios e incluso descubriéndose la cabeza (los hombres) en señal de respeto, hasta que los estandartes desaparecen de la plaza para adentrarse en el atrio. La última parada de la comitiva se produce justo antes de franquear la puerta de la iglesia, donde el sacerdote titular de la parroquia o uno de sus ayudantes les recibe para darles la bienvenida “a la casa del Señor”. Seguidamente, y tras impartir la bendición a todos los presentes “en nombre de Dios y del señor san Diego”, asperja agua bendita sobre todos los presentes, así como sobre los estandartes y las banderas. Con ello, el sacerdote se retira a la sacristía y no interviene más.

Ya dentro de la iglesia, y con el fin de ajustarse a la angostura por la que han de desfilar las cargadoras de estandartes y banderas hasta llegar frente al altar, las cuatro hileras que conformaban la procesión se deshacen para convertirse en dos. El patrón no pierde en ningún momento la cabecera de la marcha y, junto al otro socio varón que le acompañó al frente, llega hasta el lugar donde se encuentra la efigie de san Diego para comenzar a recibir uno a uno los estandartes y las banderas de manos de sus cargadoras, que según

reciben van acomodando sobre un mueble de madera especialmente diseñado para depositarlos y que se mantengan erguidos. Mientras, los músicos no dejan de tocar música, acomodados ahora en una esquina de la parte posterior de la iglesia, hasta que todas las cargadoras dejan sus respectivos estandartes en manos del patrón. Una a una, cada mujer (las más ancianas con la cabeza cubierta con el rebozo) entregará su carga directamente en las manos del patrón o de su acompañante para, inmediatamente después y “según el gusto de cada quien”, acercarse hasta donde está el santo, santiguarse ante su imagen, tocar o besar su túnica con una flor, dejar en el suelo prendida una veladora y, finalmente, tomar asiento en alguna de las bancas que están más cercanas a él. Allí permanecerán sentadas o arrodilladas durante varios minutos, algunas conversando entre sí y otras con el propio san Diego, al cual piden favores o sencillamente le agradecen que todo haya salido bien durante el recorrido. Una vez que el patrón termina de colocar y ordenar todos los estandartes y banderas del gremio sobre el mueble en frente justo de la imagen de san Diego, en compañía de su esposa o de sus hijos procederá a depositar sobre o bajo la mesa en la que descansa la talla todas las ofrendas aportadas por el gremio. Este proceso, que puede llevar más de media hora, implica arreglar los diferentes ramos de flores que allí se encuentran y que han sido obsequiados al santo (tanto por los fieles que se acercan a solicitarle ayuda, como por los gremios que desfilaron con anterioridad), quitar aquellas flores que están secas o marchitas, añadir agua a los floreros y, por último, hacer lugar para los nuevos ramos que ellos traen. Por último colocarán en el suelo y prenderán las veladoras¹⁴⁸ que lleven para ofrendar al santo en nombre de los socios del gremio y, para despedirse, se santiguarán y rezarán de rodillas ante él.

Pasados unos minutos desde que la última portadora dejara su estandarte, todas comienzan a levantarse y a abandonar poco a poco la iglesia rumbo a sus hogares. Los gestos sonrientes, las bromas y el bullicio que se observan en estos momentos contrastan con la seriedad y el silencio que reinó a lo largo de todo el recorrido. También los niños, por su parte, han

¹⁴⁸ Algunos gremios se distinguen por ofrendar cada año unas velas (de 50 cm) con numerosas figuras florales elaboradas de cera. Éstas se fabrican artesanalmente por algunos socios a partir de cera natural coloreada que se obtiene de los panales de abejas que, cada vez con mayor frecuencia, algunos vecinos tienen en sus terrenos para la producción de miel con la que posteriormente comercian.

cumplido con su misión, pues ya entregaron al patrón los retratos del santo con que desfilaron durante todo el recorrido, y pueden ahora correr por entre las bancas de la iglesia, libres ya de la férrea disciplina de los adultos, a la espera de que sus padres y abuelos concluyan la entrega de ofrendas al santo y puedan regresar a sus hogares. Como ya vimos en otros momentos de las celebraciones en honor a san Diego, también durante las procesiones es frecuente la participación de niños y niñas. Si bien es cierto que el número de niños que toman partido en ellas varía ostensiblemente de un gremio a otro, al menos los emparentados directos con el patrón siempre toman partido en las marchas de los estandartes. Se trata de una primera socialización de los pequeños en las formas e importancia de la devoción al santo de la comunidad; un primer acercamiento de carácter práctico a las importantes responsabilidades rituales que ellos mismos asumirán con el transcurrir de los años (cuando sus abuelos y padres vayan cediendo el patronato de los gremios que, tarde o temprano, acabará recayendo en ellos). A través de estas limitadas pero muy intensas inmersiones temporales en el ritual, algunos pequeños de Nunkiní comienzan a interiorizar la trascendencia que para su familia, para el gremio y para la comunidad en su conjunto tienen la figura del santo patrono, así como el hecho de cumplir, conforme manda la tradición, con los compromisos que desde tiempos inmemoriales adquirieron todos con él, a cambio de seguir contando en el futuro con su ayuda y protección.¹⁴⁹

No debemos olvidar la importancia que para la preservación de los gremios (y por ende del complejo ritual dedicado a san Diego) tiene la transmisión de su patronato y de las obligaciones que éste acarrea, en el interior de las familias, especialmente de padres a hijos. Así lo reconocen muchos patronos ya ancianos, como don Víctor Ek Huchín, quien observando a su hijo trabajar en el gremio me aseguraba, con un punto de orgullo en la

¹⁴⁹ Como señalaran Berger y Luckman respecto de la importancia de la socialización (primaria) de los niños para construir en ellos la conciencia del yo y del mundo, “en la vida de todo individuo existe una secuencia temporal en cuyo curso [...] es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión [...] de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado” (2008, 162 y ss.). En este sentido, la participación temprana y continuada de los niños en los momentos más importantes de los rituales que se le dedican al santo rector de la comunidad sirven para que éstos tomen conciencia tanto de la realidad “sobrenatural” a la que está sujeta su mundo como de las formas en que se han de relacionar con ella.

mirada, que: “gracias a Dios que tengo a mis hijos y a mis nietos que me están ayudando ahorita, porque yo ya me fastidio de trabajar, de caminar, ya estoy más mayor y todo me duele”.

Una vez que se han terminado de colocar las diferentes ofrendas, el patrón y los socios del gremio que han participado en la procesión abandonan la iglesia para continuar con los preparativos del día siguiente, no sin antes santiguarse y arrodillarse ante la efigie del santo. Los estandartes y las banderas permanecerán en la iglesia junto a la talla del santo durante toda la noche. No será hasta el día siguiente, después de concluida la misa que el gremio ofrendará “en honor al patrón” a las 10 de la mañana y entre el incesante reventar de voladores y la música de *charanga*, cuando los estandartes volverán a ser transportados por el mismo cortejo y en la misma forma que llegaron hasta la vivienda del patrón. Será entonces, a su arribo, cuando los socios del gremio celebrarán públicamente con sus vecinos la culminación con éxito de sus obligaciones rituales hacia el santo patrono. Para ello invitarán a comer a todos aquellos devotos que, al acompañarles durante el último recorrido del año de los estandartes, fueron testigos directos del correcto y respetuoso cumplimiento (apegado a las pautas que delinea la tradición) del compromiso colectivo de honrar y agradecer, festejando, los poderes y la protección que ejerce san Diego de Alcalá sobre los vecinos de Nunkiní.



IMAGEN 30. Los hombres son los encargados de preparar los estandartes y las banderas para colgarlos de sus astas.



IMAGEN 31. Los socios varones desempacan las astas de donde colgarán los estandartes.



IMAGEN 32. Una mujer plancha los estandartes y banderas del gremio que preside su suegro.



IMAGEN 33. Varios hombres cuelgan un estandarte de un asta el día del desfile de su gremio.



IMAGEN 34. Encabezado por su patrón, uno de los gremios de campesinos abandona la iglesia para iniciar su segundo y último recorrido.



IMAGEN 35. El gremio de “choferes” hace su entrada en la iglesia de la población.

LAS PORTADORAS

DE LOS ESTANDARTES Y LAS BANDERAS

Quienes se encargan de llevar durante los desfiles de los gremios sus estandartes y banderas son siempre mujeres casadas, situadas en un rango de edad muy amplio que va de los 20 hasta los 75 años. Tal como sucede en otras poblaciones indígenas de la Península (Quintal 1993, 17) su número varía cada día y en las distintas procesiones, pues dependiendo de la cifra de estandartes y banderas que atesora cada gremio éste necesitará más o menos cargadoras para transportarlos hasta la iglesia, ya que cada una se encarga de llevar uno de ellos. Así, a mayor número de estandartes y banderas, mayor será el número de cargadoras que se requieran, pudiendo oscilar su cifra de las doce que desfilan en los gremios que menos estandartes poseen, y la treintena que lo hace en los gremios más vistosos.¹⁵⁰ Es interesante apuntar que, salvo muy contadas excepciones (como la mujer del patrón que encabeza junto a éste el cortejo o las esposas de algunos socios que solicitan participar), las mujeres que se encargan de llevar los estandartes en las dos procesiones que realiza cada gremio no pertenecen a la sociedad de devotos para la que desfilan. Serán los patrones (o algún socio veterano del gremio que recibe este encargo) quienes se encarguen de ir a buscarlas hasta sus viviendas con varios días de antelación a la salida del gremio, para allí pactar con ellas los dos días en que deberán acudir a la vivienda y a la iglesia para cargar los estandartes de sus gremios.¹⁵¹

¹⁵⁰ Estas diferencias tan ostensibles entre gremios remiten de nuevo a la pujanza de algunos de ellos, integrados usualmente por profesionistas (maestros, ganaderos, comerciantes) o parientes de una misma familia acaudalada. Lo anterior se traduce en una mayor capacidad para atraer nuevas donaciones de estandartes y a nuevos socios interesados en participar y beneficiarse del prestigio que les reportará el hecho de integrarse a estas sociedades. Y es que estos gremios, a pesar de ser los de más reciente creación, gozan de gran notoriedad en Nunkiní (y en sus poblaciones aledañas) por los grandes emolumentos que destinan a sufragar la parte profana de sus celebraciones, como la contratación de grupos musicales que gozan de gran popularidad en la región, bailarinas traídas desde Mérida para sus escenarios, o el regalo de botanas muy apreciadas (como la carne de venado) con la compra de cerveza.

¹⁵¹ Aunque esta suele ser la norma también hay excepciones. En uno de los gremios más pudientes de Nunkiní, donde todos los vecinos saben que la comida pública que ofrecen es más abundante que en el resto, me aseguran que en su caso las portadoras “llegan corriendo a la casa [del patrón] para salir a desfilan porque saben que [en este gremio] les va a tocar mucha comida y dos refrescos de lata”.

De hecho, en Nunkiní existe un amplio grupo de mujeres que se han ido “especializado” en portar los estandartes y banderas durante las procesiones de los gremios, por lo que no resulta extraño verlas repetir en varias procesiones durante las más de cuatro semanas en que se prolongan las fiestas patronales. Los motivos que esgrimen usualmente quienes se dedican a esta actividad siempre están relacionados con su devoción al santo patrono o con el pago de un favor que de él recibieron (previa formulación de una promesa). En este sentido, muchas de las cargadoras están obligadas a atender las peticiones que reciben de los patronos de los gremios, pues “es su promesa ante el santo” el hecho de participar en las procesiones cargando con los estandartes que simbolizan sus poderes y su responsabilidad con el bien estar comunitario.¹⁵² Tampoco faltan aquellas que confiesan hacerlo, además de por agradecer al santo, por el mero gusto de ataviarse con sus mejores galas y desfilar por las calles de la población al ritmo de la música tradicional, sabiéndose por unos minutos el centro de la fiesta y de las miradas de sus vecinos.

Uno de los compromisos que han de cumplir las mujeres que portan los estandartes es acudir a las procesiones ataviadas con su mejor hipil y portando las tradicionales joyas de oro. Dependiendo de las capacidades económicas de cada mujer, las hay que desfilan luciendo zapatos (normalmente de color blanco) e *hipiles* con fustanes de ganchillo, especialmente adquiridos en estas fechas con vistas a ser estrenados en los días de procesiones, e incluso con ternos ricamente bordados. Y aquellas que no pueden permitirse adquirirlos nuevos sacarán siempre sus hipiles más elegantes recién lavados y planchados, y, en todos los casos, portando sus mejores collares, pulseras y pendientes de filigrana, heredados de generación en generación.¹⁵³

¹⁵² Ya referí en el apartado sobre los castigos que impone el santo, el caso de una mujer que, a pesar de su promesa, decidió por “flojera” no asistir a una procesión en la que ya había apalabrado su participación. La tradición oral cuenta que fue por ello castigada en forma de una caída en la puerta de su casa, la cual la convenció para deponer su rebeldía y (“adolorida y con su pie hinchado”) participar en la procesión.

¹⁵³ En este sentido existe una competencia silenciosa entre algunos gremios pudientes de la localidad por ver cuál de ellos realiza el desfile más vistoso, para lo cual resulta fundamental contar en ellos con el mayor número posible de cargadoras ataviadas con los *hipiles* o ternos más elegantes en función de la calidad y profusión de sus bordados (los de punto de cruz son los más valorados y costosos), la cantidad de flores que llevan sobre sus cabellos, y el número y calidad de sus joyas.

A cambio de desempeñar esta importante función para las sociedades y el conjunto de la comunidad, cada portadora recibirá un trato preferencial durante su estancia en el gremio, tanto el día de la salida de los estandartes como a su llegada, durante la repartición pública de comida (*t'oox*) que lleva a cabo cada uno de ellos, pues tendrán derecho a entrar en la vivienda del patrón y a ocupar un asiento (cuando el resto de asistentes permanecen de pie y no suelen traspasar la albarrada que da acceso al patio de la casa). También serán las primeras en recibir su ración de comida, la cual será siempre más grande y de mejor calidad que la del resto; además recibirán un refresco de lata o embotellado (privilegio que comparten únicamente con los socios) para acompañar la comida, mientras que los demás reciben un pequeño zumo de fruta industrializado envasado en una bolsa de plástico o un vaso de horchata de arroz. Todas estas atenciones expresan un notorio y simbólico reconocimiento por parte de los gremios hacia la labor que desempeñan las cargadoras, pues gracias a su participación consiguen cumplir con su principal obligación ritual, que no es otra que la de lucir públicamente la vigencia del compromiso entre el santo patrono y la comunidad. Por ello, las cargadoras de los estandartes son tratadas, durante las breves estancias que realizan en los espacios donde se concentra la actividad de los gremios, como si fuesen miembros de pleno derecho de las sociedades de devotos a pesar de no pagar en ninguno de ellos las cuotas que las distinguirían como tales. Lo anterior no es más que una muestra de la preeminencia de su papel (y el de los estandartes) en el complejo devocional-ritual de los gremios.



IMAGEN 36. Las cargadoras de estandartes son invitadas a tomar asiento en casa del patrón una vez ha concluido el cortejo y son recompensadas con una porción especial de comida.



IMAGEN 37. Varias mujeres conversan con sus platos de comida y refrescos después de haber cargado los estandartes hasta la vivienda del patrón de un gremio.



IMAGEN 38. Un gremio con sus estandartes abandona la iglesia rumbo a la vivienda de su patrón.



IMAGEN 39. Varias mujeres se preparan ante la casa de un patrón para recibir los estandartes que cargarán hasta la iglesia.

CONCLUSIÓN DEL FESTEJO DE LOS GREMIOS

Concluida la misa que encarga cada gremio la mañana siguiente al arribo de sus estandartes y banderas a la iglesia, las mismas cargadoras que la tarde anterior protagonizaron la procesión pasarán al frente para, delante de la imagen de san Diego, recibir de nuevo y de manos del patrón del gremio en turno los mismos estandartes que llevaron el día anterior. Una vez con ellos, el cortejo se volverá a formar siguiendo el mismo orden descrito. La marcha de regreso tiene lugar por las mismas calles por las que transcurrió dieciséis horas antes, pero en dirección inversa; es acompañada también por las mismas marchas marciales que interpreta el mismo conjunto musical, y por el incesante tronar de los cohetes. La única diferencia visible entre las marchas de la tarde y la mañana es que a éstas son seguidas por un mayor número de personas que van caminando, en bicicleta o en triciclo, y cuyo número va en aumento conforme la procesión avanza. El motivo es que al momento del arribo del cortejo a la vivienda del patrón, el gremio entregará varios tacos de carne y una bebida a los presentes.¹⁵⁴ Para poder cumplir con la ardua tarea que implica preparar comida y atender

¹⁵⁴ Para poder entregar una media de cuatro tacos a todas aquellas personas que acompañaron al cortejo, las mujeres de los gremios habrán tenido que trabajar desde la mañana.

a las más de 150 personas que se pueden llegar a congregar en la puerta de la vivienda de un patrón al regreso de los estandartes (especialmente si es un día de fin de semana), intervendrán buena parte de los socios del gremio, tanto varones como mujeres.¹⁵⁵ La enorme carga de trabajo que supone tener todo listo para el momento del arribo de los estandartes y los comensales, explica que la gran mayoría de socios no puedan participar en la procesión ni asistir a la misa, pues se hace imprescindible que permanezcan todos juntos compartiendo la carga de trabajo. Una vez que los socios han repartido las porciones de comida y sus bebidas a todos los presentes, los invitados irán abandonando progresivamente las inmediaciones de la vivienda para regresar a sus actividades cotidianas. Si bien algunos de ellos consumen *in situ* y pausadamente su porción de comida, son mayoría los que optan por guardársela y llevarla hasta sus domicilios donde la compartirán con algún familiar, normalmente un hijo menor, porque “la cosa está muy mala”. De hecho, no es extraño observar que madres en compañía de sus hijos esperen la entrega de la comida para tener así el almuerzo del día solventada.



IMAGEN 40. Al concluir la procesión de estandartes en casa del patrón tiene lugar el obligado de *t'oox* de alimentos. En la imagen una mujer sirve atole agrio en una jícara a dos hombres.



IMAGEN 41. Arribo de un gremio a la vivienda de su patrón, quien se encarga de recibir los estandartes en la puerta de la casa para acomodarlos en el interior.

¹⁵⁵ La mayoría de gremios entregan tacos de cochinita pibil, la cual es elaborada exclusivamente por los varones. Una vez cocinada la carne, los hombres la desentierran y extraen del horno, para que las mujeres se encarguen de desmenuzarla y preparen los cientos de tacos que serán repartidos.

Cuando ya todos los vecinos se han retirado y sólo quedan los socios en el espacio doméstico se pueden dar por concluidas las actividades públicas del gremio. Sin embargo, aún quedarán por realizarse una serie de acciones en las que únicamente toman partido los integrantes de la sociedad, y que poseen gran importancia en tanto que refuerzan, a través del trabajo conjunto, la unidad y el sentido de pertenencia al gremio. Así, en un ambiente de gran jovialidad y relajación, todas las mujeres se juntan en el solar para, sobre una o dos mesas, comenzar a dividir de forma equitativa entre todos los socios los alimentos que hayan sobrado tras los dos días de festejos. Para ello harán tantos montones como socios integren el gremio con cada uno de los alimentos sobrantes: las tortillas de maíz preparadas a mano, masa de maíz, *cochinita pibil*, relleno negro, cebolla, cilantro, etc. La idea es que al separarse, cada uno de los integrantes del gremio se lleve la misma cantidad de comida. Para que esta tarea se haga de la forma más equitativa posible y evitar suspicacias entre los gremieros, se utilizarán básculas para hacer las divisiones, de forma que las cantidades de cada porción resulten iguales. Además habrá mujeres que se encarguen de anotar concienzudamente en una libreta las cantidades entregada a cada socio para evitar cualquier posible reclamo. El objetivo de esta operación, que puede ocupar varias horas, es el de asegurar que todos los socios reciban exactamente la misma cantidad de comida, remarcando con ello la esencia igualitaria de los gremios.

Mientras las mujeres se afanan en esta meticulosa tarea, los varones comenzarán a desarmar y guardar los estandartes y banderas que fueron depositados frente al altar doméstico al concluir la procesión. Para ello, y dirigidos en todo momento por el patrón, comenzarán por descolgarlos con sumo cuidado de sus respectivos mástiles. Posteriormente, por parejas, procederán a doblar cada estandarte y bandera para guardarlos dentro de grandes bolsas de plástico, que luego son concienzudamente cerradas con cuerdas y cintas adhesivas con el objeto de evitar la entrada de humedad o insectos que puedan dañar las telas. Después de haber plegado y guardado todas las banderas y estandartes, a excepción del más reciente (que desfilará el día de la procesión del santo), toca el turno de agrupar, amarrar y empaquetar los mástiles de madera. Una vez que todo está bien empaquetado, los socios procederán a guardarlo en algún lugar seguro: los primeros en un baúl o armario situados en la vivienda del patrón, y los segundos entre las vigas de madera del tejado, o bien en un edificio contiguo a la vivienda utilizando como almacén. En

estos lugares permanecerán los emblemas del gremio hasta el próximo año,¹⁵⁶ cuando volverán a ser empleados para celebrar al santo patrono.

Una vez acabada esta tarea, los varones integrantes del gremio se sientan a la mesa para degustar todos juntos el último banquete colectivo que compar-ten en la residencia del patrón. Sin ninguna prisa, como sucedía en el primer banquete previo a la procesión, y con la satisfacción del trabajo bien hecho, los hombres disfrutaban de los alimentos y refrescos que les sirven las mujeres. Después, todos los varones se reúnen en torno a la mesa. Entonces el patrón del gremio, junto al secretario y el tesorero, sacará un cuaderno para repasar todos los gastos y egresos habidos en la caja del gremio durante la celebración. Con calma y en voz alta para que todos los presentes escuchen con claridad lo que se va a decir, el patrón de la sociedad comienzan a enumerar, uno por uno, las cantidades erogadas y su destino (ingredientes para las comidas: animales y especias, trastes, voladores, equipo de sonido, la *charanga*, la misa, el conjunto musical si lo hubo, la cerveza, etc.), mientras el secretario hace anotaciones de última hora, para finalmente, tras diversas sumas, anunciar el monto total gastado. Posteriormente se pasa lista de los socios para confirmar que todos hayan entregado la cuota obligatoria, anotando si alguno de ellos debe algo (dinero, maíz, huevos o algún animal). Tras otro periodo haciendo cuentas, en el que el tesorero lleva la voz cantante pero en el que intervienen todos los socios varones sentados a la mesa, se anuncia el dinero que ha quedado en la “caja del gremio”, que queda bajo la custodia del patrón. En reuniones que celebrarán los socios uno o dos meses más adelante, acordarán el destino que se le dará a ese fondo, bien sea la compra de utensilios de cocina, bien para la compra de animales que se criarán para posteriormente vender su carne entre los socios (obteniendo así efectivo para la sociedad), o bien para adquirir y criar los cerdos y pavos que se consumirán durante las celebraciones, evitando tener que adquirirlos ya adultos cuando su precio es mucho mayor.

En no pocos gremios los socios de ambos sexos disfrutaban de las cervezas que sobraron de la noche anterior, o que se obtuvieron como beneficio por las ventas alcanzadas. En este ambiente relajado y distendido, en el que no es

¹⁵⁶ La excepción son los gremios de campesinos y herreros que desfilan el 12 y 13 de noviembre respectivamente, ya que desfilan también en la “feria”, siendo los únicos gremios que desfilan dos veces al año.

difícil ver que se mezclen por el solar e intercambien bromas entre sí hombres y mujeres, niños y adultos, se suceden las conversaciones repletas de anécdotas y los comentarios que recuerdan la naturaleza sagrada de las acciones y trabajos que se llevaron a cabo durante los cuatro días de preparativos y celebraciones transcurridos. Estos momentos resultan propicios, también, para que los participantes aprovechen la más mínima oportunidad para reconocer y agradecer públicamente las intervenciones del mismísimo san Diego en beneficio del gremios; gracias a éstas, por ejemplo, se logra que una procesión de estandartes pudiera transcurrir por las calles de la población sin que las amenazantes nubes de tormenta descargaran su carga hasta que los estandartes arribaran a su destino. En este sentido se expresaba uno de los socios del gremio de campesinos de don Víctor Ek Huchín: “estamos muy contentos que salimos ayer, y gracias al san Dieguito, ya no cayó la lluvia para el procesión; así como hoy, que cayó [la lluvia] apenas estamos llegando a la casa para que no se mojan el estandartes así”. O de forma más sencilla, se le atribuye al santo el hecho de que las actividades que desarrolló un gremio para recaudar fondos con los que sufragar parte de sus gastos hayan resultado provechosas: “todo fue muy bien [en la venta de cervezas] porque se gastó todo lo que había; así es nuestra fe y la devoción que tenemos al santito, por eso salió todo bien”. Así, además de “honrar a san Diego con el trabajo”, durante el periodo en que se desarrollan las actividades de los gremios se constata su cercanía con sus fieles, a los cuales favorece y vigila para que todas las celebraciones se realicen de forma apegada y respetuosa con la tradición. Esta seguridad compartida de que el mecenas sagrado de la localidad tiene sus ojos puestos sobre los individuos que, por un compromiso personal con él, asumieron la obligación de celebrarlo durante el mes de noviembre, tiene un efecto motivador pero también disuasorio. Se trata de evitar que a causa de la pereza, la desidia, el egoísmo o un simple olvido, algún vecino sea vea tentado a quedarse en casa, faltando a su compromiso de acudir a un gremio para trabajar y celebrar a san Diego, o incumpla su promesa de ofrendar lo prometido. Y es que las faltas a los compromisos adquiridos de palabra con las fuerzas sobrenaturales acarrearían repercusiones negativas tanto a nivel individual para el infractor como para el resto de la población.

Finalmente, estos momentos de comunión final, sirven para reafirmar y reeditar colectivamente los compromisos adquirido por los actores sociales con san Diego. Resultan instantes privilegiados para fortalecer, a través de

la devoción y la fe conjunta en un personaje sagrado, los vínculos sociales de mutua ayuda y solidaridad entre los socios de cada uno de los gremios y, en muchos casos, entre los miembros de las familias extensas o los vecinos que los conforman. No en vano, hasta los individuos que abandonaron Nunkiní hace décadas en busca oportunidades laborales y de fuentes de ingreso fijas para mantener a su familia, regresan año con año para seguir tomando parte activa en los gremios y disfrutar en familia de las fiestas patronales. Y es que, como me comentaba un gremiero que reside fuera de la localidad (“cuando uno sale a laborar se lleva su fe dentro y siempre lo tiene presente”), la fe que se tienen al santo patrono no tiene nada que ver con donde se habita sino que se lleva dentro y conforma una peculiar forma de mirar, sentir y estar en el mundo, siempre bajo su protección.

CELEBRACIONES PROFANAS

PATROCINADAS POR LOS GREMIOS:

TARDEADAS, “TORITO” Y CABEZA DE COCHINO

Además de las celebraciones y rituales vistos hasta aquí, profundamente vinculados con la expresiones de devoción de los gremieros hacia san Diego, muchas de las asociaciones de devotos organizan y patrocinan también una serie de celebraciones de marcado carácter lúdico y jovial que los propios actores sociales categorizan como “profanas”, en contraposición a las primeras. Dentro de este último rubro se incluyen tres tipos de festejos muy populares y apreciados por el común de los vecinos de Nunkiní: el baile-concierto comúnmente denominado tardeada, el baile de la cabeza de cochino y, en menor medida, el baile con fuegos pirotécnicos denominado “torito”. Estos tres eventos, en buena parte de las poblaciones de la península de Yucatán, forman parte de lo que se consideran aspectos tradicionales de las fiestas patronales.

Antes de pasar a ocuparnos brevemente de estos tres acontecimientos, conviene remarcar que si bien estos eventos son vistos como complementos meramente festivos que realzan y dotan de colorido la función religiosa que desempeñan los gremios, no es menos cierto que el deseo de celebrar y honrar al santo patrono “por todo lo alto” se encuentra en la base argumentativa que utilizan los gremieros para justificar los importantes gastos que

deben asumir para poder llevarlas a cabo, por el lucimiento que ameritan las fechas y el personaje que en ellas se celebra. Del mismo modo, tanto el periodo en que se acometen estas celebraciones (en el mes de la fiesta patronal y, en cada caso, cuando los gremios han conducido sus estandartes hasta la iglesia), como los espacios donde acontecen (en frente de la vivienda del patrón de donde salieron los estandartes y en la plaza de la localidad, a un costado de la iglesia), nos remiten invariablemente al sentimiento religioso y a la devoción hacia el santo patrono como el combustible que alimenta el motor que mueve las tres celebraciones. Así, como ya señalé, la división entre actividades sagradas y profanas durante las celebraciones no resulta en ningún modo excluyente, pues dado que el santo patrono es el protagonista indiscutible del tiempo y los espacios en los que éstas se desarrollan, la sacralidad imbuje a todas las acciones que tienen lugar durante el periodo de fiesta.

En otro orden de cosas es importante no perder de vista la importancia económica que puede llegar a tener los eventos “profanos” para los gremios. Por ejemplo, ya vimos como muchos de éstos utilizan la venta de cerveza como una importante fuente de financiamiento para sus actividades. Otro aspecto que no debemos dejar de señalar por su trascendencia es el prestigio que genera para sus organizadores la realización de actividades como una buena y prolongada tardeada, un torito bien “cargado” (de fuegos artificiales), o una cabeza de cochino que atraviese las principales arterias del pueblo. No extraña por ello que los gremios integrados por profesionistas o pertenecientes a las familias con mayores ingresos, contraten para sus tardeadas a los conjuntos musicales más populares de Mérida o Campeche, a pesar de sus altos honorarios. Este dispendio económico se ve recompensado por la masiva afluencia de familias del propio Nunkiní y de poblaciones aledañas a los eventos, lo que favorece el consumo de ingentes cantidades de cerveza durante los conciertos que se llegan a prolongar hasta las dos o tres de la madrugada, y que grabará en la memoria local “lo buena que se puso la pachanga” del gremio de tal o cual vecino. Lo anterior significa para el grupo organizador, amén de una buena suma de dinero por la venta de cervezas, asegurarse el éxito de los futuros eventos que organice en las fiestas patronales de los próximos años.

Sin embargo, la expectación creada por las “tardeadas” de años pretéritos también puede resultar un arma de doble filo, pues sus patrocinadores

estarán expuestos a las miradas escrutadoras y los comentarios comparativos de sus vecinos, que ante el más mínimo bajón en la calidad del evento con relación al del año anterior no tardará en producir “chismes” que apunten hacia la tacañería de la familia organizadora, el alcoholismo del patrón del gremio (que “gastó su dinero en cerveza en lugar de celebrar a san Diego como debe”), lo mal administrado que fue el gremio por no haber podido obtener el dinero necesario, o hacia el fracaso del negocio familiar que impidió que el gremio no pudiera pagar una tardeada tan buena como la de años anteriores. Como ejemplo para ilustrare la presión que puede llegar a ejercer la sociedad local sobre los planes de los gremios, valga el caso de una sociedad de campesinos que en 2007 organizó una tardeada y al año siguiente no estaba en sus planes hacerlo porque su patrón estaba laborando fuera de la localidad y le resultaba imposible encargarse de su organización. A pesar de lo anterior, las habladurías de los vecinos en torno al egoísmo de los integrantes del gremio no tardaron en correr por la población. Con el objeto de acallarlas, la hermana del patrón optó por encargarse ella misma de la contratación del grupo musical y de pagar todos los gastos derivados de su actuación (“para evitarnos los chismes de los vecinos del pueblo”, me aseguraba el patrón), de tal forma que al final la sociedad volvió a ofrecer una tardeada. Y es que, para los vecinos que asisten en compañía de sus familias a “gustar” la música en vivo del conjunto y a bailar en las tardeadas, aquellos gremios que disponen de los recursos económicos necesarios tienen la obligación moral de organizarlas según una lógica redistributiva, en la que, según un asiduo asistente, “es bueno que los que tienen más compartan con nosotros, los que no tenemos nada porque somos pobres, así nosotros también podemos ir a gustar la música y el baile”.

La esencia de las tardeadas está en ofrecer gratuitamente y en un espacio público como la calle un espectáculo musical, con su gran escenario, luces de muchos colores, un potente equipo de sonido y un conjunto musical tocando en vivo durante varias horas, con el objeto de que pueda asistir a él cualquier persona que así lo desee. Se trata, en esencia, de que los gremios regalen diversión a su comunidad como una forma más de celebrar al santo patrono, otorgando además un mayor realce a los días en los que transcurre su fiesta principal. Debemos recordar, a su vez, que en algunos gremios sus tardeadas son financiadas por uno solo de sus miembros que, de esta forma, reintegra a san Diego un favor que le solicitó a través de la formulación de

una promesa. Y aunque, en este caso, lo que se ofrece como pago al santo patrono pueda ser visto en un primer momento como un acontecimiento meramente lúdico y de carácter profano, tanto su destinatario (la figura del santo) como su función (cumplir con la promesa) simbólica lo convierten en otro mecanismo válido de vinculación e intercambio entre los hombres y el santo patrono. Así, una vez más, constatamos como el dar para recibir vuelve a presidir la lógica de las relaciones entre ambos actores, los divinos y los humanos. Además, san Diego ha demostrado su agrado por los eventos musicales que se le dedican en no pocas ocasiones, brindándoles su protección en contra de los aguaceros nocturnos que amenazan su desarrollo. Una muestra de lo anterior se observó la tarde en que una torrencial tormenta tropical descargó con furia sobre el cercano pueblo de Calkiní, llegando incluso a las afueras de Nunkiní, pero no sobre el lugar en el que iba a acontecer la tardeada; varios vecinos no dudan en achacar este hecho a un milagro del santo patrono: “fue su milagro [de san Diego] que no cayera la lluvia aquí, para que no se estropea su baile del santito”.

La esencia de las tardeadas acaba de ser mencionada en líneas anteriores, pero tanto la calidad de éstas como el prestigio social que retribuyen a sus organizadores se miden siempre en función de la comparación con el resto de las tardeadas que tuvieron lugar en la localidad durante las fiestas patronales. Así, encontramos eventos de carácter “humilde” en los que el gremio contrata únicamente a un tecladista que, sin contar con un escenario o músicos que le acompañen, anima con los sones de cumbia que emanan de sus teclados la velada, y cuya tarifa oscila entre los 4 000 a 5 000 pesos. En el otro extremo encontramos a los gremios que realizan un mayor dispendio y que para la ocasión traen hasta dos “tecladistas” diferentes, los cuales llegan acompañados de varios músicos, un gran escenario (con profusión de luces y altavoces) y, en los últimos años, dos bailarinas ligeras de ropa; en estos casos, las tarifas superan los 15 000 pesos por actuación. Uno de los parámetros más empleados por el público asiste a las tardeadas para calificar el evento se encuentra en la cantidad y calidad de las botanas que se ofrecen con la compra de las cervezas. En este sentido, las que mayor asistencia y mejores comentarios reciben son aquellas tardeadas que sirven raciones de *xe'ek* de venado (una especie de salpición de carne deshebrada de venado),

siempre muy apreciada por la población local.¹⁵⁷ Así, como ya señalé, quienes integran alguno de los escasísimos gremios que sirven carne de venado durante sus tardeadas se jactaban orgullosos de ello durante las charlas que mantenían conmigo, y achacaban a ello el éxito de asistencia (y por tanto en la venta de cervezas) que siempre registran sus gremios.

Las manifiestas diferencias que se observan en la calidad de los espectáculos que se ofrecen en las diversas tardeadas de los gremios se traduce en el número de vecinos que asisten a las mismas y, consecuentemente, en las ganancias que unos y otros obtienen a través de la venta de cervezas que llevan a cabo durante el evento. Beneficios económicos al margen, los detalles de cada tardeada son siempre motivo de mordaces comentarios y chascarrillos por parte de los asistentes durante los días posteriores. Así, las bailarinas “exóticas” que acompañan a muchos conjuntos para contonearse al ritmo de su música son el blanco preferido de los chismes, pues al tiempo que su presencia como reclamo comercial resulta obvia para organizadores y asistentes,¹⁵⁸ cuando su desempeño no es el esperado los vecinos expresan sin reparos sus críticas hacia la edad que tenían, su aspecto físico o forma de moverse. Eso sí, cada patrón de gremio que organiza una tardeada a la que asisten bailarinas, siempre asegurará que éstas vienen de Mérida o de Campeche, lo que automáticamente hace subir el caché de su evento, pues en el imaginario local las capitales peninsulares son sinónimo de refinamiento y de calidad en lo que a espectáculo se refiere. A pesar de lo anterior, cuando las profesionales del baile no se muestran muy diestras en el transcurso de sus actuaciones, no tardan en surgir las bromas respecto a su procedencia o apariencia con comentarios del tipo: “dice [el patrón] que las muchachas vienen de Mérida pero se me hace que las tienen sacadas de una cantina de Hecelchakán porque no le sabe al baile”. Pero no todas las críticas recaen sobre las bailarinas, también los músicos (especialmente los que no vienen precedidos de cierta fama) son susceptibles de recibirlas cuando su desempeño no

¹⁵⁷ Servir carne de venado durante una tardeada supone un gasto añadido para el gremio anfitrión, pues para ello es imprescindible contar con un grupo de cazadores que, furtivamente (pues la caza de venado está vetada), salgan a “tirar” venados, y a su regreso se les deberá recompensar con una comida, abundante trago y tabaco, los cuales consumirán conjuntamente en el solar del patrón.

¹⁵⁸ En este sentido, muchos patrones de gremios aseguran que “lo que jala gente [a la tardeada] es la bailarina, porque la gente llega para ver sus piernas y hacen más gasto en cerveza”.

responde a las expectativas creadas. Así, varios días después de una tardeada aún era la comidilla del pueblo un tecladista que había actuado en ella, al cual acusaban de haber engañado a la gente por hacer *play-back*, porque “no lo tocaba él la música que se oía, nomás la finta hacía con sus manos... así miraba con sus ojos para arriba”.

Respecto a la cantidad de gremios que organizan tardeada el día de su primera procesión cabe decir que su número varía cada año. De hecho, desde el año 2006 en que llegué a Nunkiní por primera vez hasta la fecha su número ha ido decreciendo paulatinamente año con año, pues como aseguran varios gremios: “ahora la cosa está dura y no se puede hacer tanto gasto”. Incluso algunos de los gremios que de forma fija han organizado desde su fundación una tardeada (producto de una promesa) han optado en los últimos dos o tres años por contratar tecladistas que resultan más económicos (“está muy mal la economía y tenemos que buscarle para que está más barato”, me confesaba uno de los patrones de estos gremios en relación a los músicos), y eso a pesar de que lo anterior irá en detrimento directo de la recaudación que obtenga el gremio por la venta de cervezas.¹⁵⁹ Lo anterior ha ido provocando que muchos gremios dejen de realizar tardeadas ya que éstas no les reportan ningún beneficio económico sino que, al contrario, las ventas de cervezas no alcanzan ni siquiera para cubrir la inversión hecha en el conjunto musical. De hecho, la situación se ha ido degradando de tal manera que muchos de los gremios que organizaban siempre tardeada como una parte más de su tradicional festejo al santo patrono, lo han dejado de hacer cuando el día que les corresponde realizarla no coincide con el fin de semana, que es cuando muchos de los vecinos que laboran fuera de la localidad como maestros, peones de albañil, pintores o mozos de almacén, retornan para pasar los días de descanso en compañía de sus familias. Así, gremios de campesinos como el de don Víctor Ek, con más de 60 años de historia y que por tradición siempre hacía su baile (“de cuando estaba mi papá como patrón daba igual que fuera lunes, que fuera martes, siempre lo hacía el baile en la casa”), en los últimos años han optado

¹⁵⁹ En el gremio del patrón citado me confesaba uno de los socios después de haber hecho las cuentas de la tardeada que “sólo se vendieron 25 cartones cuando lo normal es vender entre 75 y 90, así, hasta se puede llegar a los 100 cartones si está bueno el baile”. Sin embargo, y a pesar de esta bajada tan radical en las ventas, los gremios como este se muestran orgullosos de mantener intacta la tradición de celebrar tardeada al concluir la procesión de sus estandartes.

por no organizar tardeada si ésta no coincide con el fin de semana, alegando que “para vender 14 o 15 cartones y pagar 4 000 o 5 000 pesos al tecladista no resulta; no me gusta así, es perder el dinero”. Efectivamente, las diferencias de público entre una tardeada celebrada un sábado y otra que se realiza, por ejemplo, un miércoles saltan a la vista, pudiéndose congregarse más de 200 personas en el primer caso y menos de 50, en el segundo.

A raíz de la difícil situación económica que padece buena parte de la población de Nunkiní, agravada durante el último lustro por la crisis económica global y el derivado aumento de los precios de los insumos agrícolas y ganaderos (insecticidas, herbicidas, piensos, semillas, combustible, etc.), y en un intento por suplir las tardeadas por otra celebración festiva de carácter musical más económica, algunos gremios han optado por alquilar un equipo de música dotado de grandes altavoces e instalarlo en la vivienda del patrón. De esa forma, aunque no sea en vivo, pueden seguir ofreciendo a sus vecinos música de cumbia desde la tarde (al concluir la procesión) hasta bien entrada la noche. Estas humildes pero ruidosas celebraciones les permiten a muchos gremios mantener, aunque sea mínimamente, sus ventas de cerveza en la vivienda del patrón, y con ello no perder totalmente una de las pocas fuentes de ingresos en metálico con que cuentan. Se trata así de invitar a los vecinos, por medio de la música, para que se acerquen hasta la vivienda del patrón para disfrutar allí de la misma y, mientras tanto, se animen a consumir las cervezas (siempre “bien heladas”) que el mismo gremio despacha, siempre acompañadas de diversas y tradicionales *botanas* gratuitas, servidas en platos desechables. Los mencionados aperitivos consisten en las orejas, lengua, cueritos y morcilla de los cerdos sacrificados el día anterior para preparar las comidas rituales del gremio. Obviamente, y dado que el precio que pagan los gremios por la renta del equipo de música y los altavoces resulta muchísimo más bajo que los emolumentos que reciben los grupos musicales, aunque la afluencia de público y la venta de cervezas en estos eventos sean mucho más bajos que en las tardeadas, el margen para obtener beneficios (aunque sean pequeños) resulta más amplio, pues con la venta de tres cartones el gremio ya obtiene ganancias. Así, a través de la música y la entrega de comida gratuita, ciertos gremios tratan de despachar algunas cajas de cervezas para, de ese modo, obtener algún excedente en metálico, por pequeño que sea, que les ayude a sufragar parte de los gastos derivados de sus obligaciones rituales para con san Diego.

En un intento por atraer a la mayor cantidad de público posible, los gremios que pueden permitirse organizar una tardeada o que, a la inversa, no pueden dejar de patrocinarla porque “es la tradición del gremio” o porque su realización es el resultado de una promesa formulada con anterioridad ante el santo patrono (aunque ello le suponga a la familia del patrón un gran sacrificio económico), optan habitualmente por desarrollar previamente un baile-desfile (“cabeza de cochino”) o espectáculos pirotécnicos en la plaza de la población que sirvan como reclamo para el posterior concierto. Así, el principal objetivo de estos acontecimientos no es otro que el de captar a la mayor cantidad posible de personas (o lo que es lo mismo, potenciales clientes para la venta de cerveza) por los diversos barrios de la localidad para después conducirlos hasta el lugar donde tendrá lugar la tardeada.

Dentro de este rubro, el ejemplo más recurrente es el denominado baile de la “cabeza de cochino”. Éste consiste en un cortejo formado por entre seis y ocho bailarines (habitualmente mujeres elegantemente vestidas de “mestizas”, es decir con terno, zapatos blancos de tacón, joyería y flores en los cabellos recogidos en un moño, en ocasiones acompañadas por hombres vestidos con el tradicional atuendo del mestizo) que danzan incesantemente en círculos alrededor de una bandeja que transporta la cabeza de un cerdo cocinado al estilo *pibil* (asada en el horno subterráneo) al cual se le coloca una mazorca de maíz o una barra de pan “francés” en la boca,¹⁶⁰ al ritmo de las jaranas que interpreta la charanga que les acompaña durante todo el recorrido. Detrás del cortejo de músicos y bailarines se colocan dos varones encargados de ir reventando voladores cada vez que el cortejo llega a una esquina de la población, así como otro varón que transporta sobre un triciclo una paila repleta de aguardiente mezclada con refresco de cola (“jaibol”), de la cual va ofreciendo vasos a todas las personas que se van topando durante el recorrido. La cabeza de cochino, que constituye el centro neurálgico del baile, es transportada sobre la cabeza por otro bailarín dentro de una bandeja de madera fabricada *ex profeso* para la ocasión, la cual es profusamente decorada con tiras de papel de

¹⁶⁰ Villa Rojas ofrece datos precisos sobre el desarrollo de esta celebración en el poblado de Tusik en el primer tercio del s. XX., en el que la cabeza del cerdo llevaba dentro de su boca “dos panes de masa [de maíz] y miel llamados simplemente *chuchuc-uab* (pan dulce)” (1992, 357). Coincido con este autor, en que el significado de colocar panes en la boca del cerdo bien podría ser una señal para hacer notar al numen festejado lo bien alimentado que estuvo el animal que se sacrificó con motivo de su festividad.

muchos colores. Estos cortejos de música y baile tradicional, tan propios de las festividades patronales, dan comienzo cuando concluye la procesión de los estandartes del gremio patrocinador. Su salida se da desde la vivienda de un familiar (sanguíneo, político o ritual) del patrón del gremio que organiza el baile, buscando siempre que ésta se ubique en un punto lo más lejano posible de la residencia del patrón, donde tendrá lugar la tardeada. El objetivo de buscar la lejanía entre la tardeada y el punto desde donde inicia la cabeza de cochino es que la comitiva tenga que recorrer, para arribar a su destino, las principales calles de la localidad, pasando siempre por la plaza principal. De esta forma se pretende que la cabeza de cochino arrastre consigo a la mayor cantidad de vecinos que a esas horas de la tarde se encuentran en la calle paseando, conversando y disfrutando de las atracciones y puestos de comida y ropa instalados con motivo de las fiestas patronales. Finalmente, se busca que a su arribo al espacio donde se está desarrollando la tardeada, las familias que se fueron sumando a la comitiva de la cabeza de cochino a medida que ésta iba recorriendo las calles de la localidad, se queden a disfrutar de la música y el baile en la tardeada, aumentando así el número de asistentes y potenciales consumidores de cerveza, lo que repercutirá en los beneficios que por este rubro obtendrá el gremio.



IMAGEN 42. La cabeza de cochino. Las mujeres elegantemente ataviadas bailan jarana en torno al varón encargado de transportar la cabeza de cochino sobre su cabeza.



IMAGEN 43. Bailarinas, músicos y los vecinos que desean sumarse al cortejo integran el baile de la cabeza de cochino.

También con la finalidad de atraer al mayor número de personas posibles desde el comienzo, la familia que reside en la vivienda que acoge la salida de la cabeza de cochino entregará comida y bebida a todos los vecinos que acuden a presenciarla. De esta forma, a diferencia de lo que acontece en Valladolid y en otras poblaciones mayas del oriente peninsular donde este baile simboliza el traspaso de la responsabilidad que supone la organización del gremio entre el patrón saliente y el futuro patrón (Quintal 1993, 18),¹⁶¹ en Nunkiní el baile de la cabeza de cochino se lleva a cabo con la única y manifiesta intención de atraer a la mayor cantidad posible de público a la tardeada del gremio que organiza y patrocina,¹⁶² amén de ser un complemento que dota de mayor colorido

¹⁶¹ Aunque la forma en que se realiza es la misma, en el oriente, donde la presidencia de los gremios no recae de forma fija en una persona sino que es rotatoria, “es por lo general quien será el presidente del gremio el próximo año quien recibe la cabeza de cochino como símbolo del compromiso” (Quintal 1993, 20). Asimismo, también sucede en esta región que la cabeza de cochino tenga su propio responsable (cargo o carga, *cuch* en maya) distinto al del gremio, aunque como asienta Quintal “muy probablemente todos estos símbolos de responsabilidad adquirida estaban en manos de una sola persona en épocas pasadas” (20).

¹⁶² El patrón del gremio Unión Familiar, don Enrique Chi, me confesaba que la razón principal por la que su gremio realizaba la cabeza de cochino es “para jalar a la gente a nuestra tardeada, para que tomen muchas cervezas a ver si recuperamos un poquito de dinero”. En este sentido, en la vivienda de un señor de donde iba a salir una cabeza de cochino me comentaban que el motivo para que escogieran esa casa era, precisamente su ubicación: “como está

y vistosidad a las celebraciones de las sociedades de devotos que optan por celebrarla. Nada queda ya en el recuerdo de los participantes del simbolismo que este baile tuvo en sus orígenes (claramente vinculado a la solicitud de fertilidad en milpas y prosperidad en la crianza de los animales de patio), el cual todavía se conserva en otras poblaciones mayas de la Península.¹⁶³

Como es obvio, el hecho de organizar y llevar a cabo el baile-desfile de la cabeza de cochino implica mayores gastos y trabajo para los gremios implicados. Sin embargo, estos gastos se compensan por el prestigio que les reporta a sus patrones su realización pública (hay un par de gremios que realizan hasta dos cabezas de cochino simultáneas el día de su tardeada, saliendo cada una de ellas de un extremo de la población), por el público que arrastra hasta sus tardeadas y, de forma indirecta, por los vínculos sociales que se refuerzan a través del trabajo conjunto que es necesario realizar para sacar adelante el festejo. Y es que la puesta a punto y el desarrollo de una cabeza de cochino implican que la familia anfitriona del evento (que normalmente, y a pesar de su parentesco con el patrón del gremio, no forma parte de la sociedad) deba trabajar sin descanso durante todo el día para poder cumplir cabalmente con los diferentes preparativos que requiere. Éstos van desde cocinar en el *pib* doméstico (horno subterráneo) la cabeza de cochino que les entregará el patrón del gremio la noche anterior, hasta comprar las bebidas y los ingredientes con los que cocinarán los alimentos que regalarán a quienes asistan a la salida del séquito (normalmente tamales, zumos y *haibol*), pasando por la construcción y decoración con tiras de papel de colores de la bandeja de madera donde viajará la cabeza de cochino. A su vez tendrán la obligación de recibir y atender en su casa a los músicos que acompañarán y animarán el recorrido, al encargado de instalar y hacer funcionar la megafonía que desde

en el centro [la casa] va a jalar más gente para que vayan a la tardeada que organizan en la casa del patrón del gremio”.

¹⁶³ Además del simbolismo que el baile de la cabeza de cochino tiene en varias poblaciones yucatecas del oriente, en la comunidad de Tusik (Quintana Roo), Villa Rojas reportaba las fuertes implicaciones religiosas que tenía este acontecimiento, el cual “constituye una ofrenda [a las cruces patronales] de suma importancia”. No en vano, el baile de la cabeza de cochino se celebraba en la iglesia y la cabeza del cerdo terminaba siendo depositada sobre el altar entre rezos del Padrenuestro entonados por varios maestros cantores (especialistas rezadores). Al concluir este acontecimiento, que se prolongaba por dos días, se celebraba una misa (1992, 356-358).

la mañana anunciará el evento a toda la población, y a todos los invitados que acudan a su casa a presenciar el comienzo del baile. Así, aunque casi todos los gastos económicos que se derivan de lo anterior corren a cargo del gremio (pago de los músicos, la comida y las bebidas), los anfitriones cooperarán de forma importante aportando su tiempo y trabajo durante todo el día del festejo, lo cual resulta imprescindible para que la celebración se pueda llevar a cabo con éxito. Esta colaboración se realiza siempre de forma desinteresada y con gusto por parte de los implicados, reforzándose así la solidaridad hacia el interior de los grupos familiares extensos y entre parientes rituales.

A pesar de su apariencia eminentemente profana y lúdica, y de su función economicista, la motivación profunda que se encuentra en el origen de una gran parte de las cabezas de cochino que se llevan a cabo en Nunkiní nos demuestra una fuerte y estrecha vinculación de éstas con la figura del santo patrono de la localidad. Y es que el pago de una promesa formulada ante san Diego por parte de los patronos de los gremios o por algún familiar cercano está en el origen de muchas de ellas. Así lo atestigua el hecho de que en no pocos gremios, cuando preguntaba por el origen de la cabeza de cochino, recibiera siempre una respuesta del tipo: “porque es promesa, la promesa que se le hizo al santito por el patrón [del gremio] de llevar la cabeza del cochino”. Lo anterior vuelve a incidir sobre el gran abanico de posibilidades de intercambio que existe entre los hombres y san Diego. A su vez, y a pesar de que en la actualidad se desconoce el origen de esta celebración (la respuesta siempre es la misma: “así es la costumbre nuestra para la fiesta del santo”), su realización es visualizada por los miembros de la sociedad local como un evento festivo tradicional propio de los gremios y, por tanto, estrechamente vinculada con los tiempos en los que transcurren las celebraciones que la comunidad le dedica a su santo patrono.

Igualmente tradicional y ligado a las fiestas patronales resulta el popular festejo conocido bajo el nombre del “torito” que organizan dos o tres gremios a la conclusión de sus respectivas procesiones de estandartes, una vez que éstos han sido depositados junto a san Diego. Esencialmente se trata de un espectáculo pirotécnico que tiene lugar en la plaza de la localidad, sobre la explanada ubicada a un costado de la iglesia. También se visualiza como una forma de atraer a los vecinos hacia la tardecada del gremio. La persona que funge como torito corre y baila con un armazón de madera colocado sobre su espalda y cabeza, especialmente fabricado para la ocasión, por el que salen los diversos cohetes, petardos y fuegos artificiales. La oscuridad de la noche hace que el espectáculo

de fuegos y luces sea perfectamente visible desde la lejanía, dotando de mayor espectacularidad del evento. Asimismo, durante la quema del “torito” los músicos de una charanga interpretan sin parar pasodobles que ayudan a conceder un ambiente indudablemente taurino al evento. La escasa media hora que tardan en reventarse todos los cohetes y fuegos que contiene el torito son un auténtico hervidero de curiosos que, desde una distancia prudencial, disfrutan felices el espectáculo. Mientras los más jóvenes se acercan desafiantes y se arremolinan en torno al incandescente cornúpeto hasta casi llegar a tocarlo, éste responde a las provocaciones persiguiendo y haciendo como que enviste a los valientes que osan acercársele, quienes a su vez tratan de torearle o escapar corriendo de los fuegos que salen de su lomo hacia todas direcciones. Poco tiempo antes de que finalice la carga explosiva que contiene el torito, su cargador y la banda de música de charanga que lo acompaña durante el recorrido comienzan a retirarse de la plaza en dirección a la tardeada del gremio patrocinador. El objetivo es que las personas que presencian el espectáculo pirotécnico y así lo deseen los sigan hasta allí para disfrutar de la música en vivo, el baile y las cervezas que se ofrecen. De esta forma, al igual que sucedía con el baile de la cabeza de cochino, el gremio que organizó y pagó el torito trata de atraer hacia su tardeada a la mayor cantidad posible de vecinos tratando que ésta sea un éxito de público y, de paso, en lo que toca a la venta de cervezas.



IMAGEN 44. Algunos gremios asumen cuantiosos gastos en material pirotécnico, siendo de los más costosos el popular “torito”: una estructura de madera en forma de toro repleta de “voladores”.

RECAPITULACIÓN Y CONSIDERACIONES FINALES EN TORNO A LAS SOCIEDADES DE DEVOTOS

Antes de pasar a ocuparnos de las expresiones devocionales que implican a la comunidad en su conjunto en el marco de las fiestas patronales, conviene remarcar las características más destacadas que se observan entre los gremios de Nunkiní y el papel predominante que desempeñan en las celebraciones locales en honor al santo patrono. Así, uno de los elementos principales y más característicos es su elevado número, con mucho superior a los que presentan en otras localidades peninsulares. Este hecho constituye un motivo de orgullo para cualquier vecino de Nunkiní con el que se converse al respecto. La importancia que le conceden a las fiestas patronales viene a resaltar dos aspectos importantes y estrechamente relacionados, vinculados con la identidad comunitaria. En primer lugar la enorme devoción que todos los vecinos de Nunkiní comparten hacia su santo patrono, el cual se erige en el símbolo sagrado por antonomasia del sistema religioso local, indisolublemente ligado al territorio de la comunidad.¹⁶⁴ En segundo término, constituye una prueba irrefutable del apego que la comunidad tiene hacia sus “tradiciones”, en este caso las vinculadas con el modo de celebrar sus fiestas religiosas, las cuales les identifican como colectivo y les permiten distinguirse de otros. Así, mientras que en muchas poblaciones vecinas el número de gremios ha ido menguando y decayendo el número de sus integrantes, en Nunkiní no sólo no decrecen sino que cada año cuentan con más socios. Lo anterior puede entenderse como una constatación de la vigencia que mantienen los poderes extraordinarios del santo, quien a través de los milagros que obra en la comunidad ve aumentar año con año el número de devotos que, en retribución a las ayudas que recibieron de su parte, están dispuestos a participar o donan a alguno de los treinta y tres gremios locales.

¹⁶⁴ El ámbito comunitario queda estrechamente asociado a la figura del santo patrón, tanto su vertiente mítica (todas sus apariciones y actuaciones acontecen dentro de sus márgenes) como ritual y ceremonial (pues todos los actos que se le dedican discurren dentro de sus límites). Así, el territorio poblado de la comunidad se puede considerar un espacio sagrado (A. Barabas 2003, 24) en el que no sólo se festeja ocasionalmente a una entidad poderosa, sino que además ésta ha hecho acto de presencia y ha dado muestras de sus poderes en diversas ocasiones.

El elevado número de sociedades que conviven en la localidad provoca que éstas muestren diferencias sustanciales entre sí, aun cuando sus motivaciones discursivas sean siempre las mismas: “honrar y festejar a nuestro patrón que nos protege todo el año”. De esta forma, en lo que respecta a su composición, el grupo más numeroso de gremios que encontramos en Nunkiní son organizaciones de carácter esencialmente familiar, en los que se integran los miembros de varias generaciones de una misma familia extensa. En estos casos los patrones suelen ser hombres que superan los 60 años de edad y cuentan con la ayuda de sus hermanos, hijos, hijas y hasta nietos, que se integran como socios al gremio junto a sus respectivos cónyuges. Un segundo grupo se conforma en función de la adscripción laboral de sus integrantes (campesinos, abastecedores de carne, trici-taxis, horticultores), lo que no quiere decir que las familias de sus respectivos patrones tengan también un papel preeminente a la hora de trabajar y costear los gastos derivados de las celebraciones. Finalmente, también hay gremios conformados por miembros de una misma categoría social (niños) y por miembros de un mismo grupo religioso relacionado con la iglesia (adoradoras).

A diferencia de lo que acontece en muchas partes de la península de Yucatán, el patronazgo de todos los gremios, a excepción de uno, es de carácter vitalicio y recae de por vida en una misma persona hasta que por deceso, enfermedad o incapacidad sea obligatorio traspasarlo a uno de sus hijos varones, normalmente el mayor, o algún hermano que pueda y acepte asumir las responsabilidades y los gastos que se derivan de atender las obligaciones ceremoniales de la sociedad de devotos en el marco de las fiestas patronales.

Una característica que comparten la gran mayoría de los gremios de la localidad está en su origen, pues éste suele estar vinculado a la formulación de una promesa ante san Diego por parte de quien luego se convirtiera en su patrón. Una promesa que suele consistir en una petición de carácter vitalicio (como su posterior cumplimiento) y “general”, en la que el solicitante pide al santo patrono protección para los miembros de su familia (especialmente los hijos). El cumplimiento anual y correcto de las promesas que están en el origen de las sociedades de devotos deviene en una buena dosis de prestigio para los patrones por parte de la comunidad. El momento en que se escenifica públicamente este prestigio es la procesión pública que realiza cada gremio con sus estandartes entre la vivienda del patrón y la iglesia de la localidad. En todas ellas los patrones aparecen como hombres devotos y cumplidores,

encabezando y dirigiendo la comitiva acompañados por su familia nuclear, seguidos por mujeres elegantemente vestidas que cargan los estandartes, vecinos y familiares, la música de charanga y el incesante tronar de voladores.¹⁶⁵ Pero además de por cumplir de forma adecuada con sus obligaciones rituales, el prestigio que obtienen las familias a través de la posesión del patronazgo de un gremio se mide en función del número y calidad de las celebraciones públicas que son capaces de patrocinar (tardeadas, cabeza de cochino, toritos, etc.). A través de este mecanismo, las familias más pudientes utilizan sus gremios como una forma de exhibir públicamente su poder económico, convirtiendo el tiempo de celebración al santo en “un tiempo y una institución disponible para el ascenso social o la búsqueda o reafirmación de poder y prestigio [...] usando el servicio a los santos como institución de prestigio y reconocimiento social” (Quintal 2003b, 365). En el otro extremo, los gremios conformados por familias humildes se conforman y honran con el hecho de cumplir cabalmente, y “tal y como manda la tradición”, con sus obligaciones religiosas hacia el santo, centrándose únicamente en la realización de las actividades “sagradas” y desdeñando las de carácter profano. En resumen: gremios ricos y pobres participan por igual en las celebraciones que todos dedican, cada uno en su día, al santo patrono. Si bien la apropiación de cada día de la fiesta por un grupo en particular refuerza el sentido de pertenencia de los socios, el desfile conjunto de todos ellos el día de la procesión del santo expresa el sentimiento de unidad de toda la comunidad en torno a la poderosa y milagrosa figura de san Diego.

Con mayor o menor derroche de capital, en celebraciones humildes o fastuosas, y con mayor o menor número de socios y participantes, todos los gremios cumplen anualmente con las mismas obligaciones ceremoniales y rituales hacia el santo patrono, dentro del periodo en que transcurren las fiestas patronales de la localidad (del 3 de noviembre al 2 de diciembre). Cada uno de ellos, en el día que tienen asignado para ello en función de su antigüedad y de la tradición local, realiza, en el plano público-religioso, sus dos procesiones de estandartes, dedica y paga una misa “en honor al santo”, y hace entrega de sus ofrendas de flores, velas y, en ocasiones, adornos de cera a san Diego de Alcalá. Asimismo

¹⁶⁵ Como bien ha señalado Quintal: “el gremio sí es [...] algo más que una piadosa promesa al santo. Estar al frente del gremio es un mecanismo de encumbramiento público, escenificado el día que el gremio entra en la iglesia” (2003b, 364).

cada gremio realiza tres convivios: dos de carácter privado a los que asisten únicamente sus miembros, y uno más de carácter público en el que los socios reparten comida “a todos los que quieran acompañarnos en la casa del patrón cuando acabamos la procesión”.¹⁶⁶ También comparten su forma de organización interna, teniendo todos ellos un patrón, un secretario y un tesorero, así como un número variable de socios, siendo éstos los encargados de financiar los gastos que afronta la sociedad (en voladores, música, misas y alimentos) con la entrega anual de cuotas en metálico y en especie pocos días antes de dar inicio la celebración. Como ya vimos, la forma en que las personas se integran a los gremios como socios son variables, aunque bien podríamos reducirlas en función del momento en que acontece el ingreso. En el primero estarían aquellos individuos que desde niños fueron “entregados” a un gremio mediante una promesa formulada por sus progenitores, quienes asumieron anualmente el pago de las cuotas y la realización de las labores propias de los socios hasta que sus hijos alcanzaron la mayoría de edad y pudieron asumirlas ellos mismos. Aunque lo habitual es permanecer en el gremio al que se ingresó siendo pequeño, se dan casos de personas que abandonaron el gremio al que fueron “entregados” de pequeños para ingresar a otro siendo ya adultos. En un segundo grupo estarían aquellos que, ya siendo adultos, deciden ingresar de forma voluntaria a algún gremio a raíz de una promesa formulada ante el santo. Lo anterior suele darse como respuesta a una situación de crisis familiar que puede presentarse en forma de enfermedad, pero también de la pérdida de una cosecha, de falta de trabajo o la muerte incontrolada de animales domésticos.

Pero además de la expresión conjunta del compromiso adquirido por un grupo de personas con el santo patrono a través de la formulación y el cumplimiento de una serie de votos, los gremios son también responsables de generar y fortalecer la identidad comunitaria a través de la creación y el fortalecimiento de redes sociales en el seno de sus familias extensas y vecinos sin parentesco mutuo. A través del trabajo colectivo que comparten durante los

¹⁶⁶ A diferencia de lo que acontece en poblaciones del oriente, como Popolá, Santa Elena Nohcacab (Quintal 2003b, 364-365), Tusik (Villa Rojas 1992, 355), o Tixhualactún (Ruz 2006b, 27), en Nunkiní no existe la costumbre de llevar la comida ritual (relleno negro) ante la imagen del santo patrón; las comidas rituales son degustadas únicamente por los integrantes de los gremios y por aquellos vecinos de la comunidad que les acompañan durante la última procesión de estandartes.

preparativos y de la participación conjunta en las celebraciones que llevan a cabo en el seno de los gremios, los socios trazan entre sí vínculos de amistad, colaboración y solidaridad mutuos que se mantienen, más allá de las fechas festivas, durante todo el año. Asimismo, la pertenencia a un gremio sirve de excusa perfecta para que aquellos que tuvieron que abandonar la comunidad ante la imperiosa necesidad de encontrar un trabajo asalariado puedan retornar a ella durante las fiestas patronales para dar cumplimiento a sus promesas y ser partícipes de las celebraciones.¹⁶⁷ No son pocos los ejemplos de vecinos que cada año en sus trabajos solicitan con antelación permisos para poder ausentarse durante los tres o cuatro días en que sus gremios se juntan, para así poder sumarse a ellos, ayudar en los preparativos y participar en sus celebraciones. De esta forma, el gremio se convierte para sus integrantes en un importante anclaje del sentimiento de pertenencia y adscripción a una colectividad y a un territorio particular, incluso hasta para aquellos que se vieron en la obligación de abandonarlo; una identidad que se expresa y hace visible a nivel local a la hora de rendir culto a un personaje sagrado que tras-pasa, en la devoción y las creencias de sus devotos emigrados, las fronteras de su natural “territorio de gracia” que no es otro que el de la propia comunidad donde reside.

Finalmente, tanto el tiempo como los espacios por los que discurren las celebraciones de cada gremio se muestran privilegiados a la hora de reafirmar en ellos la centralidad de la figura del santo patrono en los distintos ámbitos de la vida de los individuos y de la comunidad. A través de la reedición anual en los solares de cada patrón de gremio de los distintos relatos míticos que tienen como protagonistas a san Diego y a los milagros que ha obrado dentro del territorio de la comunidad (y siempre en beneficio de ésta), los actores sociales transmiten y hacen partícipes a los más pequeños de la familia la importancia que tiene seguir cumpliendo con la tradición de festejar y

¹⁶⁷ Es una constante el retorno a sus comunidades con motivo de las fiestas patronales de los vecinos que emigraron a alguna de las capitales (Mérida o Campeche) o centros de atracción turística de la península Yucatán (Cancún o la denominada Riviera Maya), dándose incluso casos de migrantes que regresan desde los Estados Unidos para esas fechas con el objetivo estar presentes durante las celebraciones que se dedican a los santos patronos de sus comunidades (así lo pude constatar en la población de Chumayel, Yucatán). En cualquier caso, aquellos que no pueden asistir no dejan de enviar dinero a sus familiares para que éstos participen activamente en las conmemoraciones y colaboren para que éstas puedan ser llevadas a cabo (Ruz 2007, 300), amén de realizar ofrendas en nombre de los ausentes.

honrar al santo patrono para, de esa forma, poder seguir contando con su mecenazgo. Una tradición que se inculca y se aprende a través de lo percibido mediante los sentidos, pues tanto se paladea en los diversos sabores que poseen las condimentadas comidas rituales, como se escucha en las melodías que interpretan las charangas y en los relatos de abuelos y padres que no se cansan de reeditar las historias de los milagros realizados por el santo; sin olvidar cómo se ven los diversos y coloridos estandartes y los floridos ternos de sus cargadoras, o como se olfatean los penetrantes aromas que emanan de las grandes ollas en que se elaboran los platillos típicos de la fiesta en los solares de donde saldrán los gremios, y el penetrante olor a pólvora que dejan los voladores que durante todo el mes crepitan en el cielo de la población.

Pero además de todo lo dicho, la tradición se centra, en última instancia, en respetar y mantener viva la lógica de reciprocidad que ha guiado desde que hay memoria la relación entre los hombres y el santo patrono.¹⁶⁸ Siguiendo esta lógica, y en el marco de las celebraciones que se le dedican a san Diego, los fieles realizan en los gremios entregas periódicas de bienes (animales, maíz, flores, veladoras, música, cohetes) y de su propio trabajo, con la finalidad de dar fiel cumplimiento a los compromisos que adquirieron con el numen y, de esa forma, mantener vigente la protección que éste les procura. Misma protección que le será reintegrada al santo ateniéndose a los parámetros que marca la costumbre local, siempre en las mismas fechas y en los mismos términos, durante la reedición anual de la fiesta patronal. Podemos constatar de esta forma como las tres obligaciones básicas que para Marcel Mauss rigen los sistemas normativos de los humanos, dar, recibir y devolver, son ampliadas por los mayas peninsulares de Nunkiní para dar cabida y hacer partícipe de ellas a las relaciones que mantienen con el ser poderoso por antonomasia de su comunidad: el santo patrono.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Y no sólo con el santo patrón sino con los personajes sagrados en general, pues a decir de Mercedes de la Garza en la época previa al arribo de los conquistadores hispanos “entre los mayas la vida entera estaba dedicada al servicio de los dioses pues tenían la creencia de que éstos, al recibir el sustento de los hombres, seguirían viviendo y podrían, por tanto, mantener y propiciar el ser del universo”, de tal forma que “sin el ritual, el sol detendría su marcha y moriría, lo que acarrearía la muerte de todo el cosmos; la tierra se volvería estéril y ya no produciría la vida; la lluvia dejaría de caer; los seres vivos ya no procrearían” (1996, 149).

¹⁶⁹ En este mismo sentido, Barabas ha denominado “ética del don” al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan y sustentan las relaciones de reciprocidad equi-

CELEBRACIONES SAGRADAS DE CARÁCTER COMUNITARIO DURANTE LAS FIESTAS PATRONALES

Para concluir con las diversas formas de devoción que se le dedican a san Diego de Alcaná en la comunidad de Nunkiní, resta referir aquellas que son expresadas al unísono y de forma colectiva en el tiempo y en los espacios por el grueso de los miembros de la comunidad. Si en apartados anteriores me ocupé de los distintos mecanismos que utilizan los vecinos para relacionarse con el santo patrono a título individual, familiar o como parte de un grupo organizado de devotos, toca ahora referirse a aquellos momentos durante las fiestas patronales de noviembre en que la comunidad deja a un lado sus diferencias para mostrarse como un colectivo cohesionado en torno a la participación conjunta de todos sus integrantes en una serie de rituales y celebraciones de marcado carácter religioso, dedicados a honrar a un personaje sobrenatural con el cual todos se identifican y que les representa individual y colectivamente. Constatemos las diversas formas en que los vecinos de Nunkiní conmemoran, como símbolo sagrado de carácter comunitario que es, el papel primordial que desempeña el santo patrono en su vida a la hora de conceder sentido al mundo que habitan y a los sentimientos que experimentan (Geertz 2005, 96-101).¹⁷⁰

Por ser el momento anual en que los vecinos, de forma pública y conjunta, destinan a agradecer la protección que les ha dispensado el lego franciscano desde el momento de su llegada, así como los dones que de él han recibido hasta la actualidad, amén de solicitarle la renovación de los mismos, a través de la formulación y el cumplimiento respectivo de variadas promesas indivi-

librada de las personas “con la naturaleza y sus entes sagrados, basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y equilibrio en la vida, si no, tal como muestran los mitos, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación y de agua” (2003, 24).

¹⁷⁰ Para Geertz los hombres dependen hasta tal punto de estos símbolos (y de las estructuras simbólicas) que sin ellos no serían “criaturas viables”. Concretamente, su importancia radica en su capacidad de generar concepciones de un orden general de existencia, ya que “si los símbolos sagrados no provocan al mismo tiempo disposiciones en los seres humanos y no formulan (por más que lo hagan de manera oblicua, inarticulada o asistemática) ideas generales de orden, luego la diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa no existiría” (2005, 95).

duales y colectivas (cuyo contenido y desarrollo viene marcado por la tradición), el periodo en el que transcurren la fiesta patronal y la feria resultan los momentos en que más patente se hace la cohesión interna de la comunidad en torno a la participación colectiva en las celebraciones y rituales públicos que se le brindan al numen. A lo largo de estos dos periodos extraordinarios, y durante las celebraciones que en ellos se realizan, los habitantes de Nunkiní se muestran como “un todo armónico y estructurado” que busca expresar su vinculación con lo sagrado, mostrándose a la vez como comunidad (H. Velasco 2003, 404-405). A través de la cohesión que genera la fiesta patronal y las devociones que de forma conjunta se brindan al santo durante su transcurso, los nunkinienses refuerzan sus sentimientos de adscripción hacia una identidad particular de marcado carácter local. Una afinidad que se sustenta tanto en la pertenencia al territorio comunitario (que es habitado y compartido por todos), como en la creencia simultánea de que éste se halla bajo el gobierno sobrenatural del personaje sagrado en cuestión; de esa forma, la figura del santo patrono concede un indiscutible carácter sagrado al espacio comunitario. La estrecha conjunción que se da entre esos espacios habitados y el numen durante el transcurso de las fiestas patronales hace que “la celebración a los santos patronos constituya [un] momento privilegiado para reafirmar lazos comunitarios y, por ende, las identidades territoriales” (Ruz 2007, 300).¹⁷¹ Lo anterior se hace especialmente visible en la participación activa, conjunta y coordinada que la mayor parte de la sociedad local asume durante las celebraciones religiosas que la comunidad dedica a san Diego a título colectivo. Éstas ocupan el escalafón más alto dentro del calendario festivo-religioso de la localidad, tanto por el número de vecinos que toman partido en ellas como por la trascendencia simbólica que tiene lo que en ellas se representa. Sin duda es dentro de este periodo festivo donde acontecen esos

¹⁷¹ Autores que han trabajado histórica y etnográficamente poblaciones mayances coinciden en subrayar el trascendental papel que tienen las fiestas patronales a nivel de la integración comunitaria y el reforzamiento de las identidades colectivas en torno a la creencia en un símbolo sagrado común (Farriss 2012; Villa Rojas 1992 y 1995; Fernández 1995, 55; Quintal 1993 y 2003a; Maldonado 2006; Lizama 2007, 80-81; Pétrich 2006, 247-248; Ruz 2002b y 2007, 299-304; Báez-Jorge 2008).

ritos “más elaborados y generalmente más públicos” que señala Geertz (2005, 107 ss.) como unificadores del *ethos* y la cosmovisión de un pueblo.¹⁷²

Como ya mencioné, el tiempo dedicado a las celebraciones en honor de san Diego de Nunkiní es especialmente extenso en comparación con otras poblaciones habitadas por miembros de la etnia maya peninsular. Sin embargo, y a pesar de su extensión cronológica, la fiesta se encuentra profundamente fragmentada. Así sucede porque cada uno de los treinta días que la conforman está asignado y le pertenece en exclusivo a uno de los gremios que existe dentro de la población (a excepción del par de días en los que desfilan dos gremios). Así, en cada jornada le corresponde a un gremio distinto hacerse cargo de solemnizar y honrar al santo patrono, y al concluir los actos religiosos, cada grupo es dueño de ofrecer, según sus posibilidades, el concierto-baile y/o la venta de cerveza pública con la que conmemoran el hecho de haber cumplido cabalmente un año más con sus obligaciones hacia el santo. Esa fragmentación del tiempo de fiesta y de los actos de devoción deja muy poco margen para la ejecución de celebraciones de carácter religioso que impliquen al conjunto de la comunidad.

A pesar de esto, cada año se suceden tres momentos clave en sendos días de la fiesta patronal. En esas tres jornadas tienen lugar varios acontecimientos de carácter religioso (según la terminología de los propios participantes), considerados por muchos como los más importantes de todos cuantos acontecen en el transcurso de la fiesta patronal. Dichos actos aglutinan, tanto en el tiempo como en los espacios donde transcurren, a una buena parte de la sociedad local. Lo anterior permite que durante estas celebraciones comunitarias los vecinos se visualicen a sí mismos (y se muestren ante el santo), y ante la importante presencia de foráneos, como una unidad devocional compacta y reforzada con vistas a reeditar, según el dictado de la tradición, la promesa originaria de su comunidad, la cual implica conmemorar colectivamente “el cumpleaños” del santo patrono. Por otro lado, a un nivel simbólico, lo que vienen a representar estas tres celebraciones son, respectivamente, los tres hitos cronológicos que enmarcan la fiesta patronal en su conjunto, a saber: el inicio, el final y su momento más álgido. La importancia manifiesta que

¹⁷² Según este autor, durante estas ceremonias y rituales tan elaborados entran en juego una amplia gama de estados anímicos, motivaciones y concepciones metafísicas de los creyentes, lo que los convierte en ideales para que el observador externo pueda examinar la interacción entre “los aspectos conceptuales y emotivos de la vida religiosa” (180).

la conmemoración de estos tres momentos ocupan en el marco de la fiesta, el hecho de que la imagen del santo constituya el centro neurálgico de todo cuanto acontece en ellos, y que las tres conmemoraciones se desarrollen en el centro simbólico de la localidad (como son el atrio, la iglesia y la plaza), son sólo algunos de los factores que nos pueden ayudar a comprender la masiva participación de vecinos que se da en ellas. Seguidamente ofrezco un acercamiento a cómo transcurren las que denomino “celebraciones sagradas de carácter comunitario”.

TUYEN SA’ SAN DIEGO: LA BAJADA DEL SANTO O EL INICIO DE LAS FIESTAS PATRONALES

Cada 3 de noviembre, a eso de las 15:00 horas, da comienzo la misa que marca el inicio oficial de las fiestas patronales de la comunidad. Dicha misa es oficiada por el sacerdote que se encuentra al frente de la parroquia, quien recibe el nombramiento del Obispo de Campeche por un periodo nunca superior a cuatro años.¹⁷³ Para la ocasión es habitual que el oficiante se haga acompañar de otros sacerdotes llegados de las parroquias vecinas. Lejos de ser una misa ordinaria, la enorme afluencia de feligreses y la colorida decoración que luce el atrio y la iglesia dejan entrever que la de hoy es una ceremonia especial, fundamentalmente por lo que acontecerá a su conclusión. Será entonces cuando un nutrido grupo de patronos de gremio, los cuales habrán seguido la ceremonia desde un lugar privilegiado a un costado del altar, procederán a sacar la imagen de san Diego de su nicho, ubicado en la parte más alta de la iglesia. Una vez fuera, los mismos patronos proceden a bajar al santo utilizando andas o una rampa (dependiendo del año), para instalarlo sobre una mesa de madera cubierta por un mantel blanco inmaculado que se sitúa frente del altar principal, al mismo nivel que los asistentes. Allí permanecerá hasta que hayan terminado de pasar ante él los cientos de vecinos que, formados en dos filas paralelas que salen de la iglesia, aguardan pacientemente para darle la bienvenida, santiguarse, tocarle, besarle con flores y mostrarle

¹⁷³ De hecho, desde que en 2006 comencé mi trabajo de campo en Nunkiní hasta noviembre de 2015, han ocupado la parroquia cuatro sacerdotes distintos. Ninguno de ellos llegó a cumplir los correspondientes cuatro años de su nombramiento antes de abandonarla.

sus respetos. Concluida la masiva bienvenida que el pueblo dispensa al santo, la imagen será reubicada por los gremios a la derecha del altar, donde permanecerá durante toda la fiesta. Desde este lugar mucho más cercano a sus fieles que el que ocupa habitualmente, san Diego disfrutará de las ofrendas y ceremonias que éstos le brindarán a lo largo de los treinta días de celebraciones que siguen, al tiempo que recibirá las peticiones y los ruegos que le hagan.

Pero antes de que el santo descienda desde las alturas para presidir y disfrutar de su fiesta al lado de “sus hijos, los vecinos de Nunkiní”, desde que amanece el día 3 de noviembre comienzan a llegar hasta la iglesia representantes de todos los gremios que hay en la localidad. En su mayoría se trata de socios elegidos de forma rotatoria por los patrones para ir a trabajar en la limpieza, desbroce y decoración del atrio y de la iglesia, con vistas a que todo luzca limpio y decorado antes del comienzo de la misa de bienvenida que se le ofrecerá a san Diego esa misma tarde. No faltan, sin embargo, patrones que optan por acudir ellos mismos en representación de su gremio para colaborar en las labores de embellecimiento del templo. Las diferencias de estatus entre los patrones más veteranos y los socios que se congregan en la iglesia se hacen patentes en las tareas que unos y otros desempeñan, pues mientras los primeros se encargan esencialmente de coordinar y dirigir a los distintos grupos de trabajo que se forman, los segundos son quienes integran dichos grupos y acometen la realización de los trabajos manuales de naturaleza más pesada como desyerbar, colocar adornos dentro y fuera de la iglesia, barrer templo y atrio, colocar sillas en los espacios libres que quedan en la iglesia o subir las campanas a la espadaña. Asimismo, el respeto que genera la edad y la experiencia que acumulan algunos patrones se hace patente también en las constantes consultas que reciben de los más jóvenes respecto a la forma en que deben acometer las tareas que les han sido asignadas.

Pero además de aportar la mano de obra de uno de sus socios, cada gremio contribuye a la decoración del atrio con la entrega de dos cordeles de 50 metros de largo repletos de banderitas de plástico de diferentes formas y colores.¹⁷⁴ Estos adornos serán colgados por los gremios entre la fachada princi-

¹⁷⁴ La fabricación de las hileras de coloridos banderines implica dos o tres días de trabajo para los socios y el patrón de los diferentes gremios, quienes se reúnen en las viviendas de estos últimos para ir confeccionándolas con vistas a concluir las antes de la mañana del 3 de noviembre, cuando han de ser colocadas. El hecho de que todo el trabajo se haga a mano y que cada gremio confeccione sus propias banderas hace que sus formas y tamaños sean

pal de la iglesia y las rejas que delimitan el espacio del atrio, conformando así una colorida cubierta sobre éste. Las numerosas tareas que deben acometerse requieren de un trabajo coordinado. El ambiente que reina en el atrio durante toda la mañana es festivo y jovial. A pesar de que por el trabajo realizado los hombres no recibirán remuneración económica alguna, no cesan ni un instante las conversaciones en maya y los intercambios de bromas entre los grupos, cuyos integrantes estallan en carcajadas cada poco tiempo; asimismo, durante los diversos descansos que toman, los hombres se cambian de grupo para ayudarse mutuamente, y comparten los almuerzos y los refrescos que otros van trayendo.



IMAGEN 45. Varios socios y patrones de gremios se reúnen antes del inicio de la fiesta patronal para trabajar en la decoración de la iglesia.



IMAGEN 46. Encaramados a lo alto de la iglesia, integrantes de los gremios amarran los banderines que señalan el tiempo de la fiesta.

Muchos de los presentes exteriorizan su alegría por poder “venir a trabajar para el santito”, afirmando que “los que estamos aquí lo hacemos con mucho gusto porque es para el [santo] patrón el trabajo; así es nuestra fe”. Tampoco faltan los que aseguran que “todos los que estamos aquí hemos tenido la ayuda del san Dieguito en nuestra vida”, para justificar su desintere-

bastante disparejas. A pesar de todo, cuando las más de 60 hileras han sido colocadas y sus banderines ondean al viento, el objetivo de dar colorido al atrio de la iglesia haciendo de esa forma visible el periodo festivo que vive la comunidad queda sobradamente cumplido.

sada participación en esta jornada de trabajo. Incluso aquellos que muestran cara de cansancio (reconociendo que están “crudos” después de haber estado “tomando” la noche anterior) aseguran sentirse muy felices por estar ayudando en la decoración de “la casa del santo”.

Una vez que el atrio ha quedado listo, los gremieros recogen todas las herramientas y escaleras que utilizaron y se trasladan al interior de la iglesia. Allí procederán de nuevo a dividirse en grupos para acometer la limpieza exhaustiva del edificio y colocar las bancas y sillas de plástico en los espacios que queden libres con el objeto de aumentar su aforo. En los últimos tres años se ha sumado una nueva tarea a las arriba señaladas: el montaje de una gran rampa eléctrica entre el nicho que alberga al santo patrono y el altar, por la cual tiene lugar el descenso de la imagen. Esta novedad obedece a la idea del sacerdote que se hizo cargo de la parroquia en 2009, quien abogó entre los patronos de gremio por rescatar dicha rampa, la cual había sido adquirida por la parroquia hacía ya varios años (y permanecía abandonada en la sacristía), y utilizarla para dar mayor vistosidad al momento de la bajada de la imagen del santo. La mencionada rampa sólo había sido empleada el año de su compra, encontrándose desde entonces desarmada y almacenada en una bodega de la sacristía. La razón de este olvido es que el sacerdote que la adquirió se marchó de la población al año siguiente de haberlo hecho y a su marcha los gremieros retomaron la costumbre de descender la imagen del santo a hombros, colocada sobre unas andas, evitándose de paso el arduo trabajo que supone armar la estructura metálica.

A pesar de la novedad introducida por el nuevo cura y aceptada por los patronos gremieros, el proceso de negociación entre la autoridad eclesiástica en turno y la sociedad local (representada por el consejo de los patronos de gremio) es constante y se revive cada año con mayor o menor tensión, dependiendo de la voluntad de cambio de los sacerdotes. Sin embargo, muy raras veces se suceden conflictos entre la población y las autoridades de la iglesia porque éstos se apoyan y consultan al consejo de patronos de gremio sus propuestas e ideas novedosas antes de implementarlas. Además, la sociedad local está acostumbrada a que cada nuevo párroco que arriba al pueblo gusta de introducir ciertos cambios en las fiestas patronales, casi siempre de carácter formal y estético, sin que atenten contra el contenido de las celebraciones; por ejemplo: utilizando la mentada rampa, decorando a su gusto la iglesia con banderas vaticanas, imprimiendo carteles a color, construyendo

un altar de escayola que albergue la imagen del santo los días que permanece fuera del nicho, organizando visitas de santos de poblaciones vecinas integradas a la parroquia de Nunkiní, etc. Todas ellas son toleradas por la sociedad local, siempre y cuando no alteren sustancialmente los contenidos tradicionales de los festejos que se le dedican al santo y no discutan las prácticas específicas de la comunidad relacionadas con el trato que se le ha de dispensar a la imagen, pues todo lo referente a ella queda siempre bajo la autoridad de los patronos de gremio.¹⁷⁵ Finalmente, muchos vecinos y amigos de Nunkiní me repetían, durante las conversaciones que mantuvimos acerca de los cambios que introducían los sacerdotes, una frase que resume el sentir general al respecto: “cada cura con su locura”. Así comprendí que la lógica de tolerar y amoldarse a las novedades que introducían los diferentes sacerdotes que pasaban por el pueblo radicaba, precisamente, en la certeza de que dichos cambios se marchaban con ellos y lo que permanecía eran la comunidad y su santo patrono, al cual seguirían imaginando, celebrando y venerando según las tradiciones locales.

Siguiendo con la celebración del descenso del santo propiamente dicha, conviene apuntar varios detalles que señalan este momento como uno de los más importantes y esperados de la fiesta patronal. Así lo demuestra, por ejemplo, la masiva afluencia de vecinos a la iglesia de la localidad. Con más de una hora de antelación al comienzo de la misa, hombres y mujeres de todas las edades van ocupando los asientos más cercanos al altar para poder ver con claridad la bajada del patrón. Así, media hora antes de las tres de la tarde ya no quedan espacios libres donde sentarse dentro de la iglesia, a pesar de las numerosas sillas de plástico que se colocaron en los espacios libres entre las bancas. Por ello, la gente que sigue llegando comienza a colocarse de pie entre las sillas y bancas y en los pasillos central y laterales de la única nave con que cuenta la iglesia. Durante el transcurso de la misa continuarán llegando más y más familias al completo para asistir a la bajada del santo. Éstas, ante la imposibilidad física de hacerse con un hueco dentro de la iglesia, se coloca-

¹⁷⁵ Como mencioné al abordar la tradición oral vinculada a san Diego, se han dado casos de sacerdotes que tuvieron que abandonar la localidad (“a las malas”) por tratar de contravenir algunas costumbres muy arraigadas en la comunidad. Ahí está el ejemplo del sacerdote que fue castigado por el propio san Diego por atreverse a menospreciar su poder al tratar de desvestirlo (acción que sólo realizan los gremieros), o el que se enfrentó a la comunidad por tratar de recortar tres días a las fiestas de noviembre.

rán en las inmediaciones de alguna de sus tres entradas. El resultado final es impactante, porque cuando la misa concluye, la iglesia y sus inmediaciones son un auténtico hervidero de personas amontonadas que tratan, por todos los medios, de acercarse y asomarse para ver, aunque sea durante un segundo, cómo desciende el santo desde su nicho.

Pero además del elevado número de fieles que se dan cita y de las múltiples incomodidades que han de soportar, otro rasgo que desde fuera nos habla de la importancia de este evento lo encontramos en la impecable presencia que lucen todos los presentes. Los hombres, recién bañados y peinados, portan para la ocasión sus mejores alpargatas, guayaberas o filipinas y pantalones, ambos recién lavados y planchados; y aquellos que pueden permitírselo, aprovechan para estrenar la indumentaria completa. Lo mismo sucede con las mujeres, quienes además suman a sus hipiles y rebozos más elegantes la presencia de pendientes, colgantes, cadenas y pulseras de oro y filigrana. Contrastan con las indumentarias tradicionales de los adultos los atuendos de los jóvenes, más afectos a las camisetas estilo polo, los pantalones vaqueros y los zapatos cerrados. También muchas jóvenes optan por abandonar el uso de los tradicionales hipiles por los más “modernos” vestidos de noche a la occidental y zapatos de tacón, al estilo de los que tantas veces han visto lucir a las populares presentadoras de los programas de variedades que emiten las noches de fin de semana los dos canales de la televisión nacional. Sea como fuese, al estilo tradicional o siguiendo las tendencias que marcan los actuales iconos televisivos, los vecinos de Nunkiní de todas las edades y condición se reúnen en la iglesia para ser testigos y participar activamente en el tradicional ritual de descenso del santo patrono; ritual que constituye el símbolo inequívoco del comienzo del ciclo festivo de treinta días que la comunidad dedica a honrar su figura y agradecer “su milagro”.

La celebración que nos ocupa se puede dividir en dos partes de importancia (para los actores sociales) muy desigual. La primera sería la prolongada misa en honor a san Diego que oficia el sacerdote en turno, la cual no cuenta ni con la participación ni con la atención de muchos de los presentes.¹⁷⁶ Esto

¹⁷⁶ En un intento por atraer la atención y disipar el sopor que el calor y la cercanía con la hora de la comida provocan entre los asistentes a la misma, el actual sacerdote busca propiciar la participación de los vecinos durante el oficio pidiendo aplausos y lanzando “vivas” y otras exclamaciones de enaltecimiento para san Diego y la comunidad de Nunkiní, las cuales pide sean secundadas por los presentes. Con estos intentos encuentra la complicidad de los más

último se evidencia, por ejemplo, en el hecho de que muchísima gente sigue llegando a la iglesia hasta una hora después de haber arrancado la misa. Y no sólo eso: como resulta imposible entrar a la iglesia por la gran cantidad de gente que hay en su interior, muchos de los rezagados prefieren sentarse a la sombra de alguno de los grandes árboles del atrio y esperar en compañía de otros vecinos a que concluya la misa para acercarse a alguna de las entradas a intentar ver el descenso del santo. De esta forma, y mientras dura la misa, fuera del templo se forman grupos de hombres que comentan y bromean sobre las nuevas ideas del párroco, o, en tono más serio, conversan sobre los planes familiares para la fiesta, el regreso o no de algún familiar migrante con motivo de éstas, o sobre el último milagro adjudicado al santo, habitualmente en forma de sanación. También en el atrio, los socios de varios gremios se reúnen para darse a la tarea de reventar voladores durante la misa, aumentando la frecuencia de las explosiones a medida que se va acercando la hora del descenso de la imagen, y alcanzando su apogeo cuando se está llevando a cabo, realzando con ello la importancia de lo que se está viviendo dentro de la iglesia. Todos los voladores que se utilizan durante esta jornada habrán sido regalados, a modo de ofrenda a san Diego, por diferentes familias de la localidad, que de esa forma expresan su agradecimiento al santo por las gracias y los dones que de él recibieron durante el año.

Al concluir la misa, comienzan a sonar los acordes que interpreta la tradicional charanga (instalada a un costado del altar durante toda la ceremonia) para acompañar el descenso de la imagen.¹⁷⁷ Da comienzo así la segunda y más importante fase de la celebración. Durante ella el protagonismo recae en los patrones de los gremios, que son quienes se encargan de realizar el descenso de la imagen de forma conjunta y coordinada. Una vez más, éstos exhiben ante

jóvenes pero no el de los mayores, quienes no ven con buenos ojos que en el interior de la iglesia se grite o aplauda. “Si no es juego de pelota aquí dentro para que esté aplaudiendo”, se quejaba uno de mis interlocutores, molesto por el alboroto que se produce mientras desciende el santo.

¹⁷⁷ Sobre la omnipresencia que tiene esta música durante las celebraciones que se le dedican a san Diego, desde los gremios hasta el descenso y subida de la imagen, varios vecinos señalaron que “es la música tradicional de la fiesta nuestra, así alegre como se escucha es porque estamos contentos de que un año más estamos festejando al [santo] patrón como se debe, todos juntos así [...] es música alegre que le gusta escuchar al santito para que sepa que lo estamos festejando”. Para profundizar en el análisis de la música tradicional yucateca y los conjuntos de charanga que la interpretan en el contexto de las celebraciones a los santos patrones, remito al texto del etnomusicólogo Max Jardow-Pedersen (1999).

toda la comunidad su estatus ceremonial privilegiado que se derivada tanto de la cercanía que mantienen con el santo como del papel principal que desempeñan, también, durante las celebraciones de carácter comunitario; lo anterior se traduce, como venimos señalando, en el prestigio social que atesoran los patronos de los gremios en el seno de la sociedad local, emanado de la imagen pública que ofrecen de sí mismos ante sus vecinos como personas devotas, cumplidoras y garantes de las tradiciones comunitarias, que dictan los cauces por los que deben discurrir las celebraciones dedicadas al santo principal de la localidad.

Así, desde que el sacerdote da por terminada la misa, son los patronos quienes asumen el protagonismo. Son ellos quienes ocupan los espacios principales de la iglesia, quienes se encargan de descender la imagen (bien sea cargándola a hombros sobre unas andas, bien activando el mecanismo eléctrico de la rampa), arreglar sus ropajes si éstos se alteraron durante el recorrido, y, por último, cargarla directamente en sus brazos para ponerla sobre la mesa que se ubica frente al altar de la iglesia para que el resto de sus vecinos puedan pasar “a darle la bienvenida al santito”. También son los gremios quienes se turnan, de tres en tres, para custodiar la talla de san Diego (uno a cada lado y un tercero detrás) durante las casi dos horas que tardan en pasar ante ella los cientos de personas congregadas en la iglesia y el atrio. Serán ellos los que organicen este ritual multitudinario, formando a sus vecinos en dos filas paralelas que, debido a su longitud, salen del templo extendiéndose por el atrio; también repartirán flores de colores entre todos aquellos que nos las hayan traído de sus casas para que, una vez que se encuentren ante el santo, puedan “besar” con ellas su cuerpo. Como símbolo del servicio que prestan a su comunidad en este día, los patronos de los gremios no pasan ante la imagen del santo a “saludarla” hasta que todos en la iglesia lo hayan hecho. Será entonces, una vez que la última persona de la fila haya transitado ante la imagen, cuando entre varios “presidentes” de gremio desplazarán la imagen y la mesa sobre la que se deposita a la derecha del altar, al espacio que ocupará mientras dure la fiesta. En ese nuevo emplazamiento será donde los patronos de los gremios irán pasando, de uno en uno, para estar durante unos breves segundos “a solas” con el santo, “besar” su cuerpo con flores, “conversar” sobre cómo les han ido las cosas en el año, agradecerle su protección y pedirle su auxilio para “que la fiesta del cumpleaños que le hacemos sea como lo

tiene acostumbrado, así, para que le gusta y sepa que lo hacemos con nuestro trabajo y sacrificio porque así es nuestra fe”.

Los vecinos de Nunkiní participan activa y multitudinariamente en la celebración de este día, pues consideran importante ir a la iglesia para recibir y darle la bienvenida al santo patrono: “es nuestro deber ir toda la familia a acompañar al san Dieguito cuando baja de su casa porque va a empezar su fiesta, así. Como él nos vigila que no nos vaya a pasar nada malo en todo el año, así, nosotros lo tenemos que acompañar en este día”. De esa forma, familias completas se desplazan el 3 de noviembre a la iglesia para esperar con paciencia la bajada de san Diego y recibir su bendición, sin importar el calor, las estrecheces y el protagonismo del sacerdote que han de soportar previamente. Desde temprano, en todos los hogares, los fieles habrán prendido veladoras y depositado flores frescas ante las imágenes de san Diego que presiden los altares domésticos.

Pero además de para ser testigos, un año más, del descenso de la imagen y constatar así la reedición de la llegada del santo, el momento más anhelado por muchos devotos es aquel en que se les permite acercarse y estar frente a frente con san Diego. Esos segundos que pasan ante la imagen es aprovechado, en la mayoría de los casos, para “saludarlo”, “besarle”, “pedir su bendición para los hijos” (para lo cual muchas personas cargan a sus hijos pequeños y los alzan para que toquen el cuerpo del santo), “darle gracias por su ayuda” en la obtención de una buena cosecha o por el éxito alcanzado en la cría de animales, solicitarle su ayuda para superar un problema de salud, “que vaya bien y no se enfermen los toros que tenemos en el rancho”, “que no se mueran las matas del terreno” y, como estas, un sinnúmero de peticiones que cada vecino realiza al situarse ante la imagen del patrón recién descendida. En la acción que coinciden todos los que desfilan ante la imagen, tanto este día como los otros dos en que esto acontece de forma comunitaria,¹⁷⁸ es en besar el cuerpo del santo, para lo cual se deslizan flores por su imagen, mismas que después llevarán hasta sus hogares para allí depositarlas y conservarlas sobre el altar doméstico.

¹⁷⁸ La posibilidad de acercarse y tocar la imagen del santo patrón se da exclusivamente durante los dos periodos festivos que se le dedican: la fiesta patronal y la feria de la localidad; únicos momentos del año en que san Diego se encuentra fuera de su nicho y permanecer por varios días junto a sus fieles. Concretamente, la adoración comunitaria a la imagen del patrono se lleva a cabo únicamente en tres momentos (que se repiten de idéntica forma durante los dos ciclos festivos mencionados): la bajada del santo, al concluir la procesión y la subida del santo a su nicho.

Allí, junto a las imágenes del santo, permanecen impregnadas de su poder milagroso desde el momento en que entraron en contacto con su cuerpo, hasta que algún familiar caiga enfermo y requiera de sus extraordinarias cualidades terapéuticas. Para que éstas se hagan efectivas, el enfermo tomará varios baños de agua “sancochada” con las milagrosas flores que entraron en contacto con el cuerpo del santo. Así me lo explicaba una mujer mientras abandonaba la iglesia después de haber “saludado” y “besado” a san Diego:

Estas flores las voy a guardar en la casa, allá donde tengo mis santitos puestos en la mesa así [...] porque tienen su milagro del santito. Ya cuando se enferma uno de mis hijos, mi marido o uno mismo, sientes que te dan los dolores por el cuerpo, así; entonces no más vas sancochar las flores en el agua y lo tienes que bañar al que tiene [la] enfermedad con esa agua. Por varios días lo vas a hacer, así. Ya estuvo, con eso va a quedar bien [...] porque es su milagro que tiene el patrón, es muy milagroso el san Dieguito.

A veces ni siquiera es necesario hervir agua con las flores para que éstas sean efectivas. En ocasiones basta con aplicar directamente la flor que estuvo en contacto con el santo sobre la zona del cuerpo adolorida para que ésta mejore. De esa forma procede una vecina que padece frecuentes y agudos dolores en la espalda:

Cuando me está fastidiando mucho mi espalda, me duele mucho, mucho, cuando camino; entonces en la noche me echo en mi hamaca y pongo donde me está doliendo una flor que guardo [en mi altar] de cuando estuve en la iglesia besando al santo... ya cuando [me] levanto en la mañana casi no tengo el dolor, puedo caminar bien.

Pero además de para beneficiarse de los poderes curativos que posee el santo y llevarse una parte de ellos a sus casas, los vecinos de Nunkiní asisten con emoción a la ceremonia de descenso de su santo patrono para reeditar y actualizar así los lazos que, como individuos y como comunidad, les vinculan con él. Durante el breve pero intenso encuentro que mantendrán con su patrón para tocar, ver y, sobre todo, “recibir su bendición”, los miembros de la comunidad pondrán en acción un amplio repertorio gestual reservados para el trato con lo sagrado. Así, además de las reverencias que hacen con la cabeza, las miradas emocionadas (y familiares) que buscan encontrar los

ojos del patrón, las persignaciones que practican la mayoría al situarse ante el santo, o el ya citado empleo de flores para “besar” su cuerpo; hay quienes optan por besar directamente la túnica que viste el lego franciscano o, en el caso de las mujeres, por cubrirse la cabeza con el rebozo desde que entran en la iglesia. También están los que prefieren acercarse mucho a la imagen y susurrarle unas rápidas palabras antes de despedirse; o los que con las flores prefieren tocar únicamente aquellas partes del santo que están al descubierto (la cabeza, las manos), con la creencia de que éstas tienen mayor carga de poder que sus ropas.

No faltan tampoco una gran cantidad de matrimonios que en este día se presentan ante el santo patrono acompañados de todos sus hijos para que éstos puedan participar del momento y tomar conciencia de su importancia. Por este medio, los niños desde muy temprana edad hacen fila junto al resto de la comunidad para pasar ante el santo, mostrarle sus respetos y ser bendecidos por él como cualquier otro vecino. Incluso aquellos que aún no pueden caminar por sí mismos, son llevados en brazos por sus progenitores. Una vez ante san Diego, los padres alzarán a sus retoños hacia la imagen para que éstos puedan alcanzar a besar la parte baja de sus faldones. Y si los críos están demasiado pequeños para ello, el padre o la madre restregarán el cuerpo del santo con flores y posteriormente, con esas mismas flores, recorrerán y frotarán el cuerpo de sus bebés. En los casos en que el bebé en cuestión visite por primera vez a san Diego, el padre lo alzará con ambas manos hasta situarlo lo más cerca posible de aquel para proceder a “presentarlo y pedirle [al santo] que el nené crezca sano, que lo proteja para que no se vaya a enfermar y que no lo pase nada malo”. En definitiva, mediante la puesta en práctica de todas estas acciones de devoción que le dedican a su santo patrono, los fieles buscan mantener la protección y los dones que éste les ha venido brindando a lo largo de sus vidas, haciéndolos extensivos a los más pequeños.

Para concluir con esta ceremonia cabría remarcar su carácter eminentemente popular, pues si bien inicia con una misa “en honor a san Diego” a cargo del representante local de la jerarquía eclesial, el hecho sobresaliente que da nombre al acontecimiento (la bajada del santo) es realizado, íntegramente, por los patronos de los gremios, los cuales actúan como representantes de toda la localidad. De hecho, al concluir la misa la comunidad se apropia del espacio de la iglesia y de la imagen del santo patrono. Concretamente, los gremios son quienes se encargan de llevar a cabo la acción del

descender al santo, arreglar sus ropajes, colocarlo sobre sus andas y custodiar su imagen para que así los miembros de la comunidad puedan pasar a darle la “bienvenida” y recibir su bendición. Con este objetivo ocupan e interactúan sobre los espacios centrales de la iglesia: salen y entran a su antojo de la sacristía para sacar los cientos de claveles, margaritas y crisantemos que regalan a sus vecinos para que puedan “besar” al santo, pasan cuando quieren por la parte delantera y trasera del altar, y supervisan el paso de sus vecinos ante la imagen. Durante todo este tiempo el sacerdote no interviene, limitándose únicamente a observar la escena desde la sacristía. Los vecinos, por su parte, ocupan también a su antojo el espacio dentro y fuera del templo para dar la bienvenida a su santo patrono y celebrar el inicio de sus festividades. Al principio agrupados en dos grandes filas que atraviesan a lo largo toda la iglesia y se extienden por el atrio y, al concluir su encuentro con san Diego, sentándose en las bancas, en las sombras que proporcionan los árboles del atrio, o permaneciendo de pie dentro de la iglesia mientras conversan animadamente sobre las incidencias de la jornada con los familiares y amigos que se van encontrando. Después de la vorágine, la iglesia va recuperando lentamente su tranquilidad habitual a medida que los asistentes se van retirando escalonadamente para regresar a sus viviendas, portando todos ellos las flores con las que tocaron al santo. Los últimos en marcharse serán los patronos de los gremios, quienes terminarán de colocar en su emplazamiento definitivo la imagen del santo y colocarán las primeras veladoras y ramos de flores a sus pies a modo de ofrendas. A estas últimas tareas se ha añadido los últimos tres años el tener que desmontar y regresar a la bodega la rampa mecánica empleada para el descenso del santo. Ya con san Diego ubicado definitivamente junto al altar mayor de la iglesia, a todas horas y durante los días que permanecerá allí instalado, irán pasando ante él tanto los vecinos que no pudieron presenciar su descenso como aquellos que, aprovechando su transitoria cercanía, acudirán para buscar su auxilio, formular promesas a cambio de favores, rezar, ofrendar veladoras y flores, colocar exvotos sobre su cuerpo, o, sencillamente, “platicar al santito cómo estamos en la casa y darle gracias porque ha estado con nosotros todo el tiempo, nos ha ayudado mucho en nuestra vida y siempre nos protege de lo malo”.



IMAGEN 47. La iglesia de Nunkini, abarrotada para recibir al santo patrono el día que oficialmente comienza su fiesta.



IMAGEN 48. Los patrones de los gremios son los encargados de recibir al santo.



IMAGEN 49. Una vez que el santo ha descendido, los patrones custodian la imagen mientras los vecinos pasan a darle la bienvenida.



IMAGEN 50. Los últimos en pasar a saludar y recibir la bendición de san Diego son los patrones de los gremios.

EL DÍA GRANDE DE LA FIESTA:
LA CELEBRACIÓN DEL CUMPLEAÑOS DE SAN DIEGO

El día 13 de noviembre de cada año se celebra en Nunkiní el día grande de la fiesta patronal o *noj k'iin* con motivo del aniversario de san Diego.¹⁷⁹ Como amerita tan señalada fecha, los distintos eventos (de carácter sagrado y profano) que organizan los vecinos y la iglesia para conmemorar al santo se prolongan durante todo el día, concentrándose en el corazón de la localidad: su plaza central. Ésta se colma para la ocasión de “changarros” que ofertan comidas y antojitos regionales, utensilios de cocina, ropa, juguetes y accesorios varios. Vendedoras llegadas del vecino Halachó se colocan en el camino central del atrio desde las siete de la mañana para ofertar a los miles de fieles que por allí pululan a lo largo del día exvotos, flores y veladoras para ofrendar al san Diego. Dada su vecindad con “la casa del santito”, todos los acontecimientos festivos que se sucederán en el centro simbólico de la población durante este día están imbuidos de un fuerte significado sacro. Y no sólo de forma simbólica, ya que la parroquia recibirá una parte de los beneficios derivados de la venta de cervezas que se realiza en el marco de la gran tardeada que tiene lugar en el costado sur de la plaza. Organizada por la agencia de cerveza local, se contratan dos conjuntos musicales de cumbia que montan sus respectivos escenarios debajo del gran ceibo para que así se vayan alternando y no cese la música ni un instante. De esta forma, hasta en su vertiente “profana” de la celebración, los alegres vecinos no dejan de justificar el masivo consumo público y familiar de bebidas alcohólicas que se registra en este día remitiendo a la figura de san Diego, aduciendo que: “nomás es un día que tomamos juntos así; hoy lo tenemos permitido porque todo lo que gastamos va para el santito”.¹⁸⁰ Pero antes de ocuparme de la parte lúdico-festiva de esta jornada,

¹⁷⁹ Cabe señalar que la iglesia católica en este día conmemora la muerte del santo y no su “cumpleaños”, tal como piensan la inmensa mayoría de los vecinos de Nunkiní. ¿Pero qué otra cosa que no sea un cumpleaños se podría celebrar con la alegría que se derrocha durante esta jornada?

¹⁸⁰ Resulta común que los vecinos identifiquen la parroquia con la figura del santo patrón (no en vano su nombre es Parroquia de San Diego de Alcalá). Ello provoca que ante el anuncio de que los beneficios de la tardeada “estarán destinados a la parroquia de nuestro señor san Diego de Alcalá”, la mayoría de vecinos considere que acudir al acto y “gastar dinero” en él equivale a ofrendar dinero al numen. Por ello, las familias erogan grandes sumas para asistir

me centraré en los actos previos que los vecinos dedican a celebrar y mostrar colectivamente su devoción al santo a través de los rituales más importantes (tanto por el significado como por la participación que registran) de cuantos se suceden en noviembre.

Las celebraciones del día grande de la fiesta patronal se inauguran la medianoche del 13 de noviembre. Desde ese instante y hasta poco después de las seis de la mañana, trece familias de la localidad que con varios días de antelación solicitaron su turno en las oficinas de la iglesia, comienzan a llegar al templo (que permanecerá abierto durante toda la noche) a intervalos de media hora para “llevarle serenata al santo”. Acompañados de una buena parte de su parentela extensa, así como de vecinos y amigos, una vez que se encuentran en el interior de la iglesia se colocan todos frente a la imagen de san Diego (ubicada delante del altar, ya sobre sus andas y rodeado de múltiples y coloridos arreglos florales) para, a coro y acompañados por una charanga¹⁸¹ contratada *ex profeso*, “cantarle al san Diego las mañanitas por su cumpleaños”. La posibilidad de protagonizar y organizar esta celebración musical es vista como un gran privilegio entre los vecinos, pues muchas son las solicitudes que se reciben cada año en la iglesia y únicamente trece los lugares disponibles durante la madrugada que da inicio al “cumpleaños” del santo (no en vano exista una lista de espera de hasta dos años). Y es que participar en esta ceremonia significa ser de las primeras personas de la comunidad en acudir a felicitar a san Diego al interior de su propio hogar. Asimismo, resulta un momento privilegiado para exhibir públicamente al grupo familiar como un colectivo unido en torno a la devoción conjunta en el santo patrono.

Con el fin de dar a conocer cuáles serán las familias responsables de organizar y llevar las mañanitas al santo cada año, dos o tres días antes de la fecha señalada para hacerlo se cuelgan de las puertas y el tablón de anuncios de la iglesia varios listados escritos a mano en los que figuran los nombres, apellidos y, en algunos casos, hasta el apodo por los que se conocen a los cabezas de

juntos al baile y consumir cerveza, alegando hacerlo porque “aquí somos muy devotos todos de nuestro san Dieguito y no podemos faltar a su baile”. El santo aparece así como motivación hasta de las celebraciones que aparentemente no albergan carácter sacro.

¹⁸¹ En los últimos años, en lugar de hacerse acompañar por la tradicional charanga, algunas familias contratan un mariachi local (conformado por los integrantes de una charanga reconvertidos en charros) para que dé mayor realce a la ocasión y, de paso, obtener una mayor dosis de prestigio en virtud al mayor costo que tiene contar con los servicios de este conjunto.

familia, así como el horario asignado a cada grupo familiar hará su entrada a la iglesia (con el fin de evitar que se solapen). El principal motivo de que se coloquen estas listas es que: “así los vecinos sabemos quién va a cantar las mañanitas y el que quiera puede llegar a la casa de la familia para acompañarles a la iglesia y tomar el chocolate caliente y los tamales que regala antes de que van a salir”. Y es que, a pesar de que recae en una serie de familias concretas la responsabilidad de llevar la tradicional y musical felicitación (así como pagar al conjunto de música que los acompañe), esta celebración posee una naturaleza colectiva, pues en ella toman partido una gran cantidad de vecinos que, a lo largo de toda la noche, permanecen en vela acompañando a las familias que irán desfilando por la iglesia a fin de dar cumplimiento al compromiso adquirido con el santo y la comunidad.

Pero no sólo a llevar cánticos y felicitaciones a san Diego se limitan los miembros de estas trece familias, pues el compromiso que adquirieron con su santo patrono va más allá e implica que previamente, en sus respectivas viviendas, ofrecerán un *t'oax* de alimentos y bebidas a todos aquellos vecinos que les visiten y deseen acompañarlos hasta la iglesia. Por tal motivo, desde el día anterior, a los hogares seleccionados llegarán familiares a los cuales se les solicitó con varios días de antelación su presencia para colaborar, en el caso de las mujeres, en la elaboración de decenas de tamales (de pollo, frijol, queso) y varios litros de chocolate o café que se repartirán, una vez caiga la noche, entre todos las personas que lleguen a la casa para acompañarles durante el trayecto hasta la iglesia y en el cumplimiento de su compromiso. Por su parte, los varones de estas familias se encargan de ir a las tiendas y adquirir los ingredientes necesarios para preparar las viandas y otros productos con los que agasajar a quienes los visiten (galletas, dulces, panes). Ya en la noche, con la llegada de los “invitados”, serán los hombres quienes se ocupen de repartir los alimentos y bebidas que cocinaron sus mujeres a medida que se acerca la hora de marchar hacia la iglesia. Lo tradicional de esta larga noche de celebración es que varios grupos de jóvenes y no tan jóvenes permanezcan en la plaza riendo, conversando y en un palpable ambiente festivo. Así, el centro de la localidad ve rota su paz habitual y se transforma en un continuo trasiego de gente que, durante toda la noche, van y vienen a las viviendas de las familias que saldrán a llevar mañanitas al santo para recibir los diferentes alimentos que les tienen preparados, regresando de nuevo a la plaza para repartirlos entre los presentes. Quienes permanecen en vela durante esta noche en torno a la iglesia se unen a las diferentes familias y

charangas cada vez que éstas arriban a la plaza, y las acompañan al interior de la iglesia para interpretar las mañanitas frente a la imagen de san Diego. No será hasta bien pasadas las seis de la madrugada y con el sol ya despuntando por el oriente, cuando la última familia haya concluido de entonar su felicitación a san Diego y se haya retirado a su vivienda, cuando el centro de la población retome por unos instantes la tranquilidad antes de que den comienzo las labores para ultimar el escenario donde se desarrollará la misa del día grande de la fiesta.

Cabe destacar que la inmensa mayoría de las familias que solicitan uno de los turnos disponibles para ir a la iglesia a cantar al santo patrono con motivo de su cumpleaños la madrugada del día 13 de noviembre, lo hacen para corresponderle por algún favor “milagroso”. Tanto los gastos en metálico como el tiempo y trabajo que implica el desarrollo de esta celebración son entregados por las familias participantes como pago de una promesa formulada a san Diego en un pasado reciente, y cuyo reembolso quedó fijado de esta forma al momento de hacerla. Observamos como el modo de intercambio de favores entre santo y fiel se vuelve a repetir en esta ocasión, y como, al igual que sucedía en los gremios, el cumplimiento de una promesa está en el origen de que muchos individuos participen activamente en alguna de las fórmulas que marca la tradición para homenajear al santo. De igual forma, parte de la comunidad se hace partícipe de esta acción y se beneficia del milagro realizado por numen en forma de los alimentos que recibe de la familia ejecutante. Sirva para ilustrar las motivaciones de muchos de los que participan en esta celebración el caso de una vecina que me explicaba el motivo por el que ella y su familia iban a llevarle mañitas al santo:

Hará como dos años que se enfermó nuestro nené, muy malito se puso, nomás puro llorar hacía el pobre. Con las medicinas que nos han dicho el médico en Calkiní con el que fuimos no se mejoraba nada, no se curaba así; igual seguía con su tos y no se le quita la calentura. Le digo a mi marido: voy a ir allá [a la iglesia] para pedirle al santito que nos ayude con su milagro a que sane el chamaco, lo vamos a llevar la serenata cuando es su cumpleaños si nos ayuda con lo que pedimos. Está bueno, me dice. Ya que le tengo hecha su promesa al san Dieguito, lo vemos que pasa un día y nada, pasan dos días y ya estuvo: ya el chamaco lo puedes ver, está mejor, ya se le calmó la tos, ya le bajó la calentura... es por su milagro que tiene [san Diego] que se compuso nuestro hijo. Por eso que ahorita nosotros lo vamos a llevar su serenata, es nuestra promesa.

Pero además de las familias que durante el transcurso de la noche acuden a la iglesia a cantar sus felicitaciones al santo, en el interior del templo y en el atrio se dan cita también numerosas personas que realizan trabajos de decoración y adecuación de esos espacios con vistas a dejar todo concluido antes de que por la mañana den comienzo las distintas celebraciones. En estas labores participan al unísono, tanto trabajadores vinculados de alguna forma a la iglesia (su vigilante, el sacristán, algunos monaguillos), como gremios y vecinos de la población que cada año acuden a colaborar en estas tareas. Las labores que desempeñan se orientan principalmente a dos aspectos básicos: por un lado a acondicionar el atrio de la iglesia para que se pueda celebrar en él la multitudinaria misa que se le dedica a san Diego con motivo de su día grande y, por otro, a ornamentar con arreglos florales las andas de madera donde se colocará la imagen del santo durante la misa y la posterior procesión. La ingente cantidad de flores que se utilizan es ofrecida al santo patrono por una familia de la localidad que se dedica a su producción y comercialización, y cuyos miembros se encargan cada año de confeccionar los arreglos, llevarlos a la iglesia y colaborar en su decoración en cumplimiento a una promesa. Como marca el estricto protocolo que restringe las posibilidades de acercarse y manipular la imagen del santo, los trabajos que se realizan en el interior de la iglesia, y especialmente los que tienen lugar en las andas y en torno a la imagen, son llevados a cabo mayoritariamente por socios y patrones de los gremios que voluntariamente acuden a trabajar.¹⁸² Por su parte, las diversas tareas que se realizan en el atrio, como trasladar y colocar las bancas de la iglesia y diversas sillas de plástico para que el mayor número de asistentes a la misa pueda tomar asiento, así como el armado de la tarima frente a la puerta principal del templo desde donde el sacerdote oficiará la misa, corren a cargo respectivamente de las personas que ocupan algún puesto en la iglesia y de varios empleados de la empresa a quien se renta la estructura.

Desde primera hora de la mañana nuevamente se dan cita en la iglesia varios patrones de los gremios más antiguos de la localidad con el fin de dar los últimos retoques a la decoración del escenario desde donde se oficiará la

¹⁸² Interrogando al sacerdote la mañana del 13 de noviembre de 2009, acerca de la procedencia y la autoría de los numerosos arreglos de flores que decoraban la iglesia y las andas del santo, éste me confesaba asombrado que él no había tenido nada que ver, y, mirando a los gremios presentes, me aseguró que “ellos se encargaron de todo lo que es la decoración de la iglesia, del santo y de su anda”.

misa y, lo más importante, alistar la imagen de san Diego. Lo anterior significa vestir al santo con sus hábitos y la capa más “lujosa” de cuantas posee y, hasta el año 2009, colocar sobre su cuerpo las cientos de joyas que a lo largo de los años había acumulado fruto de los regalos hechos por los vecinos en pago a sus promesas. Sin embargo, desde 2009 el ritual de “enjoyar” al santo se ha simplificado mucho, pues el Consejo de los Patronos de Gremio decidió fundir la mayoría de las cadenas, soguillas, exvotos, pulseras y colgantes de oro que atesoraba la imagen para, con el oro resultante, fabricar una gran cadena y un colgante rectangular con el nombre de Diego y chapar con finísimas láminas de oro las paredes de su nicho. Como resultado, ya no son tantas las joyas que se han de colocar sobre la imagen, a pesar de que ya ha comenzado a recibir nuevas cadenas y colgantes por parte de los vecinos, quienes no han cesado de prometer y regalarle joyas a cambio de verse beneficiados por su milagro. Todo el ajuar del santo le será colocado sobre su cuerpo antes de dar comienzo la misa, para que así lo pueda lucir ante sus fieles durante su transcurso y en la posterior procesión. De esa forma, las joyas funcionan como una suerte de recordatorio de la efectividad y vigencia de las capacidades milagrosas del personaje sagrado al que pertenecen. Concluidos todos los actos de devoción colectivos que tienen lugar en este día, las alhajas son retiradas del cuerpo del santo por los mismos patronos de gremio para ser entregadas al párroco, quien se encarga de depositarlas en la caja fuerte que para tal efecto se alquila en una sucursal bancaria en Calkiní.¹⁸³

Mientras que todo lo relacionado en *stricto sensu* con las celebraciones religiosas se termina de preparar con vistas al comienzo de la misa que da el pistoletazo de salida a todas ellas, desde las seis y hasta las ocho de la mañana el atrio y la plaza de la población son un hervidero de pequeños comerciantes locales y foráneos que tratan de “ganar buen lugar para el changarro”. Así, mientras que los primeros instalan sus puestos de comida, juguetes, globos, veladoras y chucherías de manufactura casera en frente de cualquiera de los tres accesos al atrio, los llegados de poblaciones vecinas para vender flores, veladoras, velas y exvotos ocupan siempre los márgenes del camino que une la

¹⁸³ Hasta hace unos años correspondía cada año a un patrón hacerse responsable de todo el ajuar del santo. Esta costumbre se abandonó después de que un año desaparecieran varias cadenas de oro y el Consejo de Patronos de Gremio decidiera depositar todas las joyas en un banco de la cabecera municipal y encargar al sacerdote en turno ir a buscarlas el día de la fiesta y regresarlas pasado éste.

puerta principal de la iglesia con la del atrio, mientras que quienes llegan para vender ropa se asientan en los márgenes de la plaza. Estos vendedores foráneos son, en su mayoría, matrimonios naturales de Halachó y Cepeda (Yucatán), aunque también los hay que vienen desde poblaciones del municipio al que pertenece Nunkiní, como Bécal y Calkiní. A pesar de que la armonía parece reinar entre los numerosos comerciantes que se dan cita en la abarrotada plaza, no faltan algunos reproches velados por parte de los dueños de comercios locales, quienes se quejan de que “a los de fuera” las autoridades les permiten vender su mercancía en un lugar privilegiado como el atrio sin cobrarles a cambio ningún impuesto. A su juicio lo anterior les perjudica notablemente, pues los devotos vecinos prefieren comprar las flores y velas que utilizarán ese día una vez que han llegado a la puerta de la iglesia: “así no lo están cargando desde que salen de la casa hasta que llegan al parque, nomás cuando entran [al atrio] lo están comprando”. Por su parte los forasteros aseguran que, efectivamente, ellos no tienen que pedir ningún permiso para instalar sus puestos en el atrio, sino que para ello: “está tranquilo, nomás hacemos la lista de quienes vamos a venir y lo damos en la parroquia”. El espacio que ocupa cada matrimonio con su pequeño puesto dentro del atrio no está fijado de antemano, sino que lo van ocupando según el orden de llegada, de mayor a menor cercanía con la puerta de la iglesia. Así, los primeros en arribar instalan su mesa junto a las puertas del templo, mientras que los últimos en hacerlo se ubican casi en la puerta del atrio.

La gran mayoría de los comerciantes instalados en el atrio venden los productos florales que tanta demanda tienen entre los fieles con vistas a utilizarlos en su interactuar con san Diego. Así, sobre sus mesas destacan por su variedad y colorido las margaritas, los gladiolos, crisantemos, claveles, “polares” y las “bromelias” de colores amarillos, blancos y rojos, almacenadas en grandes cubetas de plástico con agua (que otrora sirvieron para contener pintura), y despachadas a 5 pesos la unidad.¹⁸⁴ Todas ellas son habitualmente, para ofrendar al santo patrono (junto con las veladoras que también se venden en los puestos), depositándolas a sus pies, o para tocando/ besando su cuerpo con sus suaves pétalos. Pero si de besar al santo y llevarse su poder a casa se trata, dos son las plantas “de poder” especializadas que

¹⁸⁴ Las flores son mandadas traer desde Puebla hasta Halachó por varias familias “profesionales de las flores”, quines encargan de su venta al por menor y de fabricar arreglos por encargo.

se ofrecen para este menester: la ruda o “flor del nené” (*Ruta Graveolens*) y la albahaca (*Ocimum basilicum*). Ambas variedades son tenidas como poderosas y poseedoras de propiedades medicinales, no en vano son utilizadas, especialmente la primera, por los *jmeeno’ob* y yerbateros locales en el tratamiento de la enfermedad conocida como *ojo* (“cuando le ojean al niño por un borracho o por una persona normal”)¹⁸⁵ y para contrarrestar la influencia negativa que tienen los “malos vientos” sobre las personas. En este sentido, dos son las variedades de ruda que se ofrecen a las puertas de la iglesia: la “ruda del país”, que carece de florescencias pero posee un penetrante olor, y la “ruda extranjera”, que tiene flores pero carece del aroma tan pronunciado de la primera; a pesar de estos contrastes entre las dos variedades ambas se venden por igual y al mismo precios de cinco pesos cada rama pues, como aseguran sus vendedoras, “las dos valen igual”. A diferencia de las distintas flores de colores que se emplean para ofrendar, decorar o “besar” al santo, la ruda y la albahaca únicamente son para poder tocar el cuerpo de san Diego y, de esa forma, llevarse una parte de su milagro impregnado en estas plantas medicinales. Una vecina y una tendera me explicaban la forma en que deben utilizarse las ramas de ruda y albahaca para alcanzar el mencionado objetivo: “[la ruda y albahaca] son para untar a san Dieguito y llevarlo a la casa, o para regalar a alguien que está enfermo, para que lo bese o para que lo unte en la parte que tiene dolor, porque así lo cura el milagro del santo que lo tiene tocado su cuerpo con la ruda”. Los tiempos en que los fieles se pueden acercar y “besar” al santo a lo largo de este día son abundantes, especialmente durante la procesión o, de una forma mucho más pausada, a su conclusión, cuando la imagen permanece expuesta ante el altar de la iglesia para que todos los fieles pasen a felicitarle y recibir su bendición.

¹⁸⁵ Se trata de una enfermedad, de las denominadas “síndromes de filiación cultural” (Ruz 2007, 181), muy común en las poblaciones indígenas mesoamericanas. Su origen en la mayoría de los casos se encuentra en un fuerte e insatisfecho deseo (normalmente el que causa ver a un bebé y no abrazarlo), que ocasiona la enfermedad al objeto de ese deseo. Especialmente peligroso resulta el ojo que provocan los borrachos a los niños pequeños, quienes por ser más débiles (“tiernos”) y tener menos defensas pueden llegar a morir por este padecimiento. Para mayor información sobre esta y otras enfermedades que aquejan a los mayas peninsulares ver M. Gutiérrez 2000.



IMAGEN 51. Aspecto del atrio el 13 noviembre a las 9 de la mañana. Ya son varios los comerciantes que han instalado sus puestos de flores, veladoras y exvotos.

Otra cuestión que merece la pena ser destacada, porque atañe directamente a la fama que posee san Diego fuera de su propio “territorio de gracia” (esto es, la población de Nunkiní), es la extraordinaria “creencia” que en sus poderes demuestran tener las personas que desde fuera de Nunkiní asisten a su celebración. Un claro ejemplo de ello lo encontramos entre los numerosos comerciantes y visitantes que llegan desde el vecino poblado de Halachó, quienes no dudan en expresar abiertamente su devoción por el santo patrono de Nunkiní a través de su presencia y participación, desde hace ya muchos años, en el día grande de sus festejos. Pero no sólo mediante su asistencia continuada a la fiesta muestran los foráneos su devoción al santo. De manera especial los vecinos de Halachó conocen y recrean muchos de los milagros

que la tradición oral de Nunkiní adjudica al lego franciscano, y aluden a ellos como la prueba fehaciente que les permite asumir, sin ningún atisbo de duda, que: “el san Diego [de] aquí es muy milagroso, así. Ya nos las tiene dadas muchas pruebas de todo su milagro que tiene, porque lo tenemos visto aunque no somos de Nunkiní. Ya lo sabemos todo lo que ha hecho por la gente de acá, por eso nosotros le tenemos mucha fe a él y cada año llegamos a visitarle y a vender nuestras chan flores”. A la devoción que sienten los vecinos de Halachó por el santo de Nunkiní contribuye, sin duda, la extendida creencia que comparten los vecinos de ambas poblaciones de que sus respectivos santos patrones, san Diego y Santiago, son hermanos. El trío de hermanos se completa con “el otro san Dieguito, el oscurito, que vive en Tekax”. Como ya mencioné, la tradición oral refiere que estos tres santos hermanos “vinieron juntos con los españoles para Mérida, pero cada uno quiso quedar en su pueblo que están ahora y ya [los españoles] no los pudieron llevar a ningún sitio como lo tenían pensado”. Consiguientemente, la creencia en esta familiaridad mítica entre estos personajes sagrados ha contribuido de manera importante a que existan fuertes lazos devocionales entre las dos comunidades sobre las que señorean.¹⁸⁶ Así se desprende del hecho de que cada año un gran número de vecinos de Halachó y Nunkiní se desplacen de una comunidad a la otra con el fin de asistir a las fiestas patronales de cada localidad; o que haya varios casos de naturales de uno u otro pueblo que, ante las acometidas de una crisis, opten por desplazarse a visitar al santo contiguo para formularle una promesa y propiciar así su auxilio, sin que la acumulación de solicitudes milagrosas a dos personajes diferentes sea vista como una falta de lealtad al santo local. Y es que cuando a un problema no se le atisba fácil solución, qué mejor que tener la posibilidad de recurrir a dos personajes que, además de familiares y vecinos, son tan poderosos como san Diego y Santiago de Halachó.

Volviendo al espacio sagrado por antonomasia en que se convierte la plaza de Nunkiní el día grande de la fiesta, pasadas las diez de la mañana todos los lugares destacados de la escenografía donde tendrá lugar la misa en honor a san Diego se encuentran perfectamente decorados con arreglos florales, estando

¹⁸⁶ Un vecino de Halachó que asiste cada año a Nunkiní a ver la procesión de san Diego mientras su mujer despacha flores en el atrio de la iglesia afirmaba que: “en Halachó se le tiene mucha fe a san Dieguito porque es su hermano de Santiago de Halachó, los dos vinieron juntos [...] y los dos tienen su milagro. También muchos de Nunkiní llegan a la feria de Halachó para ver al santo cuando sale”.

ya listo para que pueda dar comienzo. El último detalle por resolver, y del que se ocupan conjuntamente varios gremios, es sacar la imagen de san Diego del interior de la iglesia para colocarla sobre una plataforma especialmente ubicada en el centro de la tarima que funge como escenario, justo detrás del altar desde donde los sacerdotes oficiarán la misa. Rodeada de infinidad de flores de colores, ataviado con su mejor atuendo y enjoyado, la imagen del mecenas sagrado de la comunidad preside la ceremonia que se oficia en su honor desde el lugar más alto y destacado. Desde allí será visible por todos los fieles que asisten al evento, independientemente donde se ubiquen.



IMAGEN 52. Los patrones de gremio son los únicos que tienen el privilegio cada 13 de noviembre de enjoyar y vestir al santo antes del inicio de la misa en su honor.



IMAGEN 53. Otro de los privilegios de los patrones de los gremios es cargar o designar a quienes llevarán la imagen de san Diego hasta el atrio, desde donde seguirá la misa.

La misa comienza a las 11:00 de la mañana. Para entonces en el atrio se acumularán ya gran cantidad de fieles de todas las edades, aunque durante el transcurso de la ceremonia no dejarán de llegar más y más personas. Será al finalizar la misa, antes de dar inicio la procesión, cuando el patio que rodea la iglesia presente un aspecto abarrotado. Como una metáfora del choque generacional entre modernidad y tradición que se vive en el seno de las comunidades indígenas en la actualidad, en el atrio se reúnen con un mismo propósito vecinos de todas las generaciones y ocupaciones. Así, no es difícil ver a los campesinos de más edad vistiendo las tradicionales alpargatas, pantalones y camisas de algodón de colores claros, y tocados con sombrero de ala ancha, compartiendo espacio con jóvenes calzando zapatillas de deporte o zapatos cerrados y ataviados con *jeans* ajustados, camisetas negras con estampados alusivos a grupos de rock y peinados imposibles sustentados por ingentes cantidades de gomina. O a las mujeres de los primeros con sus habituales e impolutos hipiles, con coloridos rebozos sobre sus hombros o cubriendo su cabeza, y calzando sandalias, junto a jóvenes catrinas vestidas con falda, blusas de tirantes y hasta vestidos de noche, y calzando zapatos de

tación alto. Sin olvidar a los vecinos que abandonaron el cultivo de milpa para dedicarse a la ganadería, y que han adoptado el estilo ranchero importado del norte, con botas de piel, de caña y punta prolongada, pantalones vaqueros, camisas con estampados o de cuadros, y sombrero estilo *cowboy*. Y, por último, familias que hace años que emigraron de la población a alguna de las urbes del sureste en busca de un trabajo bien remunerado, pero que para la fiesta del santo patrono retornan para renovar sus vínculos con él, reencontrarse con sus orígenes y, de paso, hacer gala ante los que fueron sus vecinos del éxito económico alcanzado.¹⁸⁷ Para ello, todos sus miembros (hasta los niños) visten con ropa nueva y de marca, exhibiendo teléfonos móviles y aparatos electrónicos de última generación, y luciendo relojes y joyas de oro. De esta forma, un crisol de atuendos que reflejan identidades dispares se entremezcla por un día en el centro de la población con un propósito que les aglutina a todos y que difumina las diferencias que a simple vista los separan. Así, mayeros, catrinas, milperos, peones de albañil, profesionistas, comerciantes, ganaderos, ancianos, jóvenes, amas de casa, profesoras de escuela y un largo etcétera, se reúnen para escenificar la unidad de la comunidad ante el santo patrono. Demuestran así que, aunque los tiempos y el mundo han cambiado hasta hacerlo casi irreconocible, la fe y la devoción que comparten todos hacia su figura sigue llenando de significado sus vidas y les permite sentirse, pese a las diferencias, parte de una misma colectividad.

La incesante llegada de vecinos al patio de la iglesia durante el transcurso de la misa denota el escaso interés que ésta despierta en buena parte de los fieles. En contraste, la práctica totalidad de la comunidad estará presente en el que se considera el momento álgido de la jornada (y de todas las fiestas patronales), el que ningún devoto desea perderse: la procesión de san Diego por la plaza de la población. Otro aspecto que muestra bien la diferente percepción

¹⁸⁷ A pesar de que “uno de los elementos que distinguen la procesión de la peregrinación es que aquella se realiza dentro del espacio del pueblo o entre pueblos vecinos” (Barabas 2003, 26-27), para las familias migrantes, antiguos vecinos de la población, su comunidad de origen se convierte en una especie de santuario al que se trasladan una o dos veces al año con motivo del día grande de las fiestas patronales, con el objeto de estar presentes y ser partícipes de ella. Me comentaba un vecino de Nunkiní residente en la ciudad de Bacalar desde hace 30 años: “aunque ya no vivimos acá, san Dieguito está con nosotros y nos protege allá donde estamos. Por eso cada siempre vengo para su fiesta, así es nuestra fe”. En este sentido, Quintal ha hecho notar acertadamente que “en la península de Yucatán la peregrinación y la procesión son partes del mismo proceso” (2003a, 347).

y preferencia que existe entre ambos eventos es que, a diferencia de la marcada pasividad que se observa entre los asistentes durante la misa, en la procesión la mayoría de vecinos participan activamente, bien sea siguiendo de cerca la comitiva del santo, cargando las andas sobre las que viaja la imagen, portando veladoras y flores o, sencillamente, acercándose a “besar” a la personificación del numen en alguna de las cuatro paradas que ésta realiza durante el transcurso del recorrido. Así, aunque es seguida con respeto, la misa se visualiza como el momento institucional de la fiesta, donde los vecinos poco o nada pueden aportar y cuya celebración recae exclusivamente en los representantes oficiales de la iglesia. Todo lo contrario representa la procesión: es el momento en que, con permiso previo de los gremios, los fieles pueden cargar y pasear al santo; se trata del momento del año en que los hombres pueden estar más cerca de su sagrado protector, hacer algo por él de forma visible y ante cientos de testigos.¹⁸⁸ Y es que no hay honor más grande para cualquier nunkiniense varón que poder llevar sobre sus hombros, aunque sea por unos minutos, una porción de las anda sobre las que viaja san Diego.

Pasando ya a la procesión, es importante comenzar subrayando que ésta reproduce en su conformación el sistema local de la fiesta religiosa, en el que los gremios y sus patronos ostentan un papel relevante. Así, justo al momento de concluir la misa, una parte de los patronos de gremios presentes, ubicados siempre en un lugar más cercano al santo que el resto del público, pasan al frente para colocar bajo las andas los postes de madera que permitirán cargarlas. Mientras tanto, otros reparten los treinta y tres estandartes que abrirán la procesión entre otros tantos varones adultos, cada uno de los cuales es escogido por un gremio (en función de su prestigio) para fungir como cargador de su estandarte. Cada gremio aporta un estandarte con su cargador a la procesión del santo, siendo el de más reciente adquisición el que acostumbran a enviar para desfilar abriendo la comitiva del santo. De esa forma, en las fechas que aparecen bordadas en los coloridos estandartes, se exhibe públicamente la vigencia sagrada de san Diego y su milagro, así como su jerarquía como máximo protector de sus “hijos”, los vecinos de Nunkiní. Y mientras los

¹⁸⁸ Como ha señalado Quintal (2003a, 347), en tanto rituales, las procesiones de los mayas peninsulares son fenómenos “sincréticos” con antecedentes prehispánicos. En este sentido cita fuentes históricas que asientan que “los mayas adoraban a sus ídolos en sus casas, cavernas y cuevas, los llevaban procesionalmente en hombros” (Sánchez de Aguilar *apud* Quintal *ibid.*).

hombres que cargan los estandartes se van formando en dos hileras paralelas en el lado norte del atrio, los patrones encargados de la imagen comienzan a mover despacio las andas sobre las que viaja para que los primeros agraciados que lo solicitaron puedan colocarse debajo de ellas y levantarlas. Acto seguido la imagen se sitúa tras las dos hileras de estandartes. Mientras, la muchedumbre reunida en el atrio durante la misa comienza a abandonarlo para hacerse con un buen puesto en los márgenes del recorrido que seguirá el cortejo, desde donde ver de cerca el paso de san Diego.

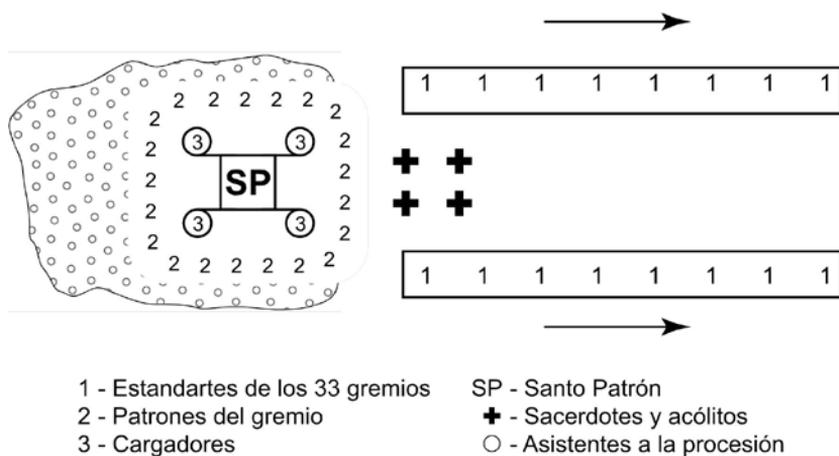


IMAGEN 54. Diagrama con el orden y la posición que ocupan los actores que intervienen en la procesión.

La procesión arranca en el atrio y concluye en el interior de la iglesia. Da comienzo en el lado nororiental de la plaza y la recorre en su totalidad en dirección contraria a las agujas de un reloj. Se trata de un recorrido instaurador que sirve para remarcar y delimitar la sacralidad del territorio de la comunidad, representada por su plaza central, por medio de la presencia efectiva en él de su santo patrono.¹⁸⁹ Durante el recorrido destacan las cuatro paradas que realiza la comitiva en cada una de las esquinas de la plaza, esce-

¹⁸⁹ Ajustándose a lo señalado, Bravo define las procesiones como “un recorrido alrededor de la iglesia y plaza municipal” de carácter festivo y religioso que culmina las celebraciones a un santo patrón o de un santuario (1994, 47-48). Por su parte, Negroe y Fernández (1997)

nificando así la bendición del numen hacia los cuatro rumbos de la población. Durante estas detenciones, además de rezarse colectivamente un *Salve* e incensar abundantemente a la imagen, los patrones de los gremios organizan el cambio de cargadores del anda.¹⁹⁰ Estos momentos se caracterizan por el aparente caos que se desata en torno a la imagen, pues mientras muchos varones tratan de acercarse a empujones para agarrar y cargar el anda, otros fieles aprovechan el momento de la detención para arremolinarse en torno a ella con la finalidad de tocar sus ropajes, untarla flores (para guardar en sus altares domésticos como símbolo de la bendición recibida) o tomarla una fotografía con sus celulares. Mientras los empujones y las disputas se suceden en el centro del cortejo, tanto la cabeza de éste (formada por las dos hileras de hombres que cargan los estandartes) como su cola (integrada por decenas de fieles que siguen a la imagen) permanecen inalterables, en silencio y a la espera de que se vuelva a reanudar la marcha. Por su parte, la gran mayoría de los devotos que se parapetan en los márgenes del recorrido a la espera del paso de la imagen portan en sus manos veladoras encendidas y flores frescas, y se van sumando a la cola del cortejo una vez que éste pasa delante de ellos. De esta forma, a medida que la procesión avanza por la plaza de la población, más y más personas se van agregando a ella, hasta que a su reingreso al atrio la conforma una auténtica marea humana. Finalmente, intentando controlar a los miles de devotos que se arremolinan cerca del santo, los patrones de los gremios caminan durante todo el recorrido en una suerte de formación, rodeando las andas sobre las que viaja san Diego, para evitar que la muchedumbre, en su afán por acercarse y tocar la imagen, pueda causar un accidente que acabe con el santo por los suelos (lo que supondría una señal inequívoca de que algo malo está por suceder).

consideran que, a diferencia de las peregrinaciones, uno de los rasgos principales y específicos de las procesiones es que sus participantes guardan un orden específico.

¹⁹⁰ Los cargadores deben contar con la autorización de los patrones de gremio que en todo momento custodian la imagen. Éstos reciben peticiones de decenas de vecinos durante el recorrido, privilegiando casi siempre las que proceden de varones adultos. En varias procesiones me tocó presenciar cómo se expulsaba a los jóvenes, que con mucho trabajo se habían hecho un sitio bajo el anda, para dejar su lugar a otro vecino de edad avanzada. Al respecto, los patrones de los gremios me dicen que no se trata de una cuestión de edad, sino de haber solicitado previamente permiso para cargar la imagen.



IMAGEN 55. Los patrones rodean la imagen durante la procesión para evitar cualquier accidente que pudiera acabar con ella por los suelos.



IMAGEN 56. Abren la procesión 33 estandartes, uno por cada gremio, cargado por un varón escogido para tal tarea por el propio gremio.

A tenor de la multitudinaria presencia de la comunidad en este evento, el sentimiento que expresan los actores respecto a no perderse el momento más importante del año, y de la emoción que denotan los rostros y palabras de los asistentes, no resulta aventurado afirmar que la procesión constituye el momento más álgido de la fiesta patronal. Durante el lento recorrido a pie que realizan niños, jóvenes, adultos y ancianos acompañando a san Diego, los vecinos de Nunkiní refuerzan un sentimiento de unidad y pertenencia a su comunidad, la cual aparece representada en estos momentos por su principal símbolo sagrado. Sin embargo, a diferencia de lo que acontece en las poblaciones indígenas de la Península de las que tenemos noticias (Quintal 2003a, 348; Ruz 2007), en Nunkiní las celebraciones en honor al santo patrono no concluyen con la procesión. Si bien hace varias décadas el día 13 de noviembre marcaba el punto y final del “novenario” a san Diego (tras nueve días de fiesta en los que desfilaban nueve gremios), en los últimos treinta años la incesante demanda de los vecinos para crear nuevos gremios familiares y, en consecuencia, el incesante crecimiento de éstos, ha hecho de Nunkiní un caso excepcional en el ámbito regional. Lo anterior en el sentido de que las fiestas patronales, con sus tradicionales gremios y sus respectivas celebraciones sacras y profanas, se dilatan casi tres semanas más allá del “día grande” de la fiesta. Lo anterior no deja de ser motivo de orgullo para los propios vecinos, quienes achacan esta particularidad a dos motivos estrechamente emparentados: por un lado a la gran devoción y fe que le profesa todo el pueblo a san Diego y, por otro, a la gran cantidad de milagros y favores que éste ha dedicado a los nunkinienses. Una vez más, se hace patente que la figura sagrada de san Diego es invocada por los vecinos como principio y fin de cualquier explicación en torno a su fiesta patronal.

Además, dada la cercanía entre fieles y el símbolo sagrado que se da durante la procesión, ésta constituye un momento propicio para interpretar la voluntad del santo en relación a cualquier situación polémica o novedosa que esté aconteciendo en la comunidad. De esta forma, un incidente durante el recorrido será inmediatamente interpretado por los asistentes como una señal enviada por san Diego para mostrar su posición. Un ejemplo que ilustra a la perfección lo dicho se produjo al concluir la procesión de 2009. Ese año un sacerdote recién llegado a Nunkiní quiso que tras la procesión el santo fuese depositado en la tarima que se había instalado en el atrio para officiar la misa, y que allí recibiera la adoración de sus fieles, en lugar de seguir la tradición local

de acomodar la imagen en el interior de la iglesia. No contaba el sacerdote con que ante el peso de los cargadores y de la propia imagen la tarima colapsaría, tal como pasó, y de no ser por la rápida reacción de aquellos, que se retiraron con la imagen en cuanto escucharon el primer crujido de las tablas, la imagen hubiese acabado por los suelos. Este episodio fue muy comentado durante los siguientes días, tanto en las comidas de los gremios que siguieron a la procesión como en decenas de conversaciones cotidianas entre familiares y vecinos. Todos achacaron la rotura de la tarima al deseo del santo de mostrar al nuevo sacerdote (“el padre es nuevo, y no lo sabe que le gusta estar dentro”) que “no quería estar afuera después del procesión, así, a él le gusta estar dentro [de la iglesia] como es la tradición de acá”; o como dijo el socio de un gremio: “no le gustó [a san Diego] que alguien de fuera viniera a cambiar la tradición que tenemos acá sin consultar a nadie”. Sin embargo, no todos en Nunkiní compartían esta interpretación. Para los miembros de una familia que ese mismo año se habían visto perjudicados por la denegación de un permiso para organizar una corrida de toros en la plaza de la población por parte del Consejo de Patronos de Gremios, el incidente se explicaba porque: “ese san Dieguito da muchas señas cuando algo no le gusta. Puede ser que quería la plaza de toros y su corrida, así, pero como no dejaron que se haga se enfadó”. Sea cual fuera la interpretación que se diera al incidente, el hecho es que se vio como una señal enviada por el santo patrono, quien utilizó sus poderes y la cercanía de sus fieles durante la procesión para dar pública muestra de sus deseos. En lo que todos se mostraron de acuerdo es en señalar que se trató sólo de un aviso. Muy distinto hubiera sido si la imagen hubiese acabado por los suelos. Todas las personas con las que hablé al respecto coincidieron en apuntar que lo anterior hubiese augurado que “alguna desgracia iba a pasar en el año”. Por fortuna el santo se mantuvo firme sobre su soporte, por lo que la comunidad pudo respirar y esperar un año sin sobresaltos.

La procesión concluye tradicionalmente con la entrada del santo a la iglesia de la población. Una vez allí es depositado sobre sus andas delante del altar para que los fieles puedan pasar a felicitarle por su cumpleaños y recibir su bendición una vez más. Para ello, los patronos de los gremios se encargan de colocarlo y de organizar en dos filas a los cientos de vecinos que esperan acercarse y tocar la imagen. Mientras tanto en el atrio de la iglesia se desata la locura, pues una vez concluida la procesión e imbuidos del fuerte espíritu de sacralidad que ha dejado el santo a su paso, todos los vecinos que hubieran

formulado la promesa de realizar el *máatan* (regalar) entre sus vecinos proceden a dar debido cumplimiento a su sagrada obligación. En consecuencia, en todos los rincones del atrio se forman corrillos de gentes que, entre gritos y empujones, rodean a las familias que cumplen con sus promesas de regalar desde alimentos hasta camisetas o trastes de cocina; también los hay que corren de uno a otro grupo y pugnan por obtener alguno de los heterogéneos regalos, de comida (rosca de pan, cochinita pibil, carne asada), ropa, utensilios de comida, adornos para la casa o bolsas de tela para la compra. Así, el fin de la procesión marca un periodo de algarabía, comunión y reparticiones colectivas, en el que algunos vecinos emulan las acciones que distinguieron al santo patrono en vida, como agradecimiento a los favores que han recibido de él. Una vez más, la imagen del atrio completamente lleno de vecinos regalando y recibiendo indistintamente, se ofrece como la constatación irrefutable de la vigencia del milagro de san Diego en la cotidianeidad comunitaria. A pesar de lo anterior, no todos parecen disfrutar de estos instantes de locura colectiva. Son muchas las voces, sobre todo de los vecinos más veteranos, que protestan ante la falta de orden en las reparticiones y añoran los tiempos pasados en los que, aunque de forma más humilde, el *máatan* alcanzaba para todos los presentes: “de antiguo nomás se daba una rosca de pan a cada quien. Cuando salía uno de la iglesia después del procesión, uno por uno lo iban dando roscas por los que tenían hecha su promesa al patrón”. Actualmente, los más jóvenes imponen su mayor fuerza para abrirse paso a empujones y ser los primeros en recibir los mejores regalos, dejando a la gente de mayor edad sin posibilidades de recibir nada. El sentir general se resume en lo dicho por un anciano al que casi tiran al intentar hacerse con una ración de carne asada: “los chamacos no respetan nada ni a nadie cuando están buscando su regalo, todo lo quieren y no miran que hay personas mayores”. Por eso, algunas familias con muchos años de experiencia en cumplir con sus votos en el atrio comentan que no comienzan repartir hasta que no se haya formado una fila, “si no, no hay manera, es un abuso que los chamacos y los jóvenes llegan corriendo y empujando. No los dejan a los mayores que agarran nada, todo se lo llevan ellos y así no se vale”. De cualquier forma, en apenas media hora todas las familias que así lo habían prometido concluyen de entregar sus regalos. Quedan todos así imbuidos de un fuerte sentimiento de satisfacción y felicidad por haber sido capaces, un año más, de cumplir a cabalidad con el compromiso adquirido con san Diego.

En la actualidad, aunque son mayoría las familias que optan por continuar repartiendo las tradicionales rosquillas de pan sin levadura como las que lleva la imagen del patrón colgadas de sus brazos mientras dura la fiesta, cada año aumenta el número de vecinos que prefieren cambiar y regalar alimentos mucho más elaborados y costosos, así como bienes tales como ropa, adornos o trastes de cocina, siempre con la efigie de san Diego, la fecha en que se da cumplimiento a la promesa y el nombre y los apellidos de la persona o la familia escritos en algún lugar visible. Para explicar estos cambios y el aumento de los costos que asumen las familias, muchos de los fieles alegan que por tratarse de promesas de carácter vitalicio que han de cumplir cada 13 de noviembre, intentan regalar algo diferente cada año.¹⁹¹ Sin embargo, tampoco debemos desestimar el hecho de que en función de lo que regalan tras la procesión, muchas personas aspiran a conquistar el reconocimiento de sus vecinos y obtener la correspondiente dosis de prestigio en su comunidad. Prestigio que consiguen no sólo por el valor monetario que pudiera tener lo que regalan, sino también por el hecho de hacerlo puntualmente, lo que a los ojos de los demás les exhibe como puntuales cumplidores de las promesas vertidas al santo patrono y, por tanto, gentes confiables y respetuosas de las tradiciones locales. De igual forma, existe la creencia de que si a la hora de formular una promesa ante san Diego el solicitante ofrece reponer el favor recibido con algo que implique un mayor trabajo o gasto para él y su familia, aumentan las posibilidades de ser escuchado por el numen. Asimismo, cuando lo que se está solicitando es un milagro de carácter urgente que conlleva la superación de una crisis familiar grave, como la curación de alguien muy enfermo o ayuda para que un cabeza de familia desocupado encuentre trabajo, se considera apropiado retribuir (y propiciar) el favor del santo mediante el ofrecimiento a la comunidad de una guiso de los considerados festivos. Por supuesto que también condi-

¹⁹¹ Recordemos que el origen de estas promesas de carácter vitalicio suele estar en la solicitud de una o varias peticiones poco precisas e intemporales, como conservar la buena salud de los hijos (“que no se enfermen y sigan con salud”), o la protección de los animales de los que depende el sustento familiar (“que no se mueran y críen bien mis ganados” o “para que cuide los cerdos que no se enfermen y se los vayan a robar”). Dichas promesas suelen ser hechas por los jefes de familia, y han de renovarse cada año mediante la realización de un nuevo *máatan*. También suele ser habitual que el regalo de comida consista en ofrecer la carne de los animales que se crían y para los que se pidió protección al santo.

ciona mucho la naturaleza de lo que una familia ofrece las posibilidades con que cuente cada hogar, lo que no impide, por ejemplo, que una familia de humildes campesinos pueda criar un cerdo durante todo el año para poder cumplir así su promesa de regalar cochinita pibil el 13 de noviembre en el atrio de la iglesia.

Para concluir con los actos religiosos del día grande de la fiesta, después de acompañar al santo en su recorrido por la plaza y de participar en la repartición colectiva de regalos, los fieles pasarán de uno en uno ante la imagen de san Diego que habrá sido depositada en el interior de la iglesia. Para ello, nada más concluir la procesión, y bajo la supervisión de los patrones de los gremios que en todo momento custodian la imagen, los vecinos se formarán en dos filas paralelas que debido a su longitud abandonarán la iglesia y serpentearán a lo largo del atrio. Y es que son muy pocos los vecinos de Nunkiní que dejan pasar esta ocasión para personarse ante san Diego con motivo de su cumpleaños, felicitarle y recibir directamente su bendición. Así, con flores en las manos y durante casi una hora y media, no cesarán de pasar ante él personas de todas las edades y condición. Como ocurre el día de la bajada del santo, los gestos que los vecinos dedican al santo cuando se encuentran frente a él denotan reverencia, emoción y alegría. La sucesión de gestos que más repiten los devotos cuando les llega el turno de pasar ante el santo son las persignaciones, las inclinaciones para besar o tocar sus ropas, untar los ramilletes de flores que cargan (especialmente buscan tocar aquellas partes que no están cubiertas) y, por último, despedirse persignándose una vez más. Una vez que todos los vecinos han pasado ante la imagen es el turno de los patrones de los gremios, quienes pacientemente la rodearon y surtieron de flores a cuantos pasaron a recibir su bendición. Después de regresar al santo a la mesa que ocupa a la derecha del altar, de uno en uno repiten el ritual de besar los ropajes de san Diego, untarle varias flores y persignarse.

Concluida la adoración de la imagen, los actos religiosos que tienen al santo y al conjunto de la comunidad como protagonistas concluyen. Tras varias horas dedicadas a honrar al patrón sagrado de la localidad en el centro simbólico de ésta, tanto en la plaza como en el resto de la comunidad se encuentran vecinos felices, satisfechos y con un profundo sentimiento de orgullo. Estas sensaciones brotan del hecho de haber cumplido cabalmente con sus obligaciones rituales como vecinos e “hijos” de san Diego que son; por haber asistido

y participado con motivo de su aniversario en las celebraciones comunitarias con las que se honra, festeja y agradece al numen. Además, todo lo anterior permite a los nunkinienses sentirse bendecidos un año más por san Diego, quien les retribuye de esa forma su presencia en la plaza el día más importante de sus celebraciones. En este sentido, pese a la dificultad que presenta describir con palabras los sentimientos que experimentan en este día los nunkinienses, decenas de testimonios que he recopilado entre jóvenes, ancianos, hombres y mujeres durante los años que me han permitido acompañarles durante las fiestas patronales avalan lo apuntado. Así como don José (un milpero con 74 años a sus espaldas), son muchas las personas que sienten que

...hoy [el 13 de noviembre] es el día más grande de la fiesta, porque es cuando todos en el pueblo venimos a felicitar a nuestro santito por su cumpleaños, así, vamos a darle gracias por su milagro que nos protege hace tantos años. No podemos faltar, se pone muy bonito con toda la gente que viene para ver a san Dieguito y darle gracias por su milagro muy fuerte que ayuda a la gente que lo pide con fe.

También don Dimencio, uno de los *jmeeno'ob* de la localidad, aseguraba que a pesar de sus años y la dificultad con la que camina, no puede dejar de estar presente en la plaza para ver al santo patrono el día de su aniversario:

Me gusta mucho estar cuando el santo sale de la iglesia a bendecirnos a todos, así, nos da su protección si lo estamos viendo que sale... No falto, vengo cada año. Así está, eso es su santo milagro del san Diego, que nos cuida en el año en lo que hacemos, es nuestra fe que tenemos.

O como asegura Abundio Haas (un joven de 18 años que trabaja como peón en Mérida):

No importa que yo tenga chamba, para el 13 [de noviembre] tengo que llegar a estar con el patrón, así. Es día de fiesta grande, [...] porque es mucho lo que hace él por nosotros y tenemos que llegar a verlo y a pedir su bendición para el otro año.

También doña Marcelina Uk (mujer de 60 años y esposa de un campesino reconvertido en criador de puercos) piensa que es importante estar presente en la plaza este día para, si se necesita, ser ayudados durante el año por el santo patrono:

Tenemos que estar acá [en la plaza] con el patrón para que nos ayude a curar nuestras enfermedades, que no se mueran los cochinos que cría en el terreno mi marido, para que estemos bien y no nos enfermemos nuestros nietecitos, así, y dar las gracias porque uno de mis hijos se gano la plaza para policía de Campeche.

Finalmente, también el temor al castigo del santo si no se asiste a su fiesta ayuda a que algunos vecinos no dejen de asistir a la plaza el 13 de noviembre. Así, una mujer que fue castigada siendo joven por san Diego debido a que faltó a su palabra de salir el día de la fiesta a bailar en la vaquería, me comenta que:

...Por eso ahora no digo nada, tengo miedo. Cada año voy y salgo a su fiesta de san Dieguito en abril y en noviembre, así. Porque tiene mucho milagro ese santito nuestro, ya me lo tiene enseñado así ¿Cómo no lo voy a creer a san Diego así?

En este día, toda la felicidad que sienten los vecinos en comunión, tras haber cumplido con las celebraciones de su santo patrono, se traslada después a las viviendas. Son muchas las familias que con motivo del 13 de noviembre reúnen a muchos de sus integrantes (hasta aquellos que ya no residen en Nunkiní) en casa de los abuelos o padres, para allí degustar todos juntos el apreciado relleno negro (*booxká*) o blanco (*sakká*), típico de las celebraciones más señaladas del año y que desde la noche anterior habrán preparado las mujeres. La comida se acompaña, además, de cervezas que hasta las mujeres degustan junto a su marido, hijos y nietos. Estas reuniones, prolíficas en bailes, chanzas y risas, escenifican a la perfección el regocijo que experimentan los nunkinienses al haber logrado celebrar por todo lo alto otra onomástica de san Diego. Con el paso de las horas y la caída de la noche, el ambiente festivo no decae y no es difícil encontrarse con mujeres que, por única vez en todo el año, se retiran de las reuniones familiares dando traspiés a causa de las cervezas ingeridas durante el día.

Pero no sólo en los domicilios continúa la fiesta. Desde la tarde y buena parte de la noche la plaza deja de ser el centro solemne que fue durante la mañana para convertirse en un gran espacio lúdico, donde se llevan a cabo actuaciones en vivo de grupos musicales en dos escenarios montados *ex profeso* en su extremo sur. También se despacha cerveza en varias barras instaladas al aire libre hasta pasadas las once de la noche. Así, no sólo los jóvenes, sino familias enteras con niños y ancianos cargan desde sus hogares

con sillas de plástico y comida con el fin de sentarse en el atrio de la iglesia o debajo del gran ceibo que hay en el extremo sur de la plaza, para disfrutar de las actuaciones musicales junto a familiares y vecinos. Durante este día se permite romper los convencionalismos sociales que hay sobre el consumo de alcohol en público, y hasta las mujeres de mayor edad se dejan ver tomando cervezas y bailando alegremente con su marido, compadres e hijos en el espacio público por excelencia que es la plaza grande. A esta relajación de las costumbres ayuda, en gran medida, el hecho de que la venta de cervezas y la tardeada se hagan a beneficio de la parroquia, lo que sirve a los vecinos para justificar su asistencia y el consumo de alcohol: “hoy todo el dinero que se gasta es para san Dieguito, por eso no es malo salir a tomar las cervezas en este día, no nos va a castigar [el santo] porque es su cumpleaños y lo estamos festejando”. Lo anterior no quita que varios vecinos expresen públicamente su desaprobación por el alto grado de ebriedad que alcanzan algunos hombres y los desfiguros que hacen en la plaza a medida que avanza la noche. “De antes no era tanto pero ahorita, puro tomar hace la gente. No se recuerdan el motivo real de la fiesta que es festejar a san Diego. Ahorita no respetan nada, no más hacen sus pleitos allá, dicen malas palabras delante de las familias que hay en la plaza. A mí no me gusta así, por eso cuando acaba el procesión ya no salgo mucho”, me explicaba muy molesto don José Chan, un anciano campesino de casi 80 años, cuando le preguntaba por qué no había salido con su mujer al baile.

Al constante ir y venir de vecinos entorno a los dispendios de cerveza y los escenarios donde actúan los grupos musicales desde las cuatro de la tarde, hay que añadir un buen número de familias llegadas de comunidades aledañas que aprovechan para salir a pasear por la feria que se instala con motivo del día grande de la fiesta. Y es que decenas de vendedores ambulantes locales y de feriantes llegados de poblaciones vecinas, y hasta de Mérida, se ubican ocupando todo el espacio central de la plaza ante la iglesia. Mayoritariamente se trata de negocios de carácter familiar que van recorriendo la Península coincidiendo con las festividades locales, y donde es posible adquirir casi de todo: ropa “moderna”, gorras de los equipos de béisbol americano, trastes de cocina, un sin fin de insumos de plástico, maquillaje, vídeos y discos compactos de música, y un amplio surtido de juguetes. A estos comercios se suman los puestos con atracciones mecánicas, maquinitas con juegos electrónicos, futbolitos y varios puestos donde

se despacha comida. Así, el radical cambio fisonómico que experimenta la plaza durante esta jornada ayuda a remarcar lo extraordinario de la ocasión que vive la población.



IMAGEN 57. Un momento de la multitudinaria procesión: el reingreso de la imagen al atrio.



IMAGEN 58. Con la imagen instalada en el interior de la iglesia comienza su adoración, en la que participa toda la comunidad.



IMAGEN 59. Durante la procesión son continuas las muestras de devoción por parte de los vecinos de Nunkiní, haciéndose patente la trascendencia del momento.



IMAGEN 60. Una vez ha concluido la procesión, las familias cumplen sus promesas mediante la entrega de regalos a los presentes. Es el denominado *máatan*.

EL FIN DE LA FIESTA:
DESPEDIDA Y SUBIDA DE SAN DIEGO A SU NICHOS

La tarde del día dos de diciembre, después de que por la mañana el último gremio haya regresado con sus estandartes y banderas a la vivienda de su patrón, tiene lugar en la iglesia de Nunkiní la última misa en honor a san Diego, así como el ascenso y regreso de su imagen al nicho que ocupaba y ocupará durante el año. A esta jornada y a sus ceremonias suelen referirse los vecinos como “la despedida del santito”, y marca cada año el final de la fiesta patronal. Como suele ser habitual en Nunkiní, a pesar de que la iglesia está absolutamente abarrotada desde el comienzo de la misa y no hay un solo lugar libre en su interior, muchas familias continúan llegando durante el transcurso de la ceremonia y esperarán su conclusión sentados en alguno de los arriates que rodean los troncos de los inmensos árboles que hay en el atrio o tratando de asomarse por alguna de las tres puertas de la iglesia. Una vez que las campanas comienzan a repicar anunciando el final de la misa, todas las personas que se encontraban en el atrio se apresuran a formarse en la fila que les acabará por llevar ante la imagen para darla su último adiós.

Así, además de la misa oficiada por el representante de la iglesia católica en la localidad, a su conclusión se reedita un nuevo ritual de carácter popular que tiene por objeto permitir que todos los fieles que así lo deseen puedan pasar ante san Diego, antes de que su imagen sea devuelta a la que se considera su “casita”, en el nicho más alto de la iglesia. Para ello, concluido el oficio religioso, varios patrones de gremio presentes en la iglesia cargarán la imagen y la colocarán una vez más sobre las andas, que después situarán delante del altar. Una vez allí colocada los vecinos comienzan a desfilar una última vez ante ella para, según me explicaba en la misma iglesia doña Felina Chí (una mujer casada, de 72 años): “darle gracias al santito porque otro año estamos todos en su fiesta, así, porque tenemos salud para festejar con la familia y que todo ha salido bien en este tiempo. No más le decimos que hasta el año que viene, si Dios quiere, volvemos a estar aquí”.

También en esta ocasión serán muchos los fieles que llevan desde sus hogares flores para untar con ellas el cuerpo del santo. Para aquellos que no pudieron traer flores consigo, los patrones de los gremios desarmarán los arreglos florales que acumuló el santo durante su fiesta y repartirán las

flores que aún se conserven frescas entre quienes aguardan pacientemente su turno para llegar ante la imagen. Se dan casos de vecinos que, a pesar de tener ya flores impregnadas del “milagro” del santo en sus hogares (recogidas en la bajada del santo o tras la procesión del día grande de la fiesta), repiten la espera para llevarse otras, bien porque las necesitan como medicina, bien para regalárselas a algún familiar que no pudo acudir personalmente a la iglesia.

Una hora después de iniciada la “adoración” de la imagen, cuando ya todos los vecinos presentes han terminado de despedirse del santo, los mismos patrones de gremio que durante todo este tiempo estuvieron custodiando y rodeando la imagen se acercarán a ella para hacer lo propio. Acto seguido, varios de ellos apoyados por algunos vecinos y gremieros que pidieron permiso para participar en el traslado, cargarán las andas sobre las que se encuentra el santo y darán comienzo a su último recorrido de la fiesta. Éste lo llevará desde el lugar que ocupó en el interior de la iglesia durante la fiesta hasta el nicho que ocupa el resto del año. Para llegar hasta él, el cortejo de cargadores y acompañantes abandona el templo con paso lento y solemne por la puerta principal, y recorren entre el incesante tronar de voladores una parte del atrio, hasta llegar a las escalinatas de piedra que hay en la parte trasera del muro norte. Por ellas ascenderá todo el cortejo, encabezado por los doce hombres que transportan sobre sus hombros las andas con la imagen de san Diego y los gremieros que en todo momento les escoltan y ahúman la imagen con copal (*pom*). Siguen después las docenas de vecinos que acompañan al santo en su último y corto paseo por el centro simbólico de la población, mientras que una parte de quienes participaron en la adoración parten poco a poco hacia sus hogares o permanecen en la iglesia y en el atrio conversando relajadamente.

Cuando el cortejo con el santo llega al final de las escaleras se detiene ante la única entrada a la estancia en cuyo interior se halla un portón metálico de dos piezas cerrado, el cual resguarda el acceso a un angosto pasillo de tres metros de longitud que desemboca al nicho donde será depositada la imagen. Es entonces cuando varios patrones se adelantan al resto del grupo (que aguarda fuera de la habitación) para proceder a abrir el candado y el cerrojo que mantienen cerradas las dos puertas metálicas que dan acceso al nicho y extender sobre el suelo un petate ajedrezado (*kichkelen pop*) sobre el que será

depositada la imagen, evitando así que llegue a tocar el suelo.¹⁹² Enseguida, todavía fuera de la estancia, otros dos patrones levantan la imagen de su anda y la cargan hasta depositarla sobre el petate. Una vez que la imagen queda instalada, todos los integrantes del cortejo que aguardaban en el exterior de la estancia penetran en ella, quedando ésta completamente abarrotada. Mientras transcurre este proceso no se cesa ni un instante de incensar la imagen, pues como me comentaba uno de los cargadores de incensario: “ese humo del *pom* es muy del gusto del santito, así, por eso lo estamos quemando hasta que ya lo cerramos su puerta porque ya no lo va a oler más hasta el próximo año y se queda un buen recuerdo de su fiesta”. Además, muchos de los presentes llevan en sus manos veladoras encendidas.

Así, mientras en la sala el humo del *pom* apenas permite la visión, en el angosto corredor que conduce al nicho cuatro de los patrones de gremio más veteranos se afanan en arreglar con sumo cuidado y delicadeza los ropajes de la imagen, así como sus implementos iconográficos: la rosa dorada que porta en su mano izquierda, el báculo que lleva en la derecha y el aura de su cabeza, dejándola así lista para su encierro. También retiran con sumo cuidado las roscas de pan que cuelgan de sus brazos, así como las nuevas joyas que hayan sido colocadas por los fieles en pago a sus promesas, sobre el cuello o las manos del santo en los últimos días de la fiesta, para depositarlas después junto al resto de alhajas que atesora desde hace años en una caja fuerte en Calkiní. Cuando todas estas operaciones han concluido, la imagen comienza a deslizarse sobre el petate con suaves movimientos laterales alternos hasta llegar al extremo del nicho y dejarla perfectamente colocada en él, de tal forma que sea perfectamente visible en su totalidad desde el interior de la

¹⁹² Estos petates son tejidos a mano con fibras de un bejuco especial que traen desde Nacajuca, Tabasco, denominado *poop*, y cuyo ajedrezado es coloreado con palo de tinte (*chac-xiu*); son regalados cada año a san Diego por un colectivo de artesanas locales. La relación entre el petate y las imágenes sagradas está muy extendida en el mundo maya. Así lo pude constatar durante mi trabajo de campo en la región serrana fronteriza de Chiapas y Tabasco, cuando en las visitas de santos que se dan entre poblaciones choles, las imágenes son transportadas en cajas envueltas en petates colmados de flores. También ha quedado constancia de esto en las imágenes de los trabajos de Perla Petrich (2006) y Paola García (2006), en las que aparecen los santos colocados sobre petates. Por su parte, Pitarch explica que la necesidad de cubrir el cuerpo de los santos con petates obedece a la peligrosidad que éstos entrañan para los hombres a raíz de la fuerza que emana de ellos (desbordándoles) por su condición sagrada (2006, 74 ss.).

iglesia. Para ello otros patrones descenderán a la nave central para indicar a los que se encuentran en el nicho si la ubicación del santo es adecuada o si, por el contrario, debe corregirse moviéndolo levemente hacia un lado u otro.



IMAGEN 61. Los patrones y socios de los gremios son quienes se encargan de llevar de regreso al santo a su nicho, dando por concluidas las fiestas patronales.

Una vez que la imagen queda definitivamente instalada, los patrones abandonan el nicho y proceden a cerrar el portón metálico que constituye su único acceso, colocando sobre su cerrojo un candado de grandes dimensiones, cuyas llaves le serán entregadas al párroco local para su custodia. A modo de despedida, y como una evidente forma de comunión que simboliza el reforzamiento de los lazos existentes entre los responsables de los gremios, los patrones que estuvieron presentes y participaron en este ritual de despedida del santo hasta el siguiente periodo festivo, se reparten y comen conjuntamente las roscas de pan que acaban de retirar de los brazos del santo, las cuales llevó colgadas durante la fiesta patronal. Una pequeña muestra del carácter íntimo que envuelve a este último ritual en torno al cíclico adiós que se le dedica al santo es que, sólo hasta el quinto año de asistir a esta

ceremonia fui invitado a compartir un pedazo de este pan, el cual, según me aseguró uno de los patrones con quien más confianza logré establecer, “tiene el milagro del santito, así. Lo comes y está difícil que te enfermas, por eso lo llevas a tu familia un poco para que ellos lo prueban”. Así pues, incluso hasta después de haber sido devuelto al lugar desde donde regirá los destinos de los nunkinienses el resto del año, san Diego repartirá sus bendiciones y se encarga de proteger a aquellos individuos que, por su papel nodal al frente de los gremios, resultan piezas claves para el mantenimiento del complejo ceremonial comunitario que anualmente se reedita en Nunkiní para conmemorar su aniversario y renovar la devoción de sus vecinos hacia él.

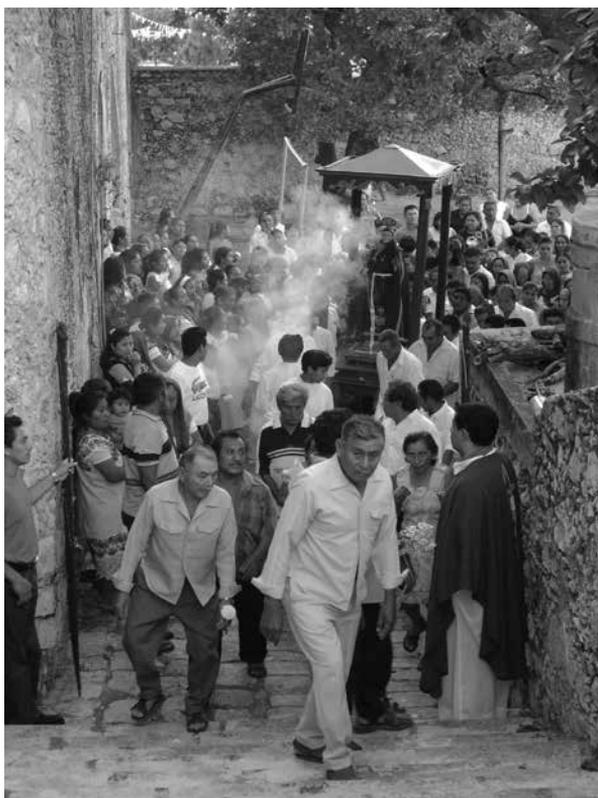


IMAGEN 62. Acenso de la imagen a su nicho por la parte trasera de la iglesia.



IMAGEN 63. Entre una densa nube de copal, los patrones de gremio más veteranos se encargan de acomodar a san Diego en su “casa”, donde permanecerá hasta su siguiente fiesta.



IMAGEN 64. Como sucediera desde la época prehispánica, las representaciones sagradas se colocan siempre sobre petate (*poop*) para evitar que toquen el suelo.

LA FERIA DE LA PRIMAVERA EN HONOR A SAN DIEGO

La última de las celebraciones de carácter comunitario en honor a san Diego a la que me voy a referir acontece durante ocho días, entre el martes siguiente a la Semana Santa y el miércoles de la semana siguiente. Durante esos ocho días se lleva a cabo la feria en honor a san Diego, cuyos principales atractivos son las corridas de toros que se celebran en el ruedo o “tablado” (*kanché*) que levantan los propios vecinos a un costado de la iglesia con maderas locales, los bailes populares animados por grupos de música tropical o de cumbia, así como el tradicional baile de “la vaquería” con que se inauguran estos días de fiesta. De hecho, a diferencia de lo que ocurre con las fiestas patronales (“novenario”) que se desarrolla en noviembre, la feria, a pesar de ser en honor

a san Diego, es considerada por todos los vecinos como una celebración en la que tienen mayor peso las actividades “profanas”¹⁹³ de carácter lúdico que las “religiosas”. Lo anterior se debe, en gran medida, a la preeminencia que acaparan tanto los bailes como las corridas de toros que se desarrollan en el “tablado”. Frente a frente, unidos ambos en el espacio central y más representativo de la localidad, iglesia y ruedo taurino se erigen en los dos símbolos que representan la naturaleza de este periodo festivo y lúdico, no exento de contenido religioso.

Cabe subrayar, además, el hecho de que Nunkiní es un caso excepcional pues, a diferencia de lo que es norma habitual en la mayoría de poblaciones indígenas de la península de Yucatán (Fernández 1995; Quintal 1993 y 2003a; Terán y Rasmussen, 2005; Lizama 1997; Ruz 2007), no se hace vaquería, ni se levanta el tablado, ni se llevan a cabo corridas de toros con motivo de la fiesta patronal o novenario. Estas actividades lúdicas únicamente se realizan para la feria que se realiza en la Semana de Pascua.¹⁹⁴ Las explicaciones que ofrecen los vecinos de Nunkiní en relación al porqué se festeja dos veces al año a san Diego difieren mucho entre sí. Algunas personas alegan motivos que permiten entrever una reinterpretación de carácter local de la hagiografía del santo patrono, pues indican que la feria de abril se hace para conmemorar su nacimiento y la fiesta patronal de noviembre es para hacer lo propio con motivo

¹⁹³ Se trata de una categoría absolutamente *emic*, que se refleja en los carteles promocionales de la feria en los cuales se distingue entre actividades “religiosas” (gremios, misa, procesión) y “profanas” (corridas de toros, conciertos, vaquería). A pesar de ello, en última instancia es la figura de san Diego el motor de todas ellas (“siempre la fiesta se hace en honor a san Diego, eso no hay duda”, comentaba un vecino). Ya para época colonial, Nancy Farriss señala la presencia de estas dos vertientes de las fiestas patronales: “las fiestas iban encaminadas tanto a entretener como a honrar a los santos”, remarcando las “objecciones” hechas por algunos obispos ante los elevados dispendios que las comunidades hacían en “estos entretenimientos profanos” (refiriéndose a las corridas de toros, bailes, representaciones teatrales, fuegos artificiales, convites, etc.) (2012, 418).

¹⁹⁴ Un año, con motivo de la fiesta de noviembre, un grupo de vecinos se unió para organizar una o dos corridas de toros en el campo deportivo de Nunkiní sin que éstas tuvieran mayor repercusión ni gran afluencia de público. Como dice la gente, en este caso el patrón de un gremio: “la corrida es para abril, así es la tradición de acá, esos que lo hacen para noviembre nomás quieren sacar su lana, por eso no va casi la gente”. Lo que me corroboró uno de los organizadores de la fracasada corrida: “estamos perdiendo dinero, la gente se queda gustando [viendo] los conjuntos en la plaza y tiene hueva de llegar hasta acá [el campo deportivo, que se ubica en una de las salidas del pueblo]”.

de su muerte (Chuc Uc 2008, 63). Los más pragmáticos, por el contrario, alegan causas de índole estrictamente económica y comercial para explicar la existencia de estas dos fechas. A grandes rasgo, los argumentos de este grupo son que antiguamente (hace casi un siglo) la corrida, la vaquería y los bailes populares se celebraban en el marco de la fiesta patronal de noviembre, “pero como no siempre era fiesta cuando se hacía algunos años no llegaba mucha gente”. Ante esto, y para que la mayor cantidad posible de vecinos pudiesen estar presentes y participar en las actividades recreativas, las vecinos y las autoridades optaron por trasladar los eventos de carácter festivo a la semana posterior a Semana Santa.¹⁹⁵ Lo anterior es visto por muchos como algo que propiciaron la autoridad municipal y la agencia cervecera local, ya que ambos se benefician de la mayor asistencia de público a la feria, pues se incrementan por igual las ventas de entradas a los bailes y el consumo de cervezas.

A pesar de la mencionada preeminencia de los aspectos profanos, lúdicos y mercantiles que para los nunkinienses posee la feria, durante su transcurso tienen cabida también celebraciones de carácter estrictamente “religiosas” que reproducen, a menor escala, el esquema de aquellas que se realizan en noviembre. Por tanto, ningún vecino duda de que el sentido último de la feria sea también honrar a san Diego. Así, para que el símbolo religioso más importante de la localidad imbuya de sacralidad el tiempo y los espacios donde transcurre esta fiesta, el martes posterior a la Semana Santa se lleva a cabo el descenso de la imagen desde su nicho para colocarlo a la derecha del altar, después de oficiarse una misa de bienvenida (tal como sucede en noviembre). De igual forma, una semana después, como colofón a los festejos, el santo es devuelto a su “casita” tras una misa de despedida. Tal como sucede en el novenario, es durante el periodo que la imagen pasa fuera de su nicho, compartiendo el mismo plano espacial que sus fieles, cuando se suceden los actos que caracterizan este periodo festivo como la vaquería, las corridas de toros,

¹⁹⁵ Dado el gran número de maestros de primaria y secundaria que residen en Nunkiní, y como muestra del enorme poder económico y político que tienen, algunos vecinos consideran que se tomó la decisión de desplazar la parte lúdica de la fiesta patronal (la corrida de toros y la vaquería) a este periodo feriado del año, para que los “profes” pudieran disfrutarla. Se explica que cuando éstas se realizaban en noviembre muchos vecinos dedicados a la docencia no asistían por caer los festejos entre semana y tener ellos que acudir a trabajar fuera de la localidad. Además, en noviembre es más frecuente que llueva, lo que puede significar la suspensión de la corrida y los bailes, mientras que en abril es plena época de secas.

la entrada de gremios y los bailes y conciertos, que se anuncian siempre “en honor a san Diego”. Es, en definitiva, la palpable cercanía física y espiritual que mantiene el santo patrono con sus fieles durante todo este periodo que la comunidad dedica a festejarle, lo que realza su centralidad en las acciones festivas que se suceden, sin importar si son de signo religioso o profano. Por ejemplo, si bien las corridas y el ruedo son una actividad y un espacio consagrados al divertimento familiar, antes de la primera y de la última corrida dicho espacio se reviste de sacralidad al celebrarse en su interior sendas misas y recibir, en el caso de la última, la imagen de san Diego que sobre sus andas recorre en procesión todo el ruedo repartiendo bendiciones entre a presentes.

Entre las celebraciones de carácter religioso hay que mencionar también las que tienen lugar el domingo, considerado el día “grande” de este periodo, pues en dicha jornada tienen lugar una multitudinaria misa en el atrio de la iglesia en honor a san Diego. Al concluir sigue la procesión de la imagen en torno a la plaza de la población, la posterior entrega de regalos (*máatan*) de diversa naturaleza por parte de los vecinos que dan cumplimiento así a las promesas que formularon al santo y la “adoración” de la imagen. En este sentido, en muy poco se diferencia este día del 13 de noviembre (el día más importante de la fiesta patronal), a excepción de la corrida de toros que se lleva a cabo por la tarde en el “tablado”, a un costado de la iglesia. A pesar de que los principales actos religiosos de la feria replican el esquema de los que acontecen en noviembre, los vecinos de Nunkiní subrayan constantemente el carácter mucho más lúdico de la primera. Por ejemplo, un joven interlocutor me aseguraba:

Se pone más buena la pachanga que para noviembre. En abril diario es puro relajo por acá: hay los bailes de conjuntos grandes, hay la corrida, hay la venta de cerveza, de todo hay. Se pone mejor que en el novenario que es más de lo religioso: puro gremio y pura misa para el santito se hace.

En este sentido, una pareja de hombres emparentados encargados de levantar uno de los más de cincuenta palcos que conforman el tablado donde se celebran las corridas, confirmaban esta percepción:

En la feria es diferente, no es tan importante lo religioso. Sí hacen gremios pero son pocos y no tienen tanta importancia, no llega tanta gente. La gente se preocupa más por estar en las corridas, en la vaquería y en el baile que hace el martes

la parroquia. Pero acá todo se hace en honor de san Dieguito también, eso no hay duda.

Pero además de la percepción generalizada que expresan los nunkinienses en torno al carácter eminentemente lúdico de la feria, sobre todo al compararla con la fiesta patronal de noviembre, es de destacar que algunos vecinos muestran su disgusto ante el giro eminentemente comercial que aquella ha dado en los últimos años. Por ejemplo, un anciano de 78 años me aseguraba que

La de abril es más comercial, por eso la hacen en ese tiempo: porque hay más calor, hay más sol, son vacaciones para los maestros, son las secas y casi no hay trabajo en el campo... hay más gentes sin nada qué hacer. Por eso ganan más dinero los que venden la cerveza. Por eso digo que mezclan lo religioso y lo comercial: dicen que es para el santito lo que hacen, pero nomás están pensando en cuánto [dinero] van a ganar en la agencia [de cervezas] en el Palacio [municipal]... lo religioso no les importa.¹⁹⁶

Quizá la mejor prueba del menor peso que tiene lo religioso durante la feria lo encontramos en la escasa relevancia de los gremios. Durante los ocho días de fiesta únicamente desfilan tres gremios por la población: dos de ellos lo hacen también en noviembre (los días 12 y 13 respectivamente) y sólo uno lo hace exclusivamente para la feria. A pesar de que el sistema de trabajo y celebración que siguen los gremios replica el modelo descrito para la fiesta patronal, sus festejos resultan mucho más sencillos y menos vistosos. Por ejemplo, las tradicionales procesiones de estandartes y banderas entre la vivienda del patrón y la iglesia son apenas seguidas por unos pocos vecinos; también el número de estandartes y banderas resulta menor que en los desfiles de noviembre. Lo anterior porque, en palabras de don Jesús Chan Uchí, uno de los socios del gremio de campesinos que desfila el jueves de la Feria y el día 11 de noviembre:

¹⁹⁶ Podríamos aplicar a Nunkiní lo apuntado por Ruz en relación a diversas poblaciones del estado de Campeche en el sentido de que “es claro que conforme las fiestas gozan de mayor prestigio y afluencia, los componentes no sacros (y el interés económico a él asociado) parecen primar en ciertos espacios y momentos, con independencia que a nadie escapa que es el santo el que da razón de ser a la fiesta” (2007, 301). Este sería el caso de los bailes populares, la feria de artesanía o las corridas de toro que se llevan a cabo en la plaza central de la localidad los días centrales de la feria.

“para la feria las mujeres no llegan a cargarlos, así, por eso los que están más viejitos los dejamos en la casa y solo llevamos los más nuevos”. El motivo de que no lleguen las mujeres encargadas de cargar los estandartes es que: “están todos en la plaza gustando la corrida con sus maridos y con los hijos, nadie quiere llegar hasta acá para cargar el estandarte, nomás pura familia lo hace”. Otros socios me comentan que son diferentes los estandartes y banderas que sacan en su gremio para las procesiones de abril y noviembre, pues dependerá si éstos fueron entregados fruto de promesas cuyo cumplimiento se fijó para uno de los dos respectivos periodos.

Asimismo, para los dos gremios que duplican sus festejos anuales, en noviembre y en abril, tener que reeditar dos veces al año los cuantiosos gastos que ello exige resulta un auténtico quebranto para las precarias economías de sus integrantes (en ambos casos familiares). Por ello no se cansan de solicitar ayuda al Ayuntamiento, que es quien les solicitó hace muchas décadas que desfilaran para dotar de contenido religioso a la feria. El mismo don Jesús Chan apunta que:

El Palacio sólo está ayudando pagando la charanga y nosotros pagamos los voladores, la misa, los animales para la comida, el maíz que utilizamos para la tortilla y para el *máatan* del *saka'*... es mucho gasto y trabajo lo que hacemos, casi gastamos todo el dinero de nuestra caja.

Otro factor que perjudica la economía de los gremios es que, a diferencia de lo que pasa en noviembre, para la feria los gremios no tienen la oportunidad de realizar tardeadas o ventas de cerveza con las que recuperar algo del dinero invertido, pues durante esas tardes-noches todos los vecinos se reúnen en la plaza de la población para asistir a las corridas, lo que provoca que: “no tenemos como recuperar una parte del dinero que gastamos; en noviembre hacemos nuestra venta de cerveza y algo se recupera. Pero ahorita no se puede vender nada porque están todos en la plaza gustando la corrida y no llega ninguno hasta acá”. El resultado es la celebración de unos gremios testimoniales, en los que el *t'oox* (repartición) de comida entre los vecinos que acompañan el regreso de los estandartes y las banderas a la vivienda del patrón resulta mucho menos suculento que los que se realizan en noviembre (en lugar de tacos de cochinita sólo se ofrece, atole agrio), y el colorido de las procesiones se ve mermado debido al menor número de estandartes y acompañantes que

las conforman. A pesar de todo, los miembros de los gremios que participan en abril se muestran muy orgullosos y felices de poder honrar a san Diego también en la feria: “el Palacio debería echarnos más la mano y apoyarnos más... pero así estamos acostumbrados nosotros desde que estamos chicos; es nuestra fe y nuestra tradición. Lo hacemos con gusto porque así es nuestra fe para el san Dieguito, que nos ayuda mucho y siempre está mirando por todos nosotros”. Esta satisfacción se escenifica en la comida conjunta de relleno negro que comparten los socios de estos gremios y sus familiares una vez que han concluido sus obligaciones rituales hacia el santo y la comunidad. El motivo que esgrimen los socios más veteranos para asumir este doble gasto es que, hace ya varias décadas, cuando el Ayuntamiento solicitó gremios voluntarios para desfilar en abril, la madre del actual patrón se ofreció y “hasta la fecha lo seguimos haciendo porque es nuestra fe para con el santo”.

A pesar de que el elemento religioso parezca, en cierto sentido, relegado durante la feria, ésta desempeña importantes funciones dentro de la comunidad. Así, este periodo constituye un marco importante de interacción social entre los vecinos de Nunkiní y los de poblaciones vecinas,¹⁹⁷ y representa el momento de divertimento colectivo más señalado del año, en el cual todos comparten espacios y olvidan por unos días sus diferencias y preocupaciones cotidianas. Todo lo anterior, a su vez, viene simbólicamente auspiciado por la figura sobrenatural por excelencia de la localidad: san Diego de Alcalá, en cuyo nombre se organiza la fiesta y todo lo que en ella sucede. Religiosidad y esparcimiento aparecen estrechamente fusionados en el centro simbólico de la comunidad, transformado para la ocasión (junto a la iglesia se levantan tanto el “tablado” como los diversos puestos con atracciones, comida y venta de ropa y utensilios) durante la semana en que transcurre la feria. Y es que un buen número de las celebraciones “profanas” que tienen lugar en este tiempo constituyen elementos “tradicionales”, presentes en cualquier fiesta patronal del ámbito maya peninsular. Así, el gusto por la vaquería o las corridas de toros durante las celebraciones religiosas resultan en un sentimiento compartido por los miembros de la etnia maya peninsular quienes, expresan así un mismo sentimiento y una forma particular de expresarlo (Lizama 2007, 78).

¹⁹⁷ De hecho, los días de celebración en los que se congregan tantas personas de poblados distintos en la plaza son los preferidos por los jóvenes de Nunkiní para salir y relacionarse con otros de su misma condición, no siendo pocos los casos de chicos y chicas que inician relaciones de noviazgo en este periodo.



IMAGEN 65. La vaquería es uno de los momentos preferidos por los habitantes de las poblaciones mayas. El divertimento y el sentimiento religioso se mezclan en este baile, en el que muchos participan a modo de promesa al santo patrono. Las puertas de la iglesia permanecen abiertas toda la noche para que san Diego no pierda detalle de este evento que se realiza en su honor.

Antes de ofrecer un recuento en orden cronológico de las actividades festivas de abril, quiero subrayar una característica esencial que permite comprender el carácter preeminentemente lúdico, profano y económico que la inmensa mayoría de los vecinos conceden a esta celebración. A diferencia de lo que acontece durante las fiestas patronales de noviembre, cuyo peso organizativo, económico y ceremonial recae casi exclusivamente sobre los gremios y sus integrantes, quienes cada día se encargan de solemnizar y dar realce (en la medida de sus posibilidades) a las celebraciones en honor a san Diego, durante la feria los eventos son organizados y patrocinados en su mayoría por las autoridades civiles de la población; concretamente por la Comisión de Festejos del Palacio Municipal. Éstas erogan grandes sumas para contratar a los conjuntos de renombre que a diario amenizara los bailes populares y

la vaquería con que se inaugura la fiesta, comprar y trasladar a los diversos toros bravos que serán toreados durante las corridas, pagar los honorarios de los toreros que se harán cargo de la lidia, y de los vaqueros que manejan a los astados. Lo cuantioso de los gastos que deben asumir las autoridades para que tanto ellos como la fiesta de la localidad mantengan su prestigio, les obliga a organizar a diario bailes en los que la venta de entradas y de cervezas (por parte de empleados del Palacio Municipal) se convierten en la principal fuente de financiamiento de los festejos. Estos ingresos se complementan con el cobro de una cuota a todos los comerciantes que se asientan en la plaza y a los mismos palqueros encargados de construir y administrar los palcos que conforman el tablado.

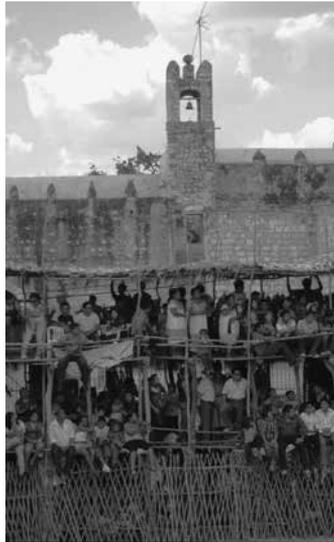


IMAGEN 66. Segmento del tablado de tres pisos que se levanta a un costado de la iglesia con motivo de la feria. Las cuatro tardes de corridas permanece completamente abarrotado.

Por su parte, el fuerte gasto que han de asumir la mayoría de los vecinos que carecen de ingresos fijos y desean asistir junto a sus familiares a los actos festivos más señalados de la feria, trae aparejados diversos sacrificios para los integrantes del núcleo doméstico. En este sentido, es habitual que un mes antes muchos varones se marchen a alguno de los núcleos urbanos más cer-

canos a Nunkiní (Mérida o Campeche) para emplearse temporalmente como peones de albañil, pintores o jardineros, y de esa forma obtener un ingreso en metálico que les permita, a ellos y a sus familias, costear las entradas a las corridas, a los bailes más señalados y el consumo festivo que se dé en estos ámbitos. Hay incluso quienes optan por reducir drásticamente su consumo de carne durante las dos o tres semanas previas a la feria con el propósito de poder ahorrar algo de dinero y “tener una lanita que gastar con la familia, así. No más que dé para tomar una o dos chelas y gustar la corrida o el baile que hace la parroquia para el último día”.

Para concluir con lo relativo a esta celebración comunitaria en honor a san Diego, ofrezco a continuación un breve repaso cronológico de los diferentes eventos que tienen lugar en ella. Recordar que sus tiempos están en función de los días de la Semana de Pascua, por lo que cada año varía sensiblemente las fechas concretas en que tienen lugar cada una de las actividades.

El lunes, aunque oficialmente aún no ha comenzado la feria, dan inicio los trabajos de construcción a un costado de la iglesia del “tablado” donde tendrán lugar las cinco corridas de toros. Esta tarea se divide a partes iguales entre los 74 palqueros (y sus familias) que hay en Nunkiní. Cada uno de ellos tiene la encomienda de levantar un tramo de 3 metros de tablado (denominado “palco”). Los palqueros actuales recibieron este derecho por herencia paterna. Además de construir el palco correspondiente, cada palquero se encarga de cobrar la entrada a éste durante las corridas para, de esa forma, amortizar los 1 200 pesos que debe abonar al Palacio Municipal por concepto de “arrendamiento de suelo público”. Desde el lunes, y hasta el jueves en que den inicio las corridas, la plaza de Nunkiní es un continuo ir y venir de hombres de todas las edades que se afanan en cortar, amarrar y transportar (en camioneta, a pie, en bicicletas o en triciclos) troncos y ramas de todos los tamaños y de una gran variedad de especies.¹⁹⁸

¹⁹⁸ La construcción del tablado constituye una demostración del etnoconocimiento que de su entorno atesoran los vecinos de Nunkiní. Así, para levantar su entramado de vigas y horcones se utilizan maderas duras procedentes de ocho variedades de árboles diferentes, tales como el *tziminché*, *chakté* (*Acosmium panamense*, Benth), *chukum* (*Phitecolobium albicans*, Benth), *tzaknaché*, *k'anlol* (*Tecoma stans*, H. B. K.) y el *tzalam* (*Lysiloma bajamensis*). Mientras, para separar los tablados y fabricar las celosías, el suelo y los techos, se recurre a árboles y plantas de maderas más ligeras y flexibles como el *bó*, que es el tallo donde crece la flor del henequén silvestre (*Agave fourcroydes* Lemaire), el *jabín* (*Ichtyomethia communis*) con el que se fabrican los tablones para el suelo de los pisos superiores, el *bakalché* (*Cordia geras-*

Las grandes dimensiones del tablado, el hecho de que se siga construyendo al estilo tradicional, y que nunca se haya derrumbado durante la fiesta constituyen motivos de orgullo para los nunkinienses,¹⁹⁹ quienes además lo visualizan como el símbolo de este periodo festivo. A diferencia de la forma circular que poseía el tablado antiguamente, cuando se levantaba en el mero centro de la plaza, antes de que allí se construyeran el parque y la cancha de baloncesto, en la actualidad es ovalado para acoplarse al espacio rectangular de la explanada donde se erige. Además de poseer tres alturas para albergar al público, sus dimensiones son enormes, siendo de 45 m (en su parte más extensa que va de oriente a occidente) por 30 m (en su parte estrecha de norte a sur), convirtiéndolo en uno de los tablados tradicionales más grandes de todos los que se construyen en la península de Yucatán. Ya construido, tiene capacidad para albergar en su interior a más de 3 000 personas, todas ellas sentadas sobre bancas de madera o sillas de plástico. La actividad constructiva, que se prolonga por casi cuatro días, reúne en un mismo espacio a varias generaciones de varones de las familias palqueras (hijos, padres y abuelos), lo que contribuye a difundir entre los más jóvenes las técnicas constructivas y el uso específico que tienen los diferentes árboles locales según las peculiaridades de su madera, los cuales son utilizados en partes diferenciadas del tablado. Hay que señalar, además, que la construcción colectiva del tablado se considera una forma de ofrenda a san Diego, pues su finalidad es celebrar de forma apegada a la tradición su fiesta de abril. Por eso, son muchos los palqueros que, “según su fe de cada quien”, realizan promesas a san Diego antes de comenzar a trabajar en el “amarre” de sus palcos “para que salga bien nuestro trabajo y no vaya a caer el tablado durante la corrida con la gente dentro”.

canthus L.), el *k'aan chunukub* (*Thouinia paucidentata* Radlk.), el *xuputché*, o el guano o *xa'an* (*Sabal* spp., *Arecaceae*) para techar y cubrir la parte trasera del ruedo. Para amarrar las maderas se utiliza fibra de *soskil* o henequén. Las maderas más duras son almacenadas en las viviendas de los palqueros y reutilizadas año con año por décadas, mientras que las blandas se recolectan semanas antes de iniciarse los trabajos de construcción del ruedo.

¹⁹⁹ Varios palqueros me han confesado que son las autoridades municipales las que hasta la fecha se ha empeñado en que la construcción del tablado se mantenga fiel a los estándares tradicionales, amenazando incluso a aquellos que preferían utilizar láminas de zinc para cubrir sus palcos (lo que reduce la cantidad de trabajo) con quitarles el permiso de palqueros. Como mencioné, frente a los cada vez más frecuentes ruedos portátiles que alquilan las poblaciones aledañas, en Nunkiní muestran con orgullo su tablado como un símbolo del trabajo comunitario que se le ofrenda a san Diego con motivo de su fiesta.

El martes, mientras los diferentes palqueros ayudados únicamente familiares varones continúan trabajando sin descanso en la construcción del tablado desde las 6:00 de la mañana hasta las 9:00 de la noche, comienza oficialmente la feria. El inicio de la fiesta lo marca, como sucede noviembre, el descenso de la imagen de san Diego de su nicho después de ofrecerle una misa. Con este ritual, que consiste en situar la imagen del santo patrono al mismo nivel que sus fieles, y el posterior paso de una gran cantidad de éstos junto a la talla para darle la bienvenida, la comunidad escenifica la preeminencia del numen tanto en el periodo de la fiesta como en las actividades que lo integran. Se remarca así, de forma comunitaria, que san Diego es el destinatario último de la fiesta y de las actividades que la conforman, la cual no da comienzo hasta que el santo se sitúa junto al altar de la iglesia para desde allí presidirla.

El miércoles no se produce ninguna actividad especial relacionada con la feria. Lo único reseñable es que por la noche, los últimos palqueros en comenzar a levantar sus palcos finalizan su trabajo cerrando con guano el techo y la parte trasera del mismo. Con ello, la construcción del tablado finaliza y éste queda listo para poder ser utilizado en la primera corrida que se celebra al día siguiente.

El jueves comienzan las celebraciones, tanto de índole religioso como profano, que caracterizan a la feria de san Diego. Antes de la primera corrida, el párroco local oficia una misa en el centro del ruedo para pedir al santo patrono que todo vaya bien durante las celebraciones.²⁰⁰ Durante su transcurso, cientos de familias arriban al tablado y ocupando los palcos desde donde seguirán el espectáculo taurino. Al concluir el oficio religioso, y mientras se desmonta y traslada a la iglesia toda la escenografía que se había montado en el ruedo para la misa, hace su entrada por la puerta principal del templo el primero de los tres gremios que desfilarán durante este periodo festivo (concretamente, el Gremio de Campesinos de don Santiago Uc). Como ya comenté, el cortejo resulta más modesto que el de noviembre, estando conformado únicamente por 10 estandartes y sus respectivas cargadoras, quienes caminan formadas en dos filas paralelas, una niña que une los dos extremos de la bandera mexicana situada delante de los estandartes y, encabezando la marcha, uno de los socios

²⁰⁰ “Para bendecir el tablado y pedir al san Dieguito que no haya accidentes y todo salga bien en la fiesta”, me explicaba uno de los palqueros con los que seguí la misa en 2011.

más veteranos de la sociedad junto a uno de los nietos del patrón. A la cola se sitúan la charanga que acompaña con su música al gremio desde que sale de la vivienda del patrón (quien por su edad y delicado estado de salud no está presente), y más atrás dos hombres encargados de ir reventando voladores durante todo el recorrido, para que todo el pueblo sepa que el gremio está desfilando y con ello cumpliendo con su obligación hacia el santo patrono. A diferencia de lo que acontece en el novenario, ningún vecino acompaña al gremio en su recorrido ni asiste a su entrada a la iglesia, pues para entonces todos están en el ruedo pendientes del inicio de la primera corrida. Por su parte, esta primera corrida no resulta tal, sino que se trata de un espectáculo cómico denominado “charlotada” que resulta muy del agrado del público. Es protagonizado por un grupo de actores llegados del centro del país que cambian de atuendo constantemente y se encargan de hacer reír al público dejándose embestir de muy diversas formas por varias vaquillas que les acompañan en su espectáculo. Antes de que dé comienzo el show se da muerte a un toro de raza local, para inmediatamente transportar su cuerpo al mercado, donde varios carniceros se encargan de destazarlo y vender su carne. Hasta allí acudirán muchos vecinos para intentar hacerse con una porción de esa carne con la que preparar el tradicional y apreciado *chocolomo*²⁰¹ (un guiso propio de estas fechas festivas en toda la Península), el cual será elaborado en numerosos hogares de Nunkiní, cuyos integrantes se reúnen *ex profeso* para tan señalada ocasión, convirtiendo el momento de su consumo más que en una simple cena, en una especie de comunión familiar y por ende comunal (Quintal 1993). Cabe mencionar que este primer acto taurino se cataloga como “el de los niños”, por lo que éstos no pagan su entrada al tablado, siendo la tarifa para los adultos de 20 pesos en el piso de bajo y 30 en los superiores.

También el jueves en la noche, en la plaza de la población, frente al Palacio Municipal, tiene lugar el otro momento grande de la feria: la tradicional

²⁰¹ Quintal (1993, 46), citando a Montes de Oca (1983), lo describe así: “El chocolomo, el verdadero, se hace con carne de res recién sacrificada y se hace con el lomo de espalda, hígado, riñón, corazón y sesos (por lo menos un pedazo de cada cosa) y buenos huesos. Es una especie de cocido que se sirve con salpicón de cilantro y rabanitos picados, limón rebanado, naranja agria y chile tostado. Se puede hacer a la parrilla unas tostadas de tortilla de otro día para el caldo”.

vaquería.²⁰² Ésta da comienzo a las 11 de la noche y concluye con las primeras luces del amanecer. A ella asisten la gran mayoría de los naturales vistiendo sus mejores galas: las mujeres zapatos blancos de tacón, terno, fustán y adornos de flores en la cabeza, y los hombres alpargatas, guayabera, pantalón de algodón o lino blanco y el típico sombrero de *jipi-japa*.²⁰³ La música que se baila durante la vaquería es la jarana, típica de la península de Yucatán, “zapateada, nieta de los aires andaluces e hija de los sonos mestizos”, en la primera de sus formas métricas, la de movimientos más vivos, y “la jarana 3x4, nacida posteriormente, es valseada y tiene el aire de la jota aragonesa de la que deriva” (Pérez Sabido 1983, 66). Con las corridas de toros en los tablados, la vaquería es sin duda uno de los elementos más característicos de las fiestas patronales en toda el área maya peninsular, siendo uno de los símbolos por antonomasia de las celebraciones en honor a los santos locales.²⁰⁴ Con motivo de ellas las familias extensas se reúnen para bailar, disfrutar y compartir todos juntos, en compañía de sus vecinos, una noche de baile y fiesta sentida como propia y tradicional, lo que a su vez fortalece los sentimientos de identidad compartida y de pertenencia a la comunidad. Asimismo, la jarana es algo más que un simple baile, pues muchas de las mujeres que acuden a bailar este día lo hacen motivadas por una promesa que formularon en la iglesia a san Diego, al cual le prometen asistir y participar en “su” vaquería a cambio de la sanación de algún familiar, fortuna para la economía familiar, abundantes cosechas o cualquier

²⁰² Sobre el origen de este baile tradicional de la península de Yucatán, Irigoyen Rosado señala que “nació en las haciendas. Después de la marca del ganado, las mujeres —vaqueras— atendían solícitamente a los invitados y a sus esposas y como final de fiesta danzaban viejos sonos mayas influidos por la música española o viceversa. Las letras ajustadas a la música, olían a picardía, a pesar de la censura que desde el Oidor López y otras disposiciones posteriores, se impuso a los cantos y danzas indígenas” (1973, 36). Los instrumentos que integran la orquesta tradicional jaranera son 3 saxofones (un primero y segundo altos, y un tercero tenor), primera y segunda trompeta, un trombón y dos clarinetes (Jardow-Pedersen 1999, 87-88).

²⁰³ Hechos a mano en el interior de cuevas para mantener así frescas y flexibles las fibras obtenidas de la palma de *hipi* con las que se bordan, esta variedad de sombreros ligeros y gran calidad son típicos del municipio de Calkiní, siendo los de mayor fama los hechos en el poblado de Béal.

²⁰⁴ Aunque las jaranas no sean propiamente mayas, éstos las sienten como algo propio y con su baile anual reivindican un sentimiento de particularidad específico (Lizama 2007, 80).

otro parabién.²⁰⁵ Además, no sólo los locales asisten al baile, la predilección que sienten los mayas por las vaquerías y las jaranas que se interpretan por conjuntos en vivo lleva a que diversos grupos jaraneros de distintas poblaciones vecinas (Bécal, Calkiní, Pucnachén) se desplacen hasta Nunkiní esa noche para poder participar en ellas y, de paso, representar a sus respectivas localidades. Esto muestra la forma en que una fiesta local se comunica a toda la región, provocando que toda ella mire a la localidad que la celebra, convirtiéndola así en el centro regional mientras dure la celebración de su santo patrono.

El viernes comienza con el regreso a la vivienda de su patrón del gremio que el día anterior depositó sus estandartes junto a la imagen del santo. Una vez que el desfile de los estandartes arriba a su destino, los socios reparten *saka'* frío entre todos aquellos vecinos que acompañaron el cortejo. Una vez que todos los invitados han abandonado el solar, los socios reunidos consumirán el tradicional relleno negro que las mujeres preparan con motivo de la fiesta del santo. Una vez concluido el ágape, las esposas de los socios repartirán a partes iguales entre ellos toda la comida que haya sobrado (tortillas, masa de maíz, carne, relleno, etc.). Por su parte, los varones proceden con cuidado a descolgar todos los estandartes de sus mástiles para, una vez doblados y empacados en bolsas de plástico, guardarlos en la vivienda del patrón. A las seis de la tarde le tocará el turno de desfilar hasta la iglesia al gremio de don Abraham Tzeek, cuyos integrantes llevarán desde la madrugada preparando los alimentos propios de la celebración y trabajando con vistas a cumplir con todos los preparativos previos al inicio de la procesión.

La tarde del viernes, a partir de las cinco, tiene lugar la primera corrida de toros propiamente dicha. En ella, varios toreros locales con trajes de luces y capotes ajados y remendados, tratan de dar más de tres pases seguidos a los más

²⁰⁵ Para Jardow-Pedersen la jarana se debe catalogar más que como un baile como una “danza”, pues se trata de una “ofrenda en forma de coreografía al santo patrono” (1999, 174). Como sucede en Nunkiní, en el poblado de Xocén (Yucatán) donde este autor hizo su estudio, se acostumbra que las bailarinas acudan a la iglesia antes de la vaquería y “allí prometen al santo celebrado representar la jarana en su honor” para obtener de él “buena salud, cosecha abundante o cura a algún enfermo de la familia” (174). Estas promesas han de ser respetadas, pues su incumplimiento acarrearía un castigo severo de parte del numen. El carácter casi sagrado que tiene en el contexto de la fiesta patronal la danza de la jarana explica el gesto serio con que ejecutan el baile la mayoría de los participantes, a diferencia de lo que se puede observar en los bailes folclóricos que se organizan en la ciudad de Mérida por parte de los diversos grupos de danza que existen en la ciudad, cuyos bailarines sonrían durante su ejecución.

de diez mansos toros locales (de raza cebú) que son llevados y soltados en el ruedo.²⁰⁶ Los animales, aterrados por el rudo trato que les dispensan los vaqueros y el bullicio de la plaza abarrotada, corren en dirección contraria a los toreros, dando embestidas de pánico y no de bravura a todo lo que se encuentran en su huida. Ante la imposibilidad de ser toreados y el *in crescendo* de los silbidos del respetable, el presidente de la plaza manda retirar a los astados del ruedo cuando éstos apenas cuentan con diez minutos sobre él. La escasa bravura de los animales no impide al público disfrutar, reír, emocionarse, divertirse, enfadarse, gritar y silbar durante la lidia, a costa de los intentos desesperados que hacen los “diestros” por acercarse a los animales y tratar de torearlos antes de que sean sacados de la plaza por los vaqueros que, a pie o a caballo, constituyen uno de los espectáculos más aplaudidos. Así, la gente reconoce con ovaciones y olés esporádicos cualquier pase que logran dar los toreros, así como sus continuos intentos por situarse delante de los astados. Mientras lo anterior sucede dentro del ruedo, fuera de él transcurre animadamente la tarde rodeada de un gran ambiente de fiesta; son centenares las personas que pasean por las inmediaciones de la plaza, entrando y saliendo de ésta. Muchos hombres asisten divertidos al espectáculo de los vaqueros tratando de subir y bajar a las reses de las camionetas *pick-up* que las transportan desde los ranchos y los grupos de amigos consumen cantidades ingentes de cerveza. Los hay también que deambulan con sus familias entre las decenas de puestos de comida, aguas de fruta y helados que se instalan en torno a la plaza, concediéndoles a sus hijos pequeños cualquiera de los caprichos que les requieren. Un día es un día y la feria está para gastar (y dejarse ver gastando) y divertirse junto a la familia y los amigos: esta es la filosofía imperante durante estos días de actividad frenética que vive la plaza de Nunkiní. Concluida la corrida, a un costado del ruedo se desarrolla un espectáculo de “Luz y sonido” organizado por la autoridad municipal, el cual resulta muy del gusto de los más jóvenes. Lo anterior consiste en un disc-jockey de la región instalado sobre un escenario dotado de un potente equipo de luz y sonido, en el que suena música a gran volumen durante varias horas seguidas. Para poder cobrar la entrada a los asistentes se rodea con una malla metálica el lugar donde tiene lugar el evento. A su vez, también para que el Ayuntamiento

²⁰⁶ Los animales pertenecen a ganaderos locales que los “prestan” para ser toreados. El gran número de toros que se utilizan en cada corrida obedece al número de palqueros que los donan, pues aquellos que contribuyen con un astado a la fiesta ven reducida a la mitad la cuota que deben abonar al Ayuntamiento por “amarrar” sus palcos en suelo público.

pueda recuperar algo del dinero invertido, dentro del recinto se vende cerveza mientras dura el espectáculo, el cual se prolonga hasta la madrugada.



IMAGEN 67. El santo patrono da la vuelta al “tablado” (*kanché*) para bendecir el espacio y dar su protección con el fin de evitar accidentes durante la fiesta.



IMAGEN 68. Los toros sacrificados en la lidia son trasladados inmediatamente al mercado para su despiece y venta de su carne, con la que se prepara el tradicional *chocolomo*.

El sábado vive una reedición de las actividades del viernes pero con otros protagonistas. Así, por la mañana sale de la iglesia y desfila hasta la vivienda de su patrón el gremio de don Abraham Tzeek. Por la tarde se realiza la tercera corrida, que cuenta con el atractivo añadido de varios vaqueros procedentes de Calkiní que, a lomos de sus caballos, se encargan de lazar y sacar de la plaza a los toros que ya han sido toreados. En paralelo a las actividades festivas, desde esa mañana se inaugura en la plaza de Nunkiní, frente a la iglesia, una feria agrícola y artesanal. En ella toman parte y comercializan sus productos diversos grupos locales de campesinos, horticultores, productores de miel y artesanos. Por su parte, en el rastro (ubicado en la salida occidental de la localidad) se lleva a cabo también una feria de ganaderos locales, donde éstos exponen a sus mejores reses y sementales, al tiempo que se ponen a la

venta algunas cabezas de ganado. Esta última actividad constituye una buena muestra de la pujanza que ha alcanzado la ganadería en la región durante los últimos años. Además, a modo de reclamo, se realiza una venta de cerveza en el rastro.

Ya por la tarde, en la plaza de la localidad tienen lugar dos actividades simultáneas: se celebra la corrida de toros habitual, en la cual se da muerte a un toro donado por la autoridad civil y cuya carne se regala a las personas de la tercera edad; mientras, a un costado del tablado, el Municipio organiza un baile popular amenizado por un grupo de músicos locales de cumbia que se hacen acompañar por una pareja de jóvenes bailarinas. Éstos interpretan sin cesar hasta bien entrada la noche los temas favoritos de la concurrencia. Bajo el escenario, una gran barra atendida por trabajadores del Ayuntamiento despacha cervezas a los asistentes, principalmente hombres, que acuden a bailar y degustan unas cuantas cervezas, “bien heladas”, para mitigar el calor que provocan las altas temperaturas propias de la época de secas en que transcurre la fiesta.

El domingo es el día más importante de toda la feria en el ámbito religioso, pues, tal como acontece cada 13 de noviembre, tiene lugar en el atrio de la iglesia la misa en honor al santo patrono. Posteriormente se realiza la procesión de la imagen alrededor de la plaza, y la entrega de regalos (*máatan*) y de comida en las inmediaciones del templo por parte de aquellos fieles que de esta forma dan cumplimiento a sus promesas, y, para concluir, la multitudinaria adoración que la comunidad al completo dedica a su mecenas sagrado, cuando una buena parte de sus integrantes desfilen por la iglesia frente a san Diego para saludarlo, agradecerle sus milagros y recibir sus bendiciones.²⁰⁷ Finalmente, como sucede en noviembre, una vez han concluido todas las acciones que tienen a san Diego como protagonista, se procede a la quema del *Ts'uul li'kaak* o Caballero de Fuego en la plaza de la localidad.²⁰⁸

Durante la tarde-noche del domingo, después de que muchos vecinos se hayan retirado momentáneamente a sus domicilios para degustar junto a

²⁰⁷ No me detengo a describir los rituales propios de este día porque su realización es idéntica a la de noviembre. Quizá la única particularidad es que, al tratarse siempre de una jornada no laborable, la afluencia de público a la plaza es aún mayor que para el día grande de noviembre.

²⁰⁸ En los dos capítulos que siguen ofrezco mayores detalles en torno a su personalidad mítica y sagrada, así como sobre la naturaleza de los rituales que se le dedican.

sus familiares el tradicional relleno negro (tan vinculado al día grande de la fiesta del santo), la plaza vuelve a retomar su papel de epicentro de las interacciones sociales que se dan producto de la fiesta. Ya con el sol bajo y el calor más soportable, multitud de familias extensas regresan para disfrutar, todos juntos, de la profusa oferta lúdica y comercial que les ofrece la feria. Una vez más, el ruedo se convierte en el punto de encuentro predilecto de los vecinos para divertirse todos juntos y reforzar así los sentimientos de unidad y pertenencia a la comunidad. No obstante, la del domingo resulta ser una de las mejores entradas que registra el tablado. Visualizamos así cómo en las celebraciones que los mayas de Nunkiní dedican a su santo patrono, el encuentro con lo sagrado y sobrenatural se entrelaza, en un mismo espacio y tiempo, con la diversión, el jolgorio y la fiesta (propia de los bailes y la corrida que siguen a la procesión). Ambos aspectos, aparentemente disociados por la artificiosa dicotomía cientificista occidental entre sagrado y profano, vienen a conformar una parte fundamental de la peculiar tradición cultural con que los mayas peninsulares celebran a sus santos patronos; misma que identifica y cohesiona a los actores sociales y a las comunidad que toman partido en dichas acciones conmemorativas, sagradas y profanas al unísono.

El lunes tiene lugar la última corrida de la feria. En esta jornada todos los palqueros ceden sus derechos a la iglesia de la localidad, quien se encarga de vender las entradas al recinto a un precio de 50 pesos cada una, lo que resulta casi el doble del importe que se cobra en días anteriores (20 y 30 según el lugar). A pesar de ello, la fe y la devoción de los nunkinienses hacia su santo patrono les lleva a abarrotar el tablado este día.²⁰⁹ A ello contribuye también el hecho de que para esta corrida se traen toros de casta procedentes del centro del país, y se contratan toreros profesionales y de cierto renombre.²¹⁰ El resultado es que

²⁰⁹ Numerosos son los vecinos que consideran que el gasto que hacen este día está justificado, aunque la entrada cueste casi el doble que los días anteriores, pues “todo [el dinero] es para el santito”. Uno de mis interlocutores más veteranos me explicaba que “aunque sea pobre [una familia], desde tiempo están guardando su dinerito para gastarlo en la corrida de hoy, porque su dinero es para san Diego”. Así, constatamos la asociación directa que existe para los vecinos entre la parroquia y la figura del santo patrón. Sin embargo, en 2010 empecé a escuchar voces discordantes de ciertos vecinos que mostraban su desacuerdo ante el hecho de que el padre no explicara bien las cuentas y enviara el dinero recaudado durante la feria al seminario que hay en Campeche, no invirtiéndolo ni en Nunkiní ni en san Diego.

²¹⁰ De los seis toros que se lidian el día de hoy uno es donado por el Ayuntamiento de Calkiní, otro por una de las familias ganaderas más ricas del pueblo y los restantes cuatro

la iglesia llega a vender casi 4000 boletos, lo que en términos cuantitativos significa que más del 80% de la población total de Nunkiní se reúne en el tablado (o al menos paga su entrada). De igual forma, los beneficios resultantes de la venta de la carne procedente de los toros que se sacrifican en esta jornada también van a parar a las arcas de la iglesia local. Antes de que comience la corrida, y para reforzar la idea de que la de hoy es “a beneficio de san Diego”, el sacerdote oficia una misa dentro del tablado y después la imagen lo recorre en procesión. Una vez que concluye la última corrida de la feria, los palqueros permanecerán toda la noche trabajando en el desmonte de sus palcos con vistas a que, a la mañana siguiente, la explanada que ocupaba el ruedo quede completamente despejada, y los encargados de montar el escenario para el conjunto que tocará en el último baile del martes puedan hacer su trabajo. Así, durante toda la noche, la plaza es un continuo trajín de hombres que van y vienen acarreando tablonos, troncos, horcones y guano. Muchas de las maderas utilizadas, especialmente las más resistentes, serán almacenadas (fuera del alcance de las lluvias) en los depósitos que acostumbran tener las familias en los solares para poder reutilizarlas en años venideros; mientras, aquellas de menor tamaño y durabilidad serán empleadas como combustible en los fogones domésticos para cocinar los alimentos cotidianos.

El martes no se celebra ninguna actividad religiosa propiamente dicha. Sin embargo, y desde el año 2007, durante esa noche tiene lugar un baile popular organizado por la parroquia local en la misma explanada donde hasta el día anterior se levantaba el tablado. Dicho baile es considerado por los vecinos como “la despedida de la feria”, pues se trata del último acto festivo vinculado a este periodo festivo. Lo anterior, sumado al hecho de que se anuncia tanto en los carteles promocionales de la feria como al finalizar cada una de las misas que celebra el sacerdote durante la feria bajo el título de “baile popular en honor a san Diego” y “a beneficio de la parroquia de san Diego de Alcalá”, hace que este evento se visualice por la mayoría de los habitantes de Nunkiní como un último homenaje colectivo al santo. Todos estos factores explican que, a pesar del alto costo que tienen las entradas (100 pesos anticipado y 120 el día del concierto), la mayoría de la población asista al evento. Para atraer todavía más la atención de los vecinos, la iglesia

por las autoridades locales, quienes también pagan el traslado de los animales desde el centro del país.

contrata cada año una orquesta de fama nacional diferente para que se haga cargo del concierto.

Pero además de la música, la parroquia se encarga también de organizar la venta de cervezas así como la renta de mesas y sillas durante el evento, lo que aumenta considerablemente sus beneficios económicos. Después de una semana entera enfrentando profusos desembolsos, no deja de llamar la atención la gran cantidad de familias que al completo se dan cita en el baile, ataviados todos con sus mejores galas. Comentando este hecho con varios vecinos que asistían al baile, parece claro que el sentir general se resume en el hecho de que la creencia y la devoción popular hacia el santo justifican el esfuerzo económico que han de realizar las familias. Así, don José me comenta que “es su baile del santito y nadie lo quiere perder porque aquí somos muy devotos del san Dieguito”; en la misma línea doña Carmen asegura: “todas las personas quieren venir [al baile], no importa el sacrificio que hacen porque le tienen mucha fe al santito”. Nuevamente se constata el estrecho vínculo que se crea entre el santo patrono y todo cuanto acontece en el lapso que la comunidad dedica a festejarle, pues cualquier evento que transcurre durante este periodo (por lúdico que éste aparente ser) es inmediatamente revestido de tintes sagrados al considerarse que la figura del santo patrono es su razón última de ser. Pero además de las implicaciones de carácter religioso ya comentadas, el hecho de dejarse ver a diario por la plaza, tomando partido o asistiendo a los eventos que se suceden durante la feria, constituye, para algunas familias, un importante mecanismo mediante el cual obtener prestigio y reconocimiento social; al tiempo que se erige en una forma de exhibir o reclamar públicamente cierto estatus dentro de la sociedad local; lo anterior con base en el cabal cumplimiento de la obligación de acompañar al santo durante los festejos colectivos que se le dedican. Respecto a la importancia que para algunas familias tiene el dejarse ver durante la feria, uno de los pocos comerciantes con apellidos hispanos que todavía quedan en una de las casonas coloniales de la plaza de Nunkiní refiere, no sin dejar escapar cierto resentimiento hacia sus vecinos campesinos y ganaderos indígenas, que:

La gente de Nunkiní es muy devota del santo, pero también son muy orgullosas: aunque no tengan dinero para gastar en la feria, gastan lo poco que tienen o no comen para poder ir a la plaza con su vestido nuevo o con zapatos nuevos. Aun-

que no coman en esta semana [la de la feria], van al centro para que los demás les vean que tienen dinero para gastar.

Y es que para cualquier cabeza de familia constituye un motivo de orgullo dejarse ver públicamente durante la feria, junto a su mujer e hijos, vistiendo todos ellos ropas y calzado recién estrenado, entrando a las corridas, a los bailes y consumiendo los antojitos y refrigerios que por docenas se despachan en los tenderetes dispuestos por los diversos rincones de la plaza. Lo anterior sirve para mostrarse ante sus vecinos como una persona correcta y responsable, tanto en el plano laboral como familiar, a la hora de atender sus responsabilidades hacia los miembros de su núcleo doméstico, en lugar de perderse en vicios como el alcoholismo, que dilapidan los ingresos de muchos hogares en Nunkiní.

Por último, el miércoles oficialmente concluyen las celebraciones dedicadas a san Diego en el marco de la feria.²¹¹ Como sucedía en la fiesta patronal, el periodo festivo finaliza con el ritual de “la subida del santo” ya descrito, por el cual su imagen es conducida al nicho que habitualmente ocupa en el ábside de la iglesia. Dicho ritual, que simboliza la salida de san Diego del espacio que cotidianamente ocupan los humanos, se realiza después de oficiarse una misa y de que los vecinos que lo deseen pasen ante el santo para despedirse. Destaca, también en esta ocasión, la presencia de hombres y mujeres de todas las edades que asisten este día a la iglesia (la cual se llena completamente) y al atrio para darle la despedida a san Diego y recibir, por última vez, su bendición. Como sucede durante el novenario, y a pesar del escaso peso que tienen durante la feria, los patrones de los gremios asumen un papel protagónico cuando la imagen de san Diego se erige en el centro de cualquier celebración. Son ellos quienes se encargan en todo momento de custodiar, cargar y manipular la imagen también durante este ritual de “subida”. Una vez que éstos la han trasladado en procesión hasta su nicho, escoltados por un nutrido grupo de vecinos, les toca arreglar sus ropajes, retirar las joyas y exvotos que le colgaron los fieles durante la semana que permaneció expuesto en la iglesia y, por último, retirar las roscas de pan que cuelgan de sus brazos para compartirlas

²¹¹ Según me comentaron varios vecinos, hasta hace poco menos de una década la feria concluía el lunes y tenía una duración de cinco días, no de una semana como en la actualidad. El cambio se debe a las actividades que organiza la iglesia en su beneficio y que, como hemos visto, tienen lugar los dos últimos días de la feria.

y degustarlas conjuntamente (o llevarlas a sus hogares para compartir con sus familiares). Posteriormente sólo resta que los patronos cierren con llave el portón trasero del nicho y se santigüen antes de depositar a san Diego en su “casita”. Allí permanecerá hasta el mes de noviembre, cuando la comunidad vuelva a reeditar la fiesta patronal con que conmemora el aniversario de su santo patrono.

De esta forma concluyen en Nunkiní todas las actividades que conforman la feria de abril en honor a san Diego de Alcalá. Como mencioné, además de una presencia mayoritaria de actividades de carácter lúdico y festivo, las acciones de carácter estrictamente religioso son las mismas, y siguen un patrón idéntico a las que se celebran durante el mes de noviembre. Por esta razón, opté por no aburrir al lector con descripciones reiterativas de aquellos rituales y celebraciones que ya habían sido tratados en los apartados relativos a la fiesta patronal de noviembre.

4. ORÍGENES MÍTICOS Y TRADICIÓN ORAL DEL CABALLERO DE FUEGO

UN PRIMER ACERCAMIENTO A LA FIGURA DEL TS'UULIL K'ÁAK

Del personaje que voy a ocuparme a continuación se puede decir, ante todo, que posee un alto grado de polisemia, amén de una gran relevancia dentro del sistema religioso local. Antes de describir en detalle el complejo mítico y ceremonial que se le dedica en Nunkiní, avanzaré al lector que ocupa, junto a san Diego de Alcalá, uno de los peldaños más elevados en el panteón de seres poderosos en torno al cual gravita el sistema religioso local. Así, nos encontramos ante un símbolo fundamental para la identidad local, pues su existencia, basada en la celebración que le dota de vida y en la tradición oral que le dota de significado, se circunscriben exclusivamente a esta población campechana. Como veremos, una de sus características principales es la estrecha vinculación que mantiene en todos los ámbitos de su existencia con el santo patrono de la población, del que podríamos incluso considerarle una suerte de *alter ego*. Y es que, a imagen y semejanza de aquel, si un término sirve para definir la figura del Caballero de Fuego entre los habitantes de Nunkiní ese es el de “santo”. No en vano, Santo Ts'uul suele ser el apelativo más utilizado por sus devotos para referirse a él, acompañándolo de calificativos como “milagroso” o “poderoso”.

A grandes rasgos adelantaré por ahora que el Caballero de Fuego es una imagen que se construye para ser inmolada en la plaza de la localidad dos veces

al año, coincidiendo con el día grande de los respectivos periodos festivos que se le dedican a san Diego de Alcalá en los meses de abril (la feria) y noviembre (el novenario). Como su nombre indica, la figura es la representación de cuerpo completo y a tamaño real de un *ts'uul* o extranjero,¹ la cual se construye (se “amarra”, según quienes participan en esta tarea) a base de bejucos y maderas autóctonas que se obtienen *ex profeso* en las selvas aledañas a la población. Antes de colocarle su primer atuendo, el muñeco es relleno de pólvora, la cual será la responsable de su explosión el día de su “muerte”, una vez haya concluido la procesión del santo patrono. Pero antes de que llegue el día “grande”, el Caballero de Fuego recorrerá toda la población, pasando casa por casa, para repartir bendiciones entre los vecinos. Éstos, a su vez, entusiasmados saldrán a su encuentro para besarlo, solicitarle algún favor, ofrendarle variadas prendas de ropa o dinero, presentarle a los más pequeños del hogar y solicitar para ellos su protección, o, simplemente, mostrarle sus respetos por medio de la realización de reverencias y persignaciones ante su presencia. Pero no sólo es el Caballero el que sale en busca de sus fieles. A lo largo de las tres noches de vida tangible que tiene su imagen, mientras descansa en el interior de la vivienda de los “patrones” de las dos sociedades que se encargan de su elaboración y celebración en abril y en noviembre respectivamente, sus devotos acudirán a visitarlo y presentar las ofrendas con que dan cumplimiento a las promesas que le hicieron, o bien para solicitar su “milagro” mediante la formulación de otras nuevas.

El carácter sagrado y la importancia que posee el *Ts'uulil K'áak* se pone de manifiesto durante los dos periodos festivos (de cuatro días cada uno) que se le dedican al año en Nunkiní, con el fin de celebrar la construcción y muerte del personaje. Del mencionado proceso festivo se encargan cada año las mismas dos familias, las cuales heredaron esta responsabilidad de sus antepasados. Como veremos a lo largo de los siguientes apartados, el

¹ Según el *Diccionario Maya Popular* (2003, 257), *ts'uul* significa “Extranjero, foráneo, gente de otro país. Español. Caballero y Patrón (de hacienda)”. El *Diccionario Maya* de Barrera Vásquez (1980, 892) da los siguientes significados para este término: “extranjero de otro reino, advenedizo, español, forastero, extranjero, actualmente se dice del europeo o de su descendiente, equivale a español. Encomendero”. De esta forma, este término designa a todas aquellas personas que no son mayas, ni desde un punto de vista étnico ni de clase, pudiéndose incluso afirmar que ser *ts'uul* equivale a ser lo opuesto a indígena. Más adelante plantearé las implicaciones que todo esto tiene a la hora de desentrañar los significados que se han construido en torno a la figura del Caballero de Fuego.

funcionamiento y la composición de las dos “sociedades” que se encargan de dar forma y organizar las celebraciones en honor al Caballero de Fuego varían notablemente. Sin embargo, son numerosos los elementos que comparten ambos periodos festivos, pues además de ser la imagen del Caballero de Fuego el centro en todos los eventos ceremoniales que se desarrollan durante esos días, el esquema de la fiesta se articula en torno a un mismo eje que podríamos resumir de la siguiente forma: construcción-celebración-devoción-celebración-muerte-celebración.

Además de lo anterior, otro aspecto que quisiera anticipar es el carácter comunitario y abierto que poseen los festejos, los cuales permanecen abiertos a la participación de todos aquellos vecinos que lo deseen, o, sencillamente, quieran acudir a visitar al Ts'uul. Lo anterior no hace sino remarcar el carácter cohesionador que dentro de la sociedad local tiene la figura sagrada que nos ocupa. Asimismo, veremos cómo las dos sociedades del Caballero de Fuego funcionan, cada una en su periodo, como verdaderas entidades redistributivas dentro de la comunidad, pues a lo largo de varios días recibirán de sus socios y otros vecinos ingentes cantidades de maíz y animales domésticos con motivo del cumplimiento de promesas. Todos y cada uno de los ingredientes que se reciben serán cocinados y regalados en forma de algún guiso de fiesta con abundante carne, como el relleno negro o cochinita pibil, entre todas las personas que pasen por la vivienda donde se encuentra el Caballero de Fuego durante sus cuatro días de existencia “tangible”. La última de estas comidas festivas de carácter comunitario se ofrece el día que la imagen del Ts'uulil K'áak es “sacrificada” en la plaza de la población. Se trata de conmemorar así que, un año más, los pobladores de Nunkiní han sabido cumplir con los compromisos adquiridos desde tiempos inmemoriales con sus protectores sobrenaturales.

Al igual que hiciera al ocuparme del santo patrono, para tratar de abordar en toda su complejidad etnográfica la figura del Caballero de Fuego y su devoción, he optado por iniciar mi acercamiento desde la parte mítica que conforma esta entidad, esto es: con lo que cuentan y narran sobre él los vecinos de Nunkiní. En este rubro encontraremos relatos más o menos elaborados, opiniones personales y creencias generalizadas que me fueron contadas en público y en privado por un número importante de vecinos. Algunas de estas narraciones son conocidas y me fueron repetidas, de forma casi idéntica o con muy pocas variaciones, por docenas de nunkinienses durante mis años

de trabajo de campo en la comunidad. A este rubro pertenecen los relatos que dan cuenta de los orígenes de esta entidad sagrada y de las celebraciones que se le dedican. Otros testimonios recopilados, por el contrario, refieren experiencias de carácter personal o familiar vividas por los propios informantes en relación al Caballero de Fuego, por lo que su alcance resulta mucho más restringido. A pesar de ello, el carácter excepcionalmente cohesionado y armónico que posee Nunkiní en lo que a su sistema religioso y la convivencia religiosa de sus habitantes se refiere,² ha permitido que sucesos de índole personal, que me fueron referidos en un momento determinado por una persona concreta, en una visita posterior varios meses después, me fueran narrados nuevamente pero esta vez por otro vecino que, rememorando la intervención portentosa del Ts'uul en beneficio de otro vecino reafirmaba su creencia en sus capacidades milagrosas. Como veremos, la narrativa que existe en torno al personaje del Caballero, sin ser demasiado elaborada, redundante en resaltar dos rasgos concretos de su naturaleza: su carácter esencialmente poderoso y los estrechos vínculos que mantiene con san Diego.

Una vez que haya concluido de exponer y ofrecer una interpretación de los relatos en torno a los orígenes, la personalidad y los poderes del Caballero de Fuego, abordaré el complejo ritual y ceremonial que da forma y reedita, cada año, las creencias de los vecinos en esta entidad poderosa. Para ello me ocuparé de las formas de organización social que permiten la realización, dos veces al año, de los festejos que consiguen atraer e implicar en ellos a buena parte de la sociedad local. En un claro ejemplo de cooperación y solidaridad familiar y comunitaria, el complejo festivo que se desarrolla en torno al Caballero de Fuego permite observar la capacidad que posee esta figura para reunir en torno suyo a individuos situados en los diferentes escalafones sociales que hay en Nunkiní, haciéndoles por unos días olvidar sus diferencias y los añejos pleitos que se encuentran latentes en la cotidianidad local. Con la meta de comprender el significado del Ts'uul K'áak en la cosmología local y la verdadera dimensión que alcanzan sus celebraciones, será imprescindible abordar una descripción detallada que dé cuenta de las diferentes etapas por

² Como ya comenté, la incidencia de confesiones protestantes y paraprotestantes en Nunkiní ha sido prácticamente inexistente en comparación con la elevada presencia que tienen estos grupos religiosos en otras áreas del Estado, hasta el punto de hacer de Campeche la tercera entidad federativa en porcentaje de conversos a estas nuevas religiones, sólo por detrás de Chiapas y Tabasco (Ruz 2002b, 352-353).

las que éstas atraviesan, las variantes que se dan entre las que acontecen en el mes de abril y en noviembre, y, por último, repasar la importancia que tiene para poder sacar adelante las tradicionales conmemoraciones dedicadas a este numen tan particular la que denominé “economía de los milagros”, que pone de manifiesto la vigencia que tienen los poderes extraordinarios de esta entidad para sus devotos de Nunkiní.



IMAGEN 1. Miembros de la sociedad del Caballero de Fuego posan con él ante la vivienda del patrón.

ORÍGENES MÍTICOS DEL CABALLERO DE FUEGO

Como sucede con el santo patrono, el origen del Caballero de Fuego en Nunkiní no se asienta sobre una fecha o periodo concreto. De hecho, dependiendo del vecino al que se le pregunte, el inicio de esta tradición se ubicará en un tiempo oscuro, carente de una memoria específica, con afirmaciones del tipo: “cuando llegaron los españoles”, “cuando estaba la época de la esclavitud”

o “poco después de que vivían los antiguos”. Habrá personas también que, en un intento claro por dejar constancia de la gran antigüedad que posee el Caballero de Fuego, hablarán de que la tradición comenzó hace 200, 300 y hasta 400 años.³ Ni siquiera Felipe Naal, la persona que cada año se encarga de coordinar el proceso de construcción de la imagen que encarna al Caballero de Fuego, se atreve a concretar una fecha exacta, aunque asegura que “hay gente que dice que se empezó en el siglo XIX, pero tiene más de 400 años que se hace [el Ts'uul]”. De esta forma, el tiempo en el que esta figura poderosa vino a instalarse en Nunkiní se desconoce y podríamos considerarlo como mítico, pues ni los vecinos más ancianos pudieron recibir noticias de primera mano (de parte de sus padres o abuelos) sobre el origen exacto del Caballero de Fuego y el complejo ceremonial que lo acompaña. La única certidumbre que manejan los actuales habitantes de Nunkiní al respecto es que fue posterior al arribo de san Diego de Alcalá al pueblo, ya que, como veremos un poco más adelante al abordar el mito de origen del Ts'uul, su aparición estuvo estrechamente ligada a los designios del santo y a uno de sus milagros.

Efectivamente, si a la hora de fijar un origen preciso en el tiempo para esta figura los vecinos no se ponen de acuerdo, las cosas cambian radicalmente si se trata de señalar el acontecimiento que desencadenó su aparición en Nunkiní. Al respecto, todos mis interlocutores coincidieron en apuntar hacia la necesidad que hubo de acabar con un virulento brote de una epidemia de “viruela negra” que asoló la población como el origen del Ts'uulil K'áak.⁴

³ Incluso una misma persona, a lo largo de distintas conversaciones informales mantenidas durante los 9 años que llevo realizando trabajo de campo en Nunkiní, ha recurrido a distintas expresiones como las apuntadas sin importar que puedan resultar contradictorias bajo los parámetros occidentales de computar el tiempo. El objetivo real de cualquiera de ellas no es otro que marcar claramente que el Ts'uulil K'áak ha acompañado a los habitantes de la población desde tiempos inmemoriales, por lo que no hay duda de que su identidad es absolutamente local y que su “milagro” está absolutamente contrastado.

⁴ Según el *Diccionario Maya Popular*, el término *k'áak* significa “Fuego, lumbre” en su primera acepción, la cual se utiliza en Nunkiní para traducir *Ts'uulil K'áak* como Caballero de Fuego. Sin embargo, el mismo término también hace referencia a “viruelas de varias denominaciones”, al “sarampión” y a otros padecimientos de la piel como “fogajes” y “pequeños abscesos que se forman en el interior de la boca” (2003, 134). En este sentido, *k'áak'al peech* es el nombre que recibe una garrapata negra cuya picadura deja una gran mancha en la piel y provoca un escozor agudo por varios días. De esta forma constatamos que el vocablo *k'áak* se encuentra estrechamente vinculado a diferentes afecciones cutáneas.

Donde sí presentan divergencias las versiones recogidas es en cómo surgió entre los antiguos moradores de Nunkiní la idea de construir, a tamaño real y ataviado con ropas nuevas, la imagen de un *ts'uul*, para acto seguido ir a destruirla mediante el fuego en la plaza de la localidad, más concretamente en el interior del atrio de la iglesia. Pero antes de ocuparme de las posibles implicaciones que pudieran tener las divergencias entre las narraciones, voy a referir las dos versiones más extendidas en Nunkiní sobre cómo gracias al santo patrono y al Caballero de Fuego se logró terminar con la mencionada epidemia, la cual amenazaba con “acabarse con todas las gentes que vivían en el pueblo en ese tiempo”, y cómo, a partir de ese momento, esta última entidad llegó a alcanzar su actual estatus de santo, pasando a ser festejado dos veces al año.

Como he mencionado, el origen del Caballero de Fuego se encuentra vinculado a una epidemia de “viruela negra” que mermó gravemente a la población de Nunkiní. Son decenas los testimonios recopilados que dan cuenta de este episodio, haciendo énfasis todos ellos en la gran mortandad que causó entre los vecinos de entonces la enfermedad. Por ejemplo, Giliberto, hijo mayor de don Álvaro Haas, quien es el principal “patrón” de la sociedad que se encarga de elaborar y festejar al Caballero de Fuego en noviembre, asegura que: “creo que así estuvo la cosa cuando se hizo el Ts'uulito la primera vez: de antes moría gente porque vino esa enfermedad de la viruela. Desde que tengas viruela negra, ya tienes que morir, nadie [se] salva”. De hecho, varios ancianos que participan cada año en el “amarre” de la imagen aseguran que a causa de la enfermedad: “la gente moría a gran escala, ya parecía que el pueblo iba a acabarse ahí”. Ahora bien, estando de acuerdo los informantes sobre la gravedad de la situación que atravesaba la población ¿cómo fue que los antiguos moradores de Nunkiní optaron por fabricar la imagen de un *ts'uul* y luego quemarla como remedio contra la viruela negra?

Para dar respuesta a esta pregunta encontramos dos versiones diferentes, las cuales presentan como denominador común el hecho de que fue el propio san Diego de Alcalá quien aceptó, en el primer caso, o solicitó, en el segundo, la construcción y la entrega como ofrenda, para su posterior destrucción, de un muñeco que representara a un “caballero español”, a cambio de acabar con la viruela negra. Dentro del primer grupo de relatos se hace especial hincapié en el hecho de que la imagen de madera se realizó y se entregó a modo de “promesa” colectiva de toda la comunidad al santo patrono para que éste les

salvara de la muerte acabando con la enfermedad.⁵ El modelo que siguen estas narraciones lo encontramos impreso en el folio sujeto con alfileres a la camisa que lleva la imagen del Ts'uulil K'áak que cada 13 de noviembre se quema en la plaza de la población. Este relato expone, textualmente, que:

Los antiguos pobladores de este lugar nos han dejado un documento desde hace más de doscientos años, cuyo contenido data sobre una epidemia de “viruela negra” que afectó a todos los moradores, que en gran escala perdían la vida, Esta desesperación los obligó a implorar con devoción a “San Diego de Alcalá” patrono de esta población, en ofrenda ofrecieron construir una figura humana bautizado como DZULI KA'AK (Caballero de Fuego), lo cual será incinerado para la procesión del 13 de noviembre de cada año, precisamente el día del santo patrono, Fue notorio este hecho, porque días después el mal fue desapareciendo poco a poco hasta lograr su erradicación y por este hecho nos han heredado y año tras año en esta misma fecha los religiosos siguen con esta devoción en agradecimiento y reconocimiento del milagro de nuestro santo patrono “San Diego de Alcalá”.

La creencia de que el Caballero de Fuego fue, en sus inicios, una ofrenda de la comunidad de Nunkiní hacia su santo patrono para provocar que éste obrara uno de sus milagros y sofocara así la epidemia que amenazaba con destruir a la comunidad, se complementa con los detalles que afloran en otros testimonios. Por ejemplo, don Alvino Collí (de 80 años) no se atreve a asegurar quién o quiénes decidieron construir un “caballero español” para acabar con la enfermedad; lo que sí sabe con seguridad, porque se lo contó muchas veces su padre cuando estaba joven, es que: “cuando llegó la epidemia esa que dicen, la viruela negra así, los antiguos de este pueblo lo sufrieron mucho; estaban muriendo mucha gente”. Asegura también que, en un intento por detener los estragos que la enfermedad estaba causando, varios hombres se juntaron y decidieron construir el maniquí. A continuación:

Le metieron pólvora y quemaron el muñeco, por eso hasta hoy se hace en el tiempo de los gremios de aquí, para las fiestas y para el novenario. En los últimos

⁵ El trabajo de Christian sobre la religiosidad en la España del s. XVI se encarga de señalar como ante los recurrentes episodios catastróficos que regularmente diezaban las poblaciones, los hombres recurrían a remedios de índole religioso como los “votos” a los santos para dar respuesta a desastres como las plagas de insectos, el pedrisco, la sequía y, en primer lugar, la peste y otras epidemias. No en vano, la lucha contra la peste era el rubro que mayor número de votos empleaba (1991a, 39-45).

días se quema el Ts'uul... le ponen una bomba en su cabeza. Todavía hoy queda lo que nos dejaron los antiguos hace tiempo, todavía lo creen las personas. La gente dice que por eso sanaron los antiguos, pero quién sabe; mucha gente murió en ese tiempo.

Otros informantes van aún más allá y llevan al terreno de la “promesa” colectiva de los habitantes de Nunkiní hacia san Diego de Alcalá la construcción del Caballero de Fuego, lo que para ellos explica que tantos años después del sucedido se mantenga vigente y con tanta pujanza esta costumbre.⁶ Y es que, como ya vimos al abordar el carácter punitivo que puede tener el santo, las promesas que se realizan han de ser cumplidas a cabalidad tal como fueron formuladas, máxime si el santo escuchó y correspondió a la petición que se le hizo. Quebrantar el acuerdo con el principal numen de la comunidad conllevaría, a buen seguro, un castigo de su parte. Castigo que, según la creencia, significaría el regreso de la enfermedad que ayudó a eliminar. Con base en lo expuesto, parece lógico pensar que si la promesa que se le ofreció al santo hace tantos años fue de carácter colectivo (pues implicaba un beneficio palpable para toda la comunidad) y su cumplimiento se ofreció de forma vitalicia, en la actualidad se haya mantenido el ritual de la quema del Caballero de Fuego en el día grande de sus respectivas celebraciones anuales.⁷

Pero regresemos al origen del suceso que nos ocupa. Lo que dan por sentado todos los relatos que manejan la versión de la “promesa originaria” como explicación del nacimiento del Ts'uulil K'áak, es que una vez se hubieron reunido en asamblea los vecinos de Nunkiní para consensuar un mecanismo para aplacar la enfermedad, todos estuvieron de acuerdo en recurrir a su santo patrono. Para ello optaron por formular al unísono una promesa, mediante la cual se comprometían a fabricar y vestir la imagen de un *ts'uul* a cambio de que el numen librara a Nunkiní de la enfermedad. Durante la construcción del muñeco en el atrio de la iglesia, aquellos que expresaron

⁶ Otra versión circunscribe la realización de esta promesa únicamente a “una familia indígena que logró sobrevivir a la epidemia de viruela negra, a finales del siglo XIX” (Chuc 2008, 65).

⁷ En la España del s. XVI también eran frecuentes “los votos” colectivos, los cuales implicaban en su cumplimiento a la población en su conjunto. Y no sólo eso, al realizarlos la divinidad “exigía su cumplimiento aunque hubieran pasado cien años y hubieran muerto ya todos los aldeanos que en su día lo hicieron. [...] Eran obligaciones colectivas del pueblo con la divinidad” (W. Christian 1991a, 49).

está versión coincidieron en afirmar que “cada vez menos [personas] morían así, porque el santito veía que se estaba cumpliendo lo que le tenía prometido por la gente”. Así, una vez que se hubo concluido la imagen, se la “sacrificó”, y “a los pocos días ya estuvo, no murió más gente, se acabó la viruela para siempre”. A tenor de lo dicho por los informantes que manejan la versión de la “promesa”, y en línea con lo apuntado más arriba, el motivo de que se siga desarrollando esta tradición es: “en agradecimiento al san Dieguito que tiene curada la viruela negra, por eso cada año se hace el Ts'uul y se quema para el día de la fiesta, ese es el compromiso y cada año se tiene que cumplir”. Estamos pues, ante el cumplimiento de una promesa de carácter colectivo y vitalicio.

Consecuentemente, las labores que desarrollan las dos sociedades que en sendos periodos festivos comunitarios asumen la responsabilidad y los gastos derivados de construir y festejar al Caballero de Fuego, es vista por la mayoría de vecinos como beneficiosa para el conjunto de la población, pues permiten dar seguimiento a esta promesa comunitaria y vitalicia. Como aseguró uno de los “patrones” de una de estas sociedades al referirse a los cuatro días de intenso trabajo que afronta cada año: “lo que hacemos es por la promesa que hizo el pueblo ante el santo cuando estuvo la epidemia de viruela”. Como veremos, esta creencia tan extendida en la localidad permite explicar en parte la participación de los vecinos durante las distintas etapas de los preparativos y la celebración del Caballero de Fuego. Quienes no se apersonan en la residencia del patrón de la “sociedad” para colaborar en alguno de los trabajos que allí se desarrollan en el transcurso de las cuatro jornadas de celebración (la matanza de animales, cocinar, hacer tortillas, construir la imagen, etc.), lo harán para hacer entrega a modo de ofrenda de alguno de los productos, propios siempre de la economía local, que se requieren para la elaboración de los platillos que se prepararán y servirán durante las comidas que ofrecerá gratuitamente la sociedad, mientras el Ts'uul esté físicamente presente entre sus fieles devotos.

Antes de intentar responder a las preguntas que surgen en torno a los significados e implicaciones que originariamente pudieron tener tanto la construcción de un muñeco que representa a un extranjero (o más concretamente a un “caballero español”, como refieren textualmente algunos informantes) como su quema en la plaza del pueblo, creo conveniente exponer el segundo grupo de narraciones que explican el origen del Ts'uul. Siendo

éstas similares en lo esencial a las que hemos visto hasta aquí, en tanto que remiten al episodio de la epidemia de viruela negra como su origen, contienen ciertas variantes interesantes y un mayor grado de detalle en lo que respecta a sus explicaciones sobre el significado primigenio del Caballero de Fuego. Contar con las dos versiones me permitirá sustentarme, después, en un mayor número de elementos de la tradición oral local, con vistas a esbozar una interpretación en torno a la figura que ahora nos ocupa, sin obviar ningún detalle.

Para abordar este segundo grupo de relatos, en primer lugar echaré mano de una narración que escuché de boca de varios vecinos, pero que, hasta abril del año 2011, vi impresa en una hoja que iba sobre el cuerpo del Caballero de Fuego. A diferencia de la primera narración escrita que referí (la que lleva cada año el muñeco que se destruye en noviembre), ésta es mucho más extensa y ofrece más detalles y opiniones de su autor. Éste es un hombre de 74 años, vecino de la población, que habla un perfecto castellano y con quien yo ya había tenido la ocasión de conversar en varias ocasiones acerca del Ts'uul antes de su repentina enfermedad y fallecimiento.⁸ Asimismo, varios de los “patrones” más ancianos que laboran amarrando la imagen del Caballero en abril y noviembre también me refirieron esta narración, aunque de forma mucho más somera, pero siempre recalcando aquellos puntos que podríamos considerar cruciales en el relato. A continuación transcribo la versión escrita que hace referencia al momento que nos interesa.⁹

La celebración se viene realizando ininterrumpidamente desde la primera mitad del siglo xvii, iniciada por la promesa de una familia indígena originaria de un pequeño pueblo llamado Chan Caj, distante media legua al norte de Nunkiní, actualmente desaparecido. Los integrantes de la familia, fueron de las únicas personas que lograron sobrevivir al azote de la epidemia de la viruela negra (traída

⁸ El vecino al que me refiero era un gran aficionado a recopilar y narrar la historia local, habiéndose adjudicado el título de “cronista de Nunkiní”. Durante muchos años trabajó en el extinto INI (Instituto Nacional Indigenista), lo que le permitió viajar y aprender correctamente a hablar y escribir en español. Todo ello, aunado al hecho de trabajar con historiadores y antropólogos, le hizo adquirir cierto estatus de “intelectual” a ojos de sus propios vecinos.

⁹ Este texto escrito está fechado en 2003. Incluye, además del origen del Caballero de Fuego, un resumen de los principales eventos de su construcción y celebración, así como otros que tienen lugar durante la feria que se celebra en abril. Para ceñirnos a lo que ahora nos ocupa, reproduzco aquí únicamente la parte del escrito referida a los orígenes del personaje.

por los españoles), “debido a la intervención del santo patrono de los nunki-nienses”. La familia se trasladó a vivir a Nunkiní. Según la creencia popular, la familia consultó con un h'men (sacerdote maya) y éste les dijo que el origen de la enfermedad se debía a un castigo divino, ocasionado por trabajar para los *dzuloob* (caballeros extranjeros) y que esta se erradicaría después de realizar un *k'ex* (cambio) de la enfermedad, trasladándola a “un monigote que representara a los dzuloob, vestido y ataviado como ellos, y se quemara; (de ahí el nombre de “U Dzuli Noh Ka'ak” o Caballero de la Enfermedad de Fuego), la epidemia dejaría de atacar a los pobladores de Nunkiní, y al llevar a cabo esta acción la epidemia cesó por milagro del santo.

Como mencioné, esta versión aporta detalles sobre los orígenes del Caballero que no habían aparecido en las narraciones vistas hasta este momento. Por ejemplo, aunque coincide con el primer grupo de relatos en apuntar que el hecho que dio origen al nacimiento del Ts'uul fue una “promesa”, en la actual versión se menciona que tal promesa no fue realizada de forma colectiva, sino que fueron los integrantes de una única familia los que la formularon ante el santo. Asimismo, este relato arroja otro dato que no solía ser mencionado por mis interlocutores cuando me narraban lo sucedido a raíz de la “viruela negra”, a saber: que la familia en cuestión no era natural de Nunkiní, sino que arribó a la población procedente de un pequeños asentamiento que se ubicaba a poco más de 2 kilómetros al norte. En el relato presentado aquí se especifica que dicho poblado, de nombre “Chan Caj” (pueblo pequeño), fue devastado por la epidemia de viruela, y que los miembros de la familia protagonista fueron sus únicos supervivientes (gracias a la protección que les brindó san Diego). En relación a este poblado, don Alvino, de 83 años, asegura que a él le contaron que:

Allá por el norte estaba la población que dicen *Chan kaaj*. Por la viruela negra que mato a muchos se quitó la gente de allá, así, y pasó a vivir aquí [a Nunkiní]. Allá quedan las albarradas, las casas, los callejones, hasta un pozo. Cuarenta o cincuenta años iba por allá caminado a mi terreno y aparecían las paredes de donde estaban las casitas que se cayeron. Quedan bastantes y algunos cercos, y hasta un pozo en el mero camino.¹⁰

¹⁰ Algunos informantes me han hablado, sin concederle demasiada importancia, de los restos de este pueblo abandonado ubicado a menos de media hora de camino de Nunkiní. Amén de los dos informantes citados, que achacan su abandono a la viruela negra, otros

Dejando al margen la procedencia de la familia autora de la promesa, un detalle que repiten y subrayan todos los narradores de este relato (o de versiones muy similares) es el hecho de que fue el propio san Diego de Alcalá quien solicitó, a través de su aparición en el sueño de un *jmeen* (especialista ritual y médico tradicional maya), la construcción y posterior quema de un muñeco que representara a un *ts'uul*, a cambio de terminar con la epidemia de viruela negra.¹¹ Es probable que uno de los motivos para esta petición, según se da a entender en el propio relato, habría sido el de personificar en la figura del muñeco a los españoles, a quienes se responsabilizaba de haber llevado la desgracia a Nunkiní en forma de enfermedad, para después castigarlos de forma simbólica mediante la quema de su representación. De esta forma, el acto habría sido una fórmula eficaz de señalar y exponer a la censura pública de toda la comunidad a los miembros del grupo extranjero al que se responsabilizaba de haber llevado la viruela negra a Nunkiní.¹² Pero antes de iniciar

vecinos consideran que en ese lugar fue donde se ubicó originalmente el poblado de Nunkiní, sin que adjudiquen a ninguna causa concreta al cambio a su lugar actual. Los datos históricos que poseemos apuntan sin embargo hacia un movimiento a la inversa: a principios de la época colonial los conquistadores reasentaron a los habitantes de Nunkiní en un lugar distinto al que se hallaban originalmente, pero a fines del s. XVI los regresaron al que había sido “su lugar original” (Quezada 1993, 123-124).

¹¹ Una de las cualidades más destacadas de los especialistas rituales mayas peninsulares es su capacidad para soñar con una gran variedad de seres poderosos. Durante el transcurso de sus sueños, la persona que nació con el don para convertirse en *jmeen* recibirá la visita de los *aluxo'ob* para que le indiquen el lugar exacto donde hallar su piedra de poder (*sastún*); los *jmeeno'ob* consagrados soñarán con los espíritus (*pixán*) de sus antecesores o con algún “Dueño”, quienes les enseñarán los rezos y las plantas necesarias para sus curaciones. Así expresa la importancia de los sueños un veterano *jmeen* de Nunkiní: “Yo les pregunto (a los *balamo'ob*) por la noche cómo voy a hacer mi trabajo así... y soñé con las hierbas: si no las conozco puedo buscarlas y lo sé, ando a buscar esas hierbas que me han dicho en el sueño por el balam que me habla así es, soñarlo hago. Así como yo pregunto al *batab*, si el *batab* me dice que no me lo enseña ahorita mañana tengo que esperarlo también, espero la hora y listos, ya estuvo”. Para mayor información sobre el importante papel de los sueños entre los mayas veas De la Garza (1990).

¹² Esta visión del Caballero como representación del mal, encarnando tanto la figura de un español como una enfermedad mortífera, y su quema a modo de un ritual “clásico” de expulsión del mal de la comunidad parecería la primera interpretación lógica de esta tradición, máxime si seguimos los parámetros ibéricos en relación a los peles o los Judas (Caro Baroja 2006, 148-151; Peris Álvarez 2002, 61). Sin embargo, a lo largo del presente capítulo, iremos viendo como en Nunkiní la sociedad local ha ido nutriendo de nuevos significados

con las interpretaciones sobre el evento de quema del Caballero de Fuego, aportaré nuevos testimonios para cerrar el capítulo de la tradición oral en torno al origen de esta entidad sagrada de ámbito local.

Un buen puñado de narraciones ofrecidas por “patrones” veteranos de las dos sociedades del Ts’uilil K’áak que hay en Nunkiní se muestran incluso más detallistas en lo que al *jmeen* que recibió el encargo del santo patrono se refiere. Así, hay quienes incluso rememoran el nombre de aquel especialista ritual que recibió, durante uno de sus sueños, la revelación de parte de san Diego del secreto acerca de cómo erradicar la viruela negra: “uno de los *jmeen* antiguos que había acá. Fue en su sueño que se lo tiene dicho el santito cómo va a curar la viruela para que ya no muera más la gente, don Jerónimo Aké era su nombre de él”. Y es que, como afirmaba otro “patrón” mientras “amarraba” el Caballero, existe la concepción mayoritaria de que la epidemia que asoló Nunkiní: “no era cura de médico sino de *jmeen*”, dando a entender así el origen sobrenatural que tuvo la enfermedad. Efectivamente, como ya hemos visto en el relato principal de este segundo grupo, las referencias a un “castigo divino” motivado por los trabajos que los naturales desempeñaban para los *ts’uulo’ob* es una fórmula muy recurrente para justificar la llegada de la epidemia y el sufrimiento que ésta provocó entre los pobladores de Nunkiní.

Con base en ello, la construcción y destrucción teatralizada de uno de estos extranjeros bien podría explicarse como una fórmula para expresar el arrepentimiento colectivo de la comunidad ante la falta que acarreó el castigado colectivo. Conviene recordar aquí que la confesión y arrepentimiento público de las faltas cometidas era un requisito imprescindible en la mentalidad maya para lograr que remitieran aquellos castigos divinos que adquirían la forma de ciertas patologías que afectaban al individuo o al conjunto de la sociedad. Prueba de ello es que desde la época colonial, fray Diego de Landa hizo referencia expresa a lo extendida que estaba entre los mayas yucatecos la creencia en la confesión como un medio para recuperar la salud: “Cuando por enfermedad o algo similar estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados y si se descuidaban traíánselos sus amigos o parientes a la memoria.

a este personaje, hasta llegar a invertir esa identidad negativa que pudo haber tenido en sus inicios.

Y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padre y madres o cónyuges” (Landa 1978, 47).¹³

Por su parte, la creencia indígena que vincula determinados padecimientos de la piel con los conquistadores ibéricos y las divinidades que éstos trajeron consigo no es reciente en el área peninsular. Por ejemplo, Alfredo Barrera Vásquez en su erudito *Diccionario Maya Cordemex* menciona que la varicela era conocida por los mayas bajo el nombre de *u k'ak'il kiichpan ko'lel*, literalmente “el fuego de la bella señora” o “viruelas de la Virgen” (2001, 364); mientras que la viruela negra fue denominada como *u k'ak'il kich Kelem yum*, textualmente “el fuego del bello señor” o “viruelas del Señor” (364). En ambos casos, la creencia en un origen divino de la enfermedad resulta más que evidente. En esa misma dirección, Mario Ruz ha destacado que los vínculos entre la enfermedad y el cristianismo “permearon incluso el espacios lingüístico”, aludiendo a las nuevas patologías traídas por los españoles al continente americano y como éstas fueron vinculadas por los propios indígenas a las nuevas divinidades. Y tomando como ejemplos los nombres nativos de las dos patologías que acabo de mencionar, cuyo surgimiento se ubica en la época colonial, el mismo autor confirma que: “los yucatecos identificaron a la mortífera viruela con Cristo [...] mientras que la Virgen fue asociada a la varicela, tenida entonces como una variedad benigna del mismo cuadro” (2002c, 261).

Antes de zanjar las cuestiones relativas al origen del Caballero de Fuego, ofreceré una última narración. Ésta me fue ofrecida por una mujer de 70 años, madre del patrón de uno de los gremios que desfilan durante la fiesta patronal de noviembre, ajena a las dos “sociedades” encargadas de celebrar y elaborar la imagen del Ts'uulil K'áak. El relato sirve para confirmar que el conocimiento mítico que existe sobre la figura del Caballero está muy extendido entre toda la población, y no se encuentra restringido al nutrido grupo

¹³ También Ruz (2002c, 260) señala que desde la colonia los mayas de los Altos veían en la confesión “un medio para recuperar la salud o salir airosos de un problema vinculado con el cuerpo”, e incluso para “exorcizar [...] las catástrofes naturales”. Entre los Tzotziles de San Pedro Chenaló (Chiapas), para poder diagnosticar el origen de los padecimientos en la actualidad, los *'ilol* (especialistas rituales y de la salud locales) deben interrogar a sus pacientes en pos de hallar al culpable: “El adulto pasa por una confesión, así llamada erróneamente, que consiste en determinar la causa de la dolencia: recuerda las faltas y las transgresiones con el objeto de descubrir la que pueda haber suscitado la cólera de una deidad o de otra persona, viva o muerta” (Guiteras Holmes 1996, 123).

de familias que cada año se implican en alguna de las actividades vinculadas a su complejo ritual. Así, aunque de forma condensada, en la narración se menciona el episodio del *jmeen*, y cómo san Diego se apareció en sus sueños para comunicarle la forma en que acabaría la enfermedad. Al mismo tiempo, el relato que vamos a ver combina la creencia de la narradora en el poder milagroso del Ts'uul y del santo patrono, revelando la estrecha vinculación que existe entre estas dos figuras poderosas del panteón local en el imaginario popular local:

Sí tiene mucho milagro el *dzulito*; es medicina para curar las llagas, así, lo curó los granitos que tiene la gente de antiguo. De antes que lo amarran se moría la gente, estaban con hoja de plátano en sus hamacas pero no curaban. Era la viruela negra que llevó a mucha gente acá [...] Entonces nomás que un *jmeen* de los antiguos lo vio en su sueño y lo habló por san Dieguito cómo lo van a curar. Soñarlo hizo [el *jmeen*] que tenía que hacer un *k'eex* con el *Dzul* y la enfermedad. Si lo hace ya lo va a curar la viruela así. El *jmeen* lo platicó con los otros señores y pusieron de acuerdo para hacerlo. Ya que lo hicieron se desapareció la enfermedad, rápido dejó de morir la gente.

El empleo por parte de varios informantes del término *k'eex* para referirse a la construcción y quema del Caballero de Fuego originario, viene a confirmar la creencia en el origen punitivo y sobrenatural (o “divino”) que se le dio a la aparición de la “viruela negra”. En primer lugar, veamos brevemente qué significado tiene el término *k'eex* entre los mayas. Principalmente hace referencia a “trueque, cambio o permuta”, aunque también tiene el sentido de “respuesta” a una carta, un mensaje o unas palabras. Asimismo, *k'eex* también son “los exvotos que se ponen en los altares, como recuerdo de algún milagro” (Barrera Vásquez 2001, 397). De esta forma, tal y como mencionan varios informantes, el Ts'uul habría fungido como un “objeto” que se habría trocado con la principal divinidad local a cambio de obtener de él el regreso de la salud a la comunidad. Pero lo anterior no fue un mero intercambio, tal y como los que se realizan cotidianamente con productos locales como el maíz o el frijol.

K'eex también es el término que emplean los mayas peninsulares para designar un “rito de cambio” (397.), el cual resulta bastante habitual en el ámbito de los *jmeeno'ob* cuando de sanar padecimientos de origen sobrenatural se trata. Como ritual que es, tanto los elementos como las acciones que

se emplean durante su transcurso están imbuidos de una carga simbólica importante, cuyos significados resultan reconocibles exclusivamente para los integrantes de la sociedad local, pues es ésta la que los dotan de sentido, reactualizandos y resignificándolos según sus propias necesidades. De forma abreviada diremos que el ritual conocido como *k'èex* entre los mayas de Yucatán, consiste en una ceremonia que busca “sacar la enfermedad” del cuerpo del enfermo y pasarla al de un animal, generalmente al de una gallina que habrá sido entregada previamente por el enfermo o sus familiares al *jmeen*. Se trata de una curación compleja, en comparación con las santiguas y las sangrías (*tok*) que se realizan de forma cotidiana, y que no todos los especialistas rituales se atreven a realizar en la actualidad. Los *jmeeno'ob* con los que he hablado al respecto destacan que es un procedimiento “peligroso”, pues durante su transcurso el “objeto” causante del mal abandonará de forma invisible, “como un viento”, el lugar donde se alojaba dentro del cuerpo del paciente para irse a alojar en el del animal que se ofrece como “cambio”, el cual muere en cuanto “carga” dicho mal. Con el fin de evitar que el viento maligno se desvíe de su camino hacia el interior del animal y cause daños a terceras personas, los *jmeeno'ob* de Nunkiní siempre realizan este ritual pasada la media noche, colocando en todas las puertas de su casa cruces y ramas de albahaca que impedirán que la enfermedad pueda salir a la calle. Ruth Gubler, quien ha estudiado los rituales de curación realizados por los *jmeeno'ob* en varias poblaciones indígenas de Yucatán, afirma que el *k'èex* “se lleva a cabo para lograr un cambio, bien sea en la vida de un individuo o en un terreno que está ‘echado a perder’ [...] Tratándose de una persona ésta [...] está convencida de estar hechizada”. Sobre la forma en que se lleva a cabo afirma que los “curanderos utilizan un ave viva; la pasan repetidas veces por el cuerpo del paciente, todo acompañado de muchos rezos. Al cabo de la ceremonia el ave generalmente muere, habiendo cargado la enfermedad o el aire que estaba afectando al paciente” (Gubler 2006, 1128-1130).¹⁴

¹⁴ Otra referencia a este ritual de curación lo encontramos también en el *Diccionario Maya Popular* editado por la Academia de la Lengua Maya: “esta ceremonia consiste en dar un animal al curandero (generalmente una gallina) para que el animal reciba el daño del enfermo. En algunas regiones esta ceremonia se hace para curar hechizos” (2003, 138-139). En Nunkiní, todos los casos de *k'èex* que escuché estaban relacionados con hechizos y males que habían sido “echados” o “enviados” por brujos contratados *ex profeso* para esa tarea por una persona movida generalmente por la envidia.

Según lo visto, si pensamos en la construcción y quema del primer Ts'uulil K'áak como un ritual colectivo de curación del tipo del *k'eex*, pactado previamente entre los habitantes de Nunkiní y su santo patrono, asumiremos que aquel se convirtió en el chivo expiatorio de las faltas cometidas por los vecinos de Nunkiní. Pero no sólo esto. El cuerpo del muñeco vino a asumir el papel de depositario de la enfermedad (al igual que el ave en el ritual de curación); el lugar donde se alojaría la viruela negra, para posteriormente ser destruido por medio del fuego justo frente a la “casa del santo”, llevándose de esa forma consigo y haciendo desaparecer la enfermedad. Así, la viruela negra se personificó en el Caballero de Fuego, por lo que su desaparición equivaldría a la extinción de la enfermedad. Viendo la estrecha vinculación que existe en los mitos de origen entre el muñeco y la enfermedad, quizá la traducción de Ts'uulil K'áak más correcta y acorde con la realidad no sea la tan aséptica “Caballero de Fuego” que se utiliza hoy en día, si no la de “dueño” o “patrón” (ambas acepciones válidas para traducir el término *ts'uul*) de la “viruela negra”. Contemplando de esta forma el origen de la imagen del Ts'uul, como la del “viejo” dueño de una enfermedad que se encontraba imbuida para los mayas de cierto carácter sagrado, se nos allana bastante el camino a la hora de tratar de entender su actual imagen de “santo” milagroso local. Debemos remarcar, además, que el hecho de ser el protagonista de un “cambio” que es solicitado por el propio santo a la comunidad le concede, por sí mismo, cierto rango de sacralidad al maniquí que se construye con el único propósito de ser entregado a san Diego. Pero pasemos al siguiente apartado, donde me detendré en las posibles interpretaciones que se pueden hacer en torno al significado y función originarios del Caballero de Fuego.

CONJETURAS SOBRE EL CARÁCTER POLISÉMICO DEL TS'UULIL K'ÁAK

Antes de comenzar creo importante enfatizar que las interpretaciones que aquí voy a proponer en torno a la figura y la celebración del Caballero de Fuego estarán circunscritas, exclusivamente, tanto al significado simbólico como a la función social que tuvo este personaje en el momento de su nacimiento y su “sacrificio” primigenio. Para nada se incluirán aquí los datos y los testimonios que remiten a las creencias actuales que existen en la comunidad

en torno a la figura del Ts'uul, y al significado que los habitantes confieren hoy en día a sus celebraciones, de marcadas atribuciones sacras. Esto último se irá develando en los siguientes apartados, a medida que nos vayamos adentrando en la descripción y análisis del sistema de creencias y ceremonial que se le dedica en la actualidad al Caballero de Fuego en Nunkiní. Lo anterior con el objetivo de constatar la forma en que se han venido modificando y resignificando, hasta convertirse en sagradas una figura y unas celebraciones que, en origen, parecían querer representar la destrucción y expulsión de un mal que, en forma de epidemia, amenazaba con destruir a la comunidad.

A tenor de las diferentes versiones recopiladas entre los habitantes de Nunkiní sobre el origen de este personaje y el comienzo del complejo ritual a él vinculado, parecería lógico considerar la primigenia quema del Caballero de Fuego como un ritual clásico de “expulsión” del mal de la comunidad.¹⁵ Diversos autores han visto este significado en las celebraciones de quema de muñecos que se han registrado a lo largo de la historia en diversas partes del mundo. Por ejemplo, ante la imposibilidad de extrapolar su teoría “vegetacionista” a todas y cada una de las destrucciones de monigotes que se han registrado en las diferentes culturas del mundo, J. G. Frazer aseguró que esas representaciones humanas podían verse también como representaciones del mal o como “víctimas expiatorias” (1981, 635-650), a las cuales se hacía cargar con los distintos males que aquejaban a las poblaciones, de forma que al acabar con ellas esos males también eran expulsados de la comunidad a través de un proceso mágico imitativo.¹⁶ Aunque esta última interpretación

¹⁵ Resulta difícil, a tenor de las evidencias etnográficas que poseemos, encuadrar al personaje que nos ocupa y sus celebraciones en la explicación propuesta por Frazer en su clásica obra sobre historia de las religiones *La rama dorada* (1981). En ésta, el mencionado autor sugiere que la costumbre de quemar muñecos en diversas partes de Europa y Asia obedecía a un intento de los hombres por garantizar la armonía de los ciclos naturales y productivos, tratando de asegurar sus cosechas y ganados para el siguiente año, encarnando así el muñeco el “espíritu de la vegetación”.

¹⁶ Esta explicación de la “expulsión” del mal por medio de la quema de muñecos ha sido la propuesta por Caro Baroja para los numerosos casos ibéricos de quema de Judas o peleles (2006). No sería extraño pensar que esta costumbre de “sacrificar” a una figura humana haya sustituido en ciertas partes del mundo a los sacrificios humanos como se hacía, por ejemplo, entre los griegos del Asia Menor en el s. VI a. C. quienes “Cuando una ciudad sufría de peste, hambre u otras calamidades públicas, elegían una persona deforme o repugnante para que asumiese sobre sí todos los males que afligían a sus vecinos. La llevaban a un lugar apropiado

bien podría servir para explicar la función original para la que fue creado el Ts'uul en Nunkiní, su personalidad y el simbolismo que ésta encierra nos deben empujar a ir mucho más allá en nuestra tarea hermenéutica para evitar caer en simplificaciones.

Centrándonos en la figura del Ts'uulil K'áak, lo primero que debemos tener presente es que su representación encarna no solo a un “español” o a un “europeo”, sino a cualquier “forastero” étnicamente diverso; o lo que es lo mismo: a un no-maya. Además, y quizás aún más importante, la efigie se visualiza como la de un “patrón” de hacienda o un “encomendero”, siempre haciendo hincapié en su carácter foráneo y acaudalado.¹⁷ En otras palabras, el muñeco viene a representar a todos aquellos “extranjeros” que desde los tiempos de la Conquista vinieron a asentarse en las poblaciones indígenas peninsulares para sojuzgarlas y enriquecerse a costa del trabajo de sus habitantes.¹⁸ A lo anterior habría que añadir las enfermedades tan desconocidas como mortales que trajeron consigo los recién llegados. De esta forma, parece comprensible que la imagen elegida por una población indígena como la de Nunkiní para encarnar todos los males que la aquejaban, fuera, precisamente, la de un *ts'uul*. Pero no debemos olvidar, además, que en las narraciones sobre el origen del Ts'uulil K'áak, su elección como “víctima” propiciatoria corrió a cargo de quien es la principal divinidad local: el santo patrono. De esta forma, parece que desde la propia esfera sagrada se vino a responsabilizar

[...] y finalmente la quemaban en una pira hecha con ramas de árboles del bosque” (Frazer 1981, 653).

¹⁷ Es importante remarcar el carácter polisémico que posee el término *ts'uul*, que como venimos mencionando significa, al mismo tiempo, “extranjero de otro reino”, “advenedizo”, “español”, “forastero”, “ladino”, “español nacido en estas tierras” (en la península), “encomendero”, “patrón” o “dueño” (Barrera Vásquez 2001, 892). De hecho, durante los cinco años que asistí a la celebración del Caballero de Fuego, se convirtió en una broma casi obligada que los participantes en el festejo señalen los parecidos físicos que guarda quien esto escribe con el Ts'uul, en altura, color de piel y en el hecho de que “somos de la misma tierra”, refiriéndose no tanto a que ambos seamos originarios de España, sino al hecho de que no somos indígenas.

¹⁸ En este rubro, y debido a su cercanía con el Camino Real que unía desde tiempos de la colonia las ciudades de Mérida y Campeche, Nunkiní ha estado siempre sujeta al dominio “extranjero”. Primero como encomienda y, posteriormente, como fuente de mano de obra barata para las diversas haciendas que proliferaron por sus alrededores, como la de Santa Cruz, Santa Elena o Tankuché. Así pues, la imagen de los extranjeros explotadores ha estado siempre muy presente en la historia local.

(y personificar) a los “extranjeros” de todos los males que aquejaban a la comunidad. Dichos males, en el momento de la primera construcción del Ts’uul, habían adquirido la forma de una epidemia de viruela negra, enfermedad que como vimos también estaba asociada a los españoles. Así, parece congruente argumentar que, además de señalar a los culpables, uno de los mensajes que se pretendió escenificar con la quema originaria del Caballero de Fuego fue que, cortando de raíz las relaciones que mantenían muchos vecinos con los “extranjeros”, la salud y la felicidad regresarían a la comunidad. Simbólicamente, más allá de cumplir con una petición y realizar un *k’ex* con san Diego, lo que se pretendía era exhibir colectivamente y de la forma más pública posible (de ahí que la quema se llevara a cabo en la plaza del pueblo) la renuncia colectiva de los vecinos de la comunidad a mantener el *statu quo* de las relaciones asimétricas a las que les sometían sus explotadores foráneos.

Y no sólo eso, sabemos que las poblaciones indígenas de Yucatán que han estado sometidas a un contacto más prolongado con la sociedad blanca dominante son las que han sufrido cambios profundos que han provocado la quiebra de ciertas estructuras internas de organización y la desaparición o modificación de muchas de sus creencias y prácticas vinculadas con la religión tradicional indígena. Por ejemplo, el trabajo asalariado como peones en las haciendas henequeneras y la extensión de este cultivo comercial por el paisaje del norte yucateco trajo aparejado que muchas comunidades mayas de esa región abandonaran su tradicional forma de vida basada en el sistema de cultivo de milpa y, con ello, la desaparición de una parte importante del complejo mítico-ritual con que ésta se vinculaba.¹⁹ En este sentido, pareciera que la solicitud de san Diego para que sus fieles quemaran a un “patrón de hacienda” en la plaza, iba encaminada a hacer un llamado de atención a la población originaria para que no se dejara seducir por el trabajo asalariado y

¹⁹ Son numerosos los autores que han señalado a la “antigua región henequenera” de Yucatán, como la de mayor alto grado de “aculturación” de toda el área maya, siendo sus comunidades las que más bajos niveles de hablantes de lengua maya poseen (30 % en 2000) y los más altos índices de marginalidad y falta de servicios (Ruz 2002d, 30-31). Para Luis Alfonso Ramírez, en esta zona, amén de haber casi desaparecido la agricultura, “los rasgos propios de la cultura maya se encuentran mucho más transformados que en cualquier otra parte del Yucatán rural y pueden ser considerados como la zona de transición, integración y desintegración de la cultura maya en la vida urbana contemporánea” (2002, 57-64).

el dinero que obtenían de su labor en las haciendas, y se mantuviera apegada a sus modos de vida tradicional. No en vano la misma enfermedad es vista en algunos relatos como un castigo colectivo de la “divinidad” en contra de la comunidad por haber quebrantado el anterior precepto. Y es que la codicia, el individualismo y los deseos incontrolados de acaparar dinero son sólo algunas de las cualidades, contrarios a la moral tradicional indígena, con que los mayas vinculan a los *ts’uulo’ob* y su incesante búsqueda de riquezas a costa del trabajo y sufrimiento indígena. No debe extrañarnos por ello que una de las representaciones más repetidas del Diablo entre las etnias mayances sea, precisamente, la figura de un patrón de hacienda; o lo que es lo mismo: “un ser blanco, alto, vestido como mestizo, que muestra atributos de riqueza y hace trabajar día y noche a los indígenas difuntos” (Ruz 2002b, 335).

Entre los mayas peninsulares, la figura del Diablo o *Kisín*, presentada por los religiosos ibéricos como el símbolo de alteridad por excelencia, fue resignificada e identificada por los nativos en los propios conquistadores hispanos a través de tres de sus rasgos más característicos (y opuestos a los mayas): la riqueza, la maldad y la movilidad de la que hacían gala (Naranjo 2002).²⁰ En este sentido, actualmente existe la creencia en Nunkiní de que si una persona acude a media noche a una determinada cueva (*booxaktún* o “agujero negro” es su nombre) localizada a las afueras del poblado podrá tener un encuentro con *Kisín*. Éste aparecerá bajo la forma de un toro negro gigante y parlante²¹ o como un *ts’uul* vestido de traje; mis interlocutores

²⁰ En fuentes coloniales como el *Chilam Balam de Chumayel* se identifica a los conquistadores ibéricos con el diabólico Anticristo en función de las tropelías que éstos cometían en las poblaciones indígenas. Así, en la quinta entrada del “Libro del Vaticinio de los Trece Katunes”, al referirse a los extranjeros, el *Chilam* asienta que “Del anticristo es el rostro de su Señorío”, para posteriormente responsabilizarles de los males que aquejan a los indígenas: “Años de plagas en los cultivos; mientras en la plaza de Mérida seguirán gobernando los *dzules*” (1978, 164-66).

²¹ Desde los tiempos de la Colonia, el ganado vacuno se identificaba con los españoles y era uno de los grandes enemigos que tenían los campesinos mayas, quienes veían devastadas sus milpas cuando estos animales irrumpían en ellas. Actualmente en Nunkiní, las reses forman parte de la economía doméstica de muchas familias indígenas, quienes compaginan la cría de unas pocas cabezas de ganado con sus cultivos. Para mayor detalle sobre la relación que mantiene en la actualidad los españoles, el ganado y el dinero, con el *Kisín* y el inframundo en la tradición oral maya peninsular, ver el tomo 4 de la *Enciclopedia de la mitología yucateca* (Boccará 2004).

mencionaron que, a cambio de entregarle el alma, se puede obtener de él un cofre lleno de monedas de oro o los conocimientos necesarios para que la persona que así lo desee se convierta en “brujo”, y así: “[la persona] ya lo sabe cómo hacer para enviar mal a otro a cambio de que lo pagan mucho dinero”. Como vemos, el dinero y la obtención de riquezas de forma rápida (aunque para ello haya que atentar contra la vida de un semejante), son dos de los rasgos que la mentalidad indígena encuentra íntimamente ligados con la forma de ser de los *ts'uulo'ob*.

Siguiendo esta lógica, siendo como eran la encarnación de la maldad, parece justificada la muerte de uno de estos “diablos” blancos y extranjeros a petición de la principal divinidad local. Se trataba con ello no sólo de representar la expulsión de la maldad que encarnaban los propios *ts'uulo'ob*, a los que se había responsabilizado del arribo de la enfermedad a la comunidad, sino, además, mostrar la censura popular hacia el grupo de los extranjeros explotadores por medio del “asesinato” figurado y público de uno de sus miembros. Para rescatar el sentido social que pudo tener la elección de la víctima y su “sacrificio” en sí mismo, hay que concluir que los males de la comunidad fueron proyectados sobre un grupo concreto de personas (en este caso los *ts'uulo'ob*) que por circunstancias históricas se habían hecho acreedores de ser sus portadores, al tiempo que encarnaban la antítesis del indígena. Así, mediante su eliminación se pretendió llevar a cabo una renovación, una “purga” de toda la comunidad (Peris Álvarez 2002, 64).²² Como vimos, a aquellos que al mismo tiempo eran extranjeros, patrones de hacienda o encomenderos, se les endilgó el rango de “dueños” de la viruela negra. Ya lo advirtió la “Segunda rueda profética de un doblez de katunes” en *El libro de los libros del Chilam Balam* (1974), que al referirse a la ciudad de Mérida o Ichcaansihó, donde se asentaban los *ts'uulo'ob*, señalaba que “El Anticristo es su rostro”, y que mientras éstos se mantuvieran ocupando el poder, al indio no le esperaban más que “años de langosta y lluvias”, acompañados de “mucho muerte: ahorcamientos y viruelas” (1974, 75).

Pareciera entonces, para recapitular las interpretaciones en torno al surgimiento de la imagen, que podríamos hablar de un “sacrificio” ofrecido a

²² Este autor considera también que la interpretación de la quema de muñecos en diversas partes de España como casos de “censura popular” (rescatada de la etnóloga hispana Pilar García de Diego), “es la que más se aproxima a dar una explicación satisfactoria al sentido de la costumbre, al menos intencionalmente” (64).

san Diego por los habitantes de Nunkiní cuando nos referimos a la quema primigenia del Caballero de Fuego. Un sacrificio que tuvo por objetivo principal purificar a la comunidad de la influencia negativa que significaban los *ts'uulo'ob*, para comenzar un renacimiento de la vida colectiva más apegado a la moral tradicional indígena. La víctima propiciatoria, confeccionada a partir de maderas y bejucos locales, parece haber cargado con el mal que aquejaba la comunidad, al tiempo que se la hizo responsable del mismo, pues era portadora de los atributos que la identificaban con el grupo responsable de haber importado la enfermedad a tierras nativas. Pero no sólo por ser portadora de la viruela negra se la sacrifica: la imagen del Ts'uul también aglutina todos aquellos rasgos de una moralidad foránea, con la que los indígenas no sólo no se identifican sino que la consideran dañina para el correcto funcionamiento de la sociedad (codicia, avaricia, individualismo). En un intento por mantener vigentes las normas de convivencia tradicionales de la sociedad nativa, el ritual de sacrificio del Caballero de Fuego debió funcionar, a su vez, como una amonestación pública en contra de aquellos segmentos de la sociedad local que se hubieran distinguido por su acercamiento a los extranjeros y la adopción de algunas de sus formas de vida y pensamiento, especialmente aquellas que son contrarias a la moral indígena campesina.²³ Así, aquellos vecinos que por sus acciones y comportamientos pudieran haberse visto reflejados o aludidos por la quema de un *ts'uul*, no tendrían más opción que apartarse de aquello que los vinculara con el “chivo expiatorio”, si es que no quería verse ellos mismos y sus familias en el centro del chisme y, a futuro, del odio colectivo.

En resumidas cuentas, la quema primigenia del Caballero de Fuego se engarza con otras tradiciones culturales similares de “expulsión del mal”

²³ Siguiendo los planteamientos de Mary Douglas (1974), aludidos también por Peris Álvarez (2002, 77-78 y 88), el sacrificio de un *ts'uul* con todo lo que su imagen representa puede interpretarse también como un mecanismo de control puesto en práctica por la sociedad local (o “grupo reducido”, como prefiere calificar la autora a los grupos pequeños donde todos se conocen) con el fin de culpabilizar de la desgracia colectiva que suponía la viruela negra a aquellos que, por trabajar para esos mismos extranjeros, se hicieron “transgresores” de las normas tradicionales de la comunidad. Se trataría entonces de lanzar una advertencia hacia ellos con el fin de disuadirlos de mantener esa conducta desviada y regresaran a las normas de convivencia del grupo. No olvidemos que en los relatos de uno de los dos grupos narrativos que ya referí se apunta que la viruela negra fue un castigo divino motivado por el hecho de que los vecinos trabajasen para los *ts'uulo'ob*.

presentes en diferentes regiones del mundo y en diversos momentos de la historia. Como sacrificio que es, cumple además con la función de canalizar la violencia colectiva de la comunidad hacia un grupo externo y ajeno a ésta, en este caso los patrones extranjeros. De esta forma, encauzando el odio del colectivo hacia una víctima de naturaleza “extraña” al propio grupo se evita que sus propios integrantes puedan buscar revancha y provoquen venganzas en el seno de la comunidad.²⁴ De esa forma, el sacrificio consigue con uno de sus cometidos más importantes: “apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos [internos]” (Girard 2005, 22), al mismo tiempo que, “restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social” (16). A lo anterior debemos aunar otro hecho importante: que en Nunkiní la indicación para llevar a cabo este sacrificio y la elección de la víctima corrió a cargo de la divinidad local, lo que, siguiendo las tesis de René Girard, vino a facilitar que la violencia que acumulaban los vecinos fuese mucho más fácilmente expulsada, ya que “el proceso de evacuación no se les presenta [a los hombres] como propio, sino como un imperativo absoluto, la orden de un dios” (21).²⁵

De esta forma, tenemos que el sacrificio de un *ts'uul* obedeció a una petición expresa de orden divino, con vistas a erradicar una calamidad de la misma naturaleza, cuyo desencadenante fue una transgresión al orden moral y social tradicional de la comunidad por parte de sus propios habitantes, quienes para enmendar su error escenificación la muerte de un extranjero que se convirtió en el “chivo expiatorio” de todos los males pasados y presentes padecidos por la comunidad a raíz del contacto con los explotadores

²⁴ Sobre la condición de externalidad a la sociedad que debían tener los sacrificados por los mayas de época prehispánica, Nájera Coronado asienta que: “no pertenecen a la sociedad y por lo tanto no despiertan venganzas”, lo que causaba que las poblaciones buscaran a sus víctimas fuera de éstas (2003, 129). R. Girard también hace hincapié en esta característica señalando que para que el sacrificio fuera “una violencia sin riesgo de venganza”, era necesario que las víctimas no guardaran ningún tipo de relación con los miembros del grupo que lo llevaba a cabo, con el fin de evitar las represalias de familiares que sintieran el deber de vengar a la víctima dando con ello inicio a una “venganza interminable” (2005, 24).

²⁵ En su acuciente estudio sobre los sacrificios humanos practicados por los mayas prehispánicos, Martha Ilia Nájera destaca el sentido profundamente religioso que estos rituales tenían al presentarlos como ofrendas mediante las cuales “los hombres penetraban al mundo sagrado y de esta manera podían agradecerles [a los dioses] los beneficios otorgados, ensalzarlos, granjearse su benevolencia y protección” (2003, 105).

“blancos”. No olvidemos que la imagen a la que se dio muerte se convirtió en una representación directa de la enfermedad, de ahí una de las posibles traducciones de su nombre: “dueño de la viruela”. Pero si esto aconteció en los albores de la creación del Caballero de Fuego y en su primigenia ceremonia sacrificial, toca ahora centrarnos en la actualidad y en cómo la percepción de esta figura ha dado un giro de ciento ochenta grados.

IMÁGENES Y PERCEPCIONES DEL TS'UULIL K'ÁAK EN LA ACTUALIDAD

Al acercarnos con ojo avizor a los distintos rituales y ceremonias que conforman hoy el complejo festivo con que se recrea la quema originaria del Caballero de Fuego en Nunkiní, resulta fácilmente perceptible el carácter sagrado con que este personaje ha sido revestido por la sociedad local. Desde los relatos que los vecinos intercambian sobre alguno de los milagros obrados recientemente por el Ts'uul para sanar a algún familiar o conocido, hasta las historias que refieren con todo lujo de detalles sus apariciones en el mundo onírico para reclamar una promesa incumplida a algún olvidadizo, pasando por el lenguaje gestual que la inmensa mayoría de los pobladores de Nunkiní le dedican cuando se encuentran ante su presencia, todos sirven como ejemplos para remarcar la condición excepcional, de entidad poderosa, de la que está imbuida el Ts'uulil K'áak. No en vano, si nos apresuráramos a comparar sus características actuales con las que ya vimos que se le adjudican al santo patrono de la localidad, las semejanzas superarían con mucho a las divergencias. Veremos incluso como la coincidencia en los tiempos y espacios que se dedican para las celebraciones de ambos personajes, así como las muchas similitudes que existen en el trato que les brindan sus devotos, nos permitirá plantearnos si la relación que se establece entre san Diego y el Caballero de Fuego va más allá de la ya referida en los relatos sobre la génesis de éste.

Que actualmente el protagonista de estas páginas ha abandonado (al menos en el discurso popular) su papel originario de “chivo expiatorio” y depositario del mal (o los males) que aquejaba a la comunidad, el cual debió ser destruido por sus propios vecinos para que la viruela negra abandonara la población, parece algo evidente en cuanto conversamos con cualquier habitante de Nunkiní al respecto. De inicio, los apelativos y calificativos que

emplean cotidianamente la mayoría de ellos para referirse al Ts'uulil K'áak denotan, tal y como sucedía para el caso de san Diego, cercanía, familiaridad y respeto. Así, Ts'uulito o Santo Ts'uul son las dos fórmulas preferidas para nombrarlo por buena parte de las personas que participan de alguna forma en sus celebraciones, aunque también hay otros vecinos que prefieren las más neutras Ts'uul o “El Caballero”. Por supuesto, el uso de una de estas denominaciones no excluye a las otras, pudiendo darse el caso de que una misma persona alterne varias de ellas durante el transcurso de una conversación. Mucho más restringidas al ámbito de las plegarias que se le dedican en el momento de haber concluido su construcción son las fórmulas Ki'ichkelem Yuum (Precioso Señor) o Yuum Ts'uul (Señor Ts'uul), que también son empleadas durante los rezos que se dirigen a otras deidades como el Dios Padre, Jesucristo o san Diego de Alcalá. Este primer detalle onomástico permite hacernos una idea de la naturaleza poderosa y, por ende, sagrada que ha alcanzado el Caballero de Fuego dentro de la comunidad, donde es tenido abiertamente por un santo.

Por consiguiente, al abordar el panteón de seres poderosos que señorean sobre los distintos ámbitos que conforman la cotidianidad de los nunkinienses, la presencia en él del Ts'uulil K'áak ocupando una posición privilegiada se hace innegable. Sin embargo, a diferencia de los numerosos “dueños” de rai-gambre indígena que cohabitan en la cosmología de Nunkiní adscritos en su mayoría al espacio natural que rodea la población, y cuya principal tarea es custodiar la tierra y a todos sus moradores (tanto animales como vegetales) así como a los vestigios del pasado, el Caballero de Fuego circunscribe su campo de acción casi de forma exclusiva al paisaje social del pueblo (*kaaaj*). Dentro de éste su función consiste en velar, junto al santo patrono, por el mantenimiento de la salud de sus vecinos y la obtención del éxito productivo, tanto en el rubro de las cosechas y como en el de la cría de animales domésticos.

En este sentido podríamos avanzar que el Ts'uul cumple con las funciones de un segundo santo patrono de Nunkiní, pues las peticiones que recibe y atiende son de la misa índole que las que se le dirigen a san Diego, constituyéndose de esa forma en un refuerzo a la labor de éste. De hecho, san Diego de Alcalá y el Caballero de Fuego comparten atributos y poderes hasta el punto de que algunos informantes dudan antes de adjudicar una determinada acción milagrosa a uno de los dos númenes. El ejemplo más claro de ello lo hallamos en el episodio mítico de la viruela negra, pues aunque la mayoría

de los nunkinienses adjudican la desaparición de esta enfermedad a un milagro obrado por san Diego, no faltan tampoco los que insinúan que dicho acontecimiento no hubiera podido producirse sin la ayuda prestada por el Ts'uul. Además, lo que resulta una constante en la mayoría de las narraciones y ceremonias que existen alrededor del Caballero de Fuego es la estrecha vinculación que ha mantenido y mantiene en sus tiempos y espacios con el santo de la localidad. No en vano, en cierta ocasión, uno de los “patrones” de la sociedad encargada de construir cada año la imagen del Ts'uul, se refería a ambos personajes diciendo que: “*los dos* son los jefes del pueblo”; añadiendo a continuación que los dos son igualmente “milagrosos” y que “su chamba [trabajo] es para protegernos a los hombres y mujeres de Nunkiní cuando le pedimos con mucha fe su ayuda”.

Finalmente, hay vecinos que ven en la figura del Caballero de Fuego y en las celebraciones que se le dedican una suerte de continuidad de la promesa vitalicia y colectiva que los vecinos de Nunkiní formularon al santo patrono cuando la comunidad sufrió el episodio de la viruela negra; promesa que, desde que hay memoria, se reedita anualmente con motivo del día grande de las fiestas patronales. De hecho, si nos atenemos exclusivamente a las narraciones sobre el origen de la conmemoración del Caballero, la anterior interpretación no parecería demasiado desviada de la realidad, pues con la quema de la imagen de un *ts'uul* dos veces al año la comunidad rememora y agradece uno de los milagros originarios realizados por san Diego de Alcalá en la población. Sin embargo, como vengo adelantando, las creencias y prácticas rituales que han ido surgiendo con el paso del tiempo en torno al Ts'uulil K'áak han venido a revestir de nuevas atribuciones y complejos contenidos simbólicos a este personaje, hasta el punto de convertirlo, más que en una ofrenda al santo, en otro integrante del panteón local, especialmente vinculado con las deidades de ascendencia católica. La relación y jerarquía que se establece entre el Santo Ts'uul y aquellos númenes quedaron de manifiesto durante unas reflexiones realizadas por Felipe Ak en su casa, durante una calurosa tarde de abril de 2011, cuando trataba de explicarme la forma en que se han de dirigir al Caballero las personas que desean solicitar “su milagro”:

De cuantos años estoy amarrando al Caballero y muchas personas vienen y me dicen cómo funciona a la gente: es milagro, es santo. Así les digo: primeramente hay que pedir a Dios, y después a san Diego, último para el Caballero;

porque primeramente Dios dio el pensamiento [de] cómo se va a hacer, cómo se empezó el Caballero. El santito dio la idea a la gente de cómo se va a salvar de las viruelas que dicen. Nosotros solamente lo escuchamos que digan. Ahorita no vemos de esa época del s. XVII que dicen, más de 400 años de esto. Eso, yo por mi parte, primeramente Dios y luego el san Diego de Alcalá y después el Caballero. Así se termina, de las tres personas pueden hablarlo para que te da tu creencia para que lo creas su milagro del Ts'uulito. Yo cuando me ofrecen algo para el Caballero eso hablo: primera vez Dios, luego san Dieguito y luego Caballero, es el mismo.

Con esta explicación, la persona encargada de coordinar el proceso de construcción del Ts'uul pone de manifiesto con total naturalidad el “complejo” paisaje que posee el “híbrido” panteón de seres poderosos sobre el que se yergue el sistema religioso de Nunkiní, el cual aparece encabezado por una trinidad poco ortodoxa. He colocado comillas sobre el calificativo complejo porque para quien así resulta el panorama que anuncia la cita es para quien, desde fuera, trata de desentrañarlo y comprenderlo. Como se aprecia en las palabras de don Felipe, los propios actores sociales no encuentran ninguna contradicción o problema teológico a la hora de conjuntar en un mismo sistema de creencias y prácticas (aunque con distinta jerarquía, eso sí) a una deidad impuesta, un santo ibérico transculturado y a otro “santo” de origen autóctono. En este sentido pareciera que nos encontrásemos ante un claro ejemplo de pervivencia del politeísmo indígena maya, que ha permitido desde hace siglos la agregación indiscriminada de entidades sagradas a los propios universos religiosos nativos (Gutiérrez 2003, 3).²⁶ Adaptarse y apropiarse de aquello que llegó desde fuera de sus fronteras culturales y les fue impuesto por la fuerza, para así poder seguir existiendo como entidades culturales diferenciadas pareciera ser la dinámica. Desde esta perspectiva, el Ts'uulil K'áak se nos insinúa como una figura paradigmática,nexo entre los universos nativo y católico. Pero continuemos profundizando en el imaginario tejido en Nunkiní sobre este personaje para tratar de desentrañar la complejidad que encierra y obtener alguna conclusión respecto a su trascendencia en el sistema religioso local.

²⁶ La opinión de Gutiérrez, la cual comparto a tenor de las evidencias etnográficas, es que “hasta hoy la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que éstas han seguido ‘recalcitrantes’ con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen” (Gutiérrez 2003).

LA PARTE TANGIBLE E INTANGIBLE DEL CABALLERO DE FUEGO: CUERPO Y ALMA

Antes de pasar a ocuparme de la devoción, los rituales y las celebraciones que se le dedican al Ts'uulil K'áak, donde veremos plasmarse muchas de las creencias que existen en torno a su figura, quiero abordar primero aquellos rasgos de su naturaleza y corporalidad que hacen de él un personaje poderoso, visto como un santo particular de la comunidad.²⁷ Como veremos, muchas de sus características son compartidas con el santo patrono y con el resto de entidades que ocupan el panteón de deidades locales.

En primer lugar, al igual que san Diego de Alcalá, el Caballero de Fuego posee una representación “física” a la que sus fieles pueden dirigirse para recibir su bendición o solicitarle un favor.²⁸ Sin embargo, a diferencia de lo que acontece con san Diego, que se halla físicamente presente durante todo el año en el interior de la iglesia, la principal característica del Ts'uulil K'áak es que únicamente se presenta con una forma visible y tangible para el común de los mortales durante dos periodos de tiempo muy reducidos al año. Y es que, como ya adelanté, la imagen del Caballero de Fuego únicamente se elabora (o “*amarra*”, como prefieren decir los vecinos²⁹) con cuatro días de antelación al

²⁷ Esta imagen de santo exclusivamente local, confeccionada *ex profeso* por los propios vecinos de Nunkiní, recuerda, de alguna manera, al Maximón de Santiago Atilán, Guatemala, que ha sido profusamente analizado por varios autores (Mendelson 1965; Sanchiz Ochoa 1993; Pédrón-Colombani 1998; Petrich 2006; García 2006). Sin embargo, como iremos viendo desde el mismo hecho de que el Caballero de Fuego se “amarra” para ser destruido, mientras que el santo tzutujil referido se conserva durante todo el año en un bulto, las diferencias entre estas dos entidades de características locales son mayores que sus semejanzas. También los tzeltales de Cancuc confeccionan un muñeco que denominan *Xutak*, pero éste se limita a ser “la imagen de Judas tal y como se representa durante la Semana Santa” (Pitarch 2011, 167), por lo que está lejos de ser visto y asumir las características de un santo.

²⁸ Un cuerpo de madera revestido por varias capas de ropa es una de las pocas características que comparten el Ts'uul, el Maximón (Mendelson 1965, 61 y 188; Sanchiz Ochoa 1993) y la mayoría de los santos patronos de comunidades indígenas, para los que las ropas que les regalan sus fieles resultan símbolos visibles de sus poderes y de las acciones benéficas realizadas en favor de ellos.

²⁹ Es interesante remarcar bien este detalle, pues el término “amarra” se emplea en el castellano regional de los mayas para aquellos casos en que se va a construir algo a partir de

nooj k'iin o día grande de la fiesta del santo, que se celebra en los meses de abril y noviembre respectivamente. De esta forma, su presencia “material” en la población se limita exclusivamente a esos ocho días al año, durante los cuales sus fieles deben concentrar todas las actividades rituales que le dedican, compaginándolas a su vez con las destinadas al propio san Diego de Alcalá, quien por esas fechas es el principal foco de las celebraciones comunitarias. Así, durante estas ocho jornadas, ambos personajes comparten sus dos periodos festivos y ceremoniales comunitarios, los que constituyen los más importantes del calendario anual de celebraciones.

Al igual que el santo patrono de Nunkiní, tanto el cuerpo del Caballero de Fuego como los ropajes que lo cubren están imbuidos del poder milagroso que se le adjudica al personaje. Así lo demuestra, por ejemplo, el interés que muestran los devotos por tocarle y besarle cuando se hallan ante su presencia, las pugnas tumultuosas que se desatan en la plaza de la población para hacerse con alguno de los fragmentos de su atuendo una vez que la imagen ha sido explosionada, o, un tiempo después, las múltiples peticiones que reciben por parte de vecinos con familiares o animales enfermos los patronos de las dos sociedades encargadas de construir la imagen para que entreguen algún pedazo del atuendo del Ts'uul para utilizarlo como “medicina”. Sin embargo, la característica que señala bien a las claras la naturaleza sagrada y poderosa que ha alcanzado este personaje la encontramos en la creencia generalizada en que, además de su parte corporal tangible y visible, el Ts'uulil K'áak está conformado también por un “espíritu” o *pixán* que “es de puro viento” (*ik*), el cual resulta invisible para el común de los mortales. Esta parte espiritual del Caballero es la que constituye su esencia principal, máxime si consideramos que es precisamente bajo esta apariencia intangible e invisible como transcurre la mayor parte de su existencia, recorriendo así los distintos espacios que conforman la comunidad.³⁰ Como *pixán* o “viento”, el numen, sin ser visto en condiciones normales, “pasea” la

elementos que ya están presentes en el entorno. Así, el Caballero de Fuego no se hace o se fabrica, pues su espíritu o *pixán* ya está presente en la comunidad, simplemente se conjuntan sus piezas (tangibles e intangibles) que le darán una presencia material durante cinco días.

³⁰ Al respecto López Austin asegura que una característica compartida por buena parte las “fuerzas, almas y dioses” del área mesoamericana es que son “imperceptibles para los seres humanos. Como el viento, como la noche, son invisibles e impalpables” (López Austin 2006, 147). Como veremos que sucede con el Ts'uul, esta condición de invisibilidad no resulta

mayor parte del año por los espacios interiores de la población, velando por el bien estar de sus habitantes y escuchando sus súplicas.³¹ Sólo hasta que las “sociedades” encargadas de la construcción de la imagen del Caballero de Fuego en abril y noviembre se juntan para “amarran” su nuevo cuerpo es que su “espíritu”, libre hasta ese instante, se apresura a introducirse en su temporal envoltorio material, para así recibir las visitas de cientos de devotos durante las siguientes cuatro jornadas, y dotar de sentido todos los rituales que tendrán a su imagen como protagonista. Así resume esta creencia tan extendida don Felipe Naal, uno de los constructores del Ts'uulil K'áak:

Yo creo que el espíritu del Ts'uul cuando sale [del cuerpo] con la explosión ya estuvo, salió. Se queda el mismo para todo el año. El cuerpo que ya se ha quemado no está más así, pero su *pixán* se queda en Nunkiní. Todo el año ese espíritu existe: se quema desde abril, mayo, junio, julio, todo el año existe el cuerpo del espíritu. Cuanto ya estamos construyendo el otro [muñeco] nuevo, entonces el espíritu se pasa al otro, vuelve a meter el otro. Así es mi idea, así creo yo que está.

El testimonio ofrecido por otro de los hombres que cada año participa en el proceso de amarre del Caballero apunta en la misma dirección que el anterior, cuando afirma que:

Yo creo que siempre aquí está su *pixán* del Ts'uulito. No se marcha, se queda por acá. Porque aunque no está... bueno, no lo estamos viendo como ahorita [su cuerpo], pero se pide el milagro con fe y siempre te va a ayudar. Nosotros tenemos así nuestra creencia, que está con nosotros. Le pedimos el milagro a su *pixán* que está en Nunkiní, todo el tiempo está con nosotros.

permanente: bajo determinadas circunstancias, y de forma temporal, algunos individuos adquieren la capacidad de verlo o escuchar sus mensajes.

³¹ Esta característica del Caballero de Fuego de movilidad permanente la comparte con un santo en cierto sentido similar por su originalidad: el Maximón del Lago Atitlán (Guatemala). Michael Mendelson señala respecto a éste que “en primer lugar es un gran caminante [...] caminaba por la noche en todos los países”, así como por los cerros que rodean el pueblo y en sus barrios (1965, 121-122).

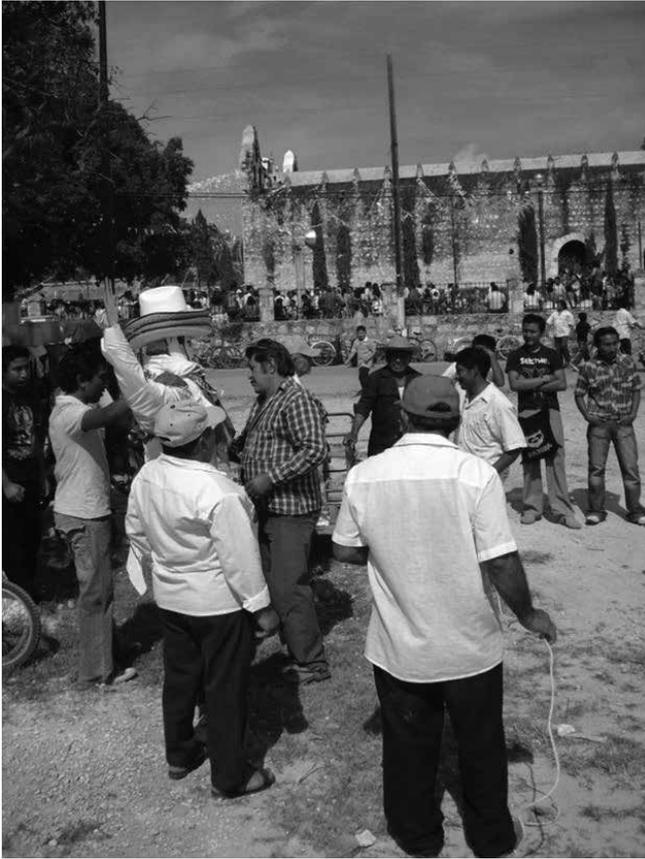


IMAGEN 2. El Caballero de Fuego es inmolado cada año a un costado de la iglesia en cumplimiento a la promesa comunitaria realizada a san Diego de Alcalá.

En cierta ocasión, al cuestionar a los “patrones” de la sociedad del Caballero que habitualmente se encargan de elaborar el cuerpo del Ts'uul, una vez que todos ellos habían terminado la comida con la que culminan el proceso de “amarre”, sobre cuándo era el mejor momento para dirigirse al “santo” para solicitar su auxilio, la respuesta dada por don Felipe fue categórica. Mi interlocutor señaló que durante todo el año, pues aunque los humanos no seamos capaces de verlo, el “espíritu” del Caballero de Fuego está siempre

presente en la población, por lo que escucha todas y cada una de las peticiones que le realizan sus devotos:

Porque a veces, no sólo cuando [lo] estamos amarrando vienen las personas a pedir ayuda al Caballero, es todo el año que está en Nunkiní escuchando la gente que lo pide su ayuda cuando dicen con mucha fe. Cuando viene un enfermo que pide ayuda así, que se entrega al espíritu del Caballero y se ofrecen así “por mi mamá”,³² en cualquier tiempo también lo está ayudando. Ya la próxima semana cuando viene [esa persona a la casa y] hay mucho alivio en lo que le tiene pedido.

A través de los testimonios ofrecidos hasta aquí, confirmamos que el Caballero de Fuego es visto como una entidad poderosa, conformada de “puro viento”, que la mayoría del tiempo se encuentra en un estado en el que es invisible e intangible para los humanos. La figura que de él se construye dos veces al año constituye una representación de su propia esencia “espiritual” (¿o acaso es su espíritu el que refleja su apariencia tangible?), pues según los testimonios de las escasas personas que se atreven a revelar que recibieron la vista del Caballero de Fuego durante algún sueño, o que se les apareció para comunicarles algún mensaje importante: “Así como es su cuerpo, pienso que así es... güero, muy alto, siempre con su sombrero, porque a veces lo veo con mi imaginación también”. Pero lo más importante es que el Ts'uul, en su forma intangible, nunca abandona a los vecinos de Nunkiní y permanece en la comunidad atento a sus peticiones, lo que le otorga un carácter esencialmente local a su identidad. Y es que, en ninguna población de Yucatán se ha registrado hasta la fecha la existencia de una figura similar, que posea las características poderosas que atesora el Caballero de Fuego y se le dedique el mismo tipo de atención ritual (gestual y narrativa), lo que convierte a este personaje en un símbolo sagrado que aglutina en torno a él un sentimiento de identidad local muy fuerte.³³ Pese a

³² Más adelante comentaré el protagonismo que asume la madre de don Felipe, doña Modesta, dentro del complejo ritual del Caballero de Fuego que se celebra para la feria. Ahora adelanto que se trata de la principal intermediaria entre los hombres y esta entidad poderosa.

³³ Para finales de año existe en varias regiones de la península de Yucatán la costumbre de fabricar muñecos rellenos de paja que se visten con ropas viejas y se nombran “año viejo”, los cuales se colocan sentados a las puertas de las casas para luego ser quemados en Noche-

este carácter local, su imagen recibe cada año visitas de personas llegadas de poblaciones vecinas, quienes, con motivo de las fiestas patronales de Nunkiní, acuden a visitarlo y entregarle ofrendas de diversa naturaleza, dando así cumplimiento a sus promesas. Estas muestras de devoción por parte de personas foráneas son vistas con agrado por los propios vecinos de la comunidad de origen del Caballero, pues ven en ellas pruebas irrefutables de la vigencia de sus poderes. Así resumía este sentimiento un vecino de Nunkiní mientras presenciaba como un matrimonio llegado del poblado de Santa Cruz entregaba dos gallinas al patrón de la “sociedad” del Ts’uul en noviembre de 2009: “vienen las personas de otros lugares a visitarle, es porque los tiene ayudado a ellos o su familia con su milagro. Por eso traen lo que es su promesa que le tienen hecha”.

En la actualidad resulta muy riesgoso tratar de aventurar en qué momento la imagen que se construyó en un pasado mítico (del cual no existe memoria precisa) para ser quemada con el fin de acabar con una epidemia que amenazaba con extinguir a los pobladores de Nunkiní fue dotada de *pixán* y revestida con el estatus de santa. Ninguno de los muchos informantes, vecinos o amigos con los que he dialogado al respecto supieron precisar este momento. De hecho, ninguno pareció comprender la utilidad de mi pregunta, pues todos en Nunkiní dan por hecho que se trata de algo que sucedió hace ya demasiado tiempo y que, a buen seguro, está íntimamente relacionado con el momento originario de la primera construcción del Ts’uulil K’áak.³⁴ Y dado que ese instante en la tradición oral está profundamente engarzado con la hagiografía de san Diego en Nunkiní (pues fue el mismo santo quien solicitó la construcción y quema del primer Ts’uul, y a él le

vieja. Igualmente, con motivo de la celebración del carnaval se quema en varias poblaciones un muñeco burdamente fabricado de hojas secas y ropas muy usadas denominado “Juan Carnaval”. Asimismo, en el poblado de Hunucmá se fabrica un gran “toro de fuego” que se quema al finalizar la misa y procesión de *Corpus Christi*. Sin embargo, en ninguno de los casos referidos las figuras que se construyen para después ser incineradas adquieren el estatus de “santo” que posee el Ts’uulil K’áak en Nunkiní.

³⁴ Según López Austin, las divinidades mesoamericanas no se hayan sometidas a la temporalidad de los humanos, pues: “las fuerzas divinas, ligeras, transitan de un espacio de sucesión temporal al del tiempo siempre presente, librándose del proceso escatológico” (2006, 171). Ello ayudaría a comprender la ausencia de cualquier interés por conocer el origen preciso del surgimiento del Ts’uul como santo en Nunkiní, al tiempo que esto le conferiría cierto carácter mesoamericano.

ofreció la comunidad ese sacrificio), aunque algo posterior al arribo del lego franciscano, el origen del Caballero de Fuego como deidad local hunde sus raíces en los tiempos de un pasado que resulta ya inconmensurable para los hombres del presente. Quizás, rescatando una idea aportada por Mario Ruz en un texto sobre mayas coloniales, el origen de este numen tan excepcional en toda el área maya deba rastrearse precisamente al tiempo del contacto con los ibéricos, cuando los indígenas imbuyeron de características divinas a ciertas enfermedades foráneas con la esperanza de que éstas cesaran: “y se hizo costumbre invocar dichas enfermedades [la varicela y la viruela] como santas para evitar que Cristo o su madre se enfadaran y aumentaran su virulencia” (Ruz 2002c, 261). Así, divinizando a la viruela negra por medio de su personificación en la imagen de uno de sus propietarios originales, los mayas de Nunkiní buscaron ganarse su favor y sobrevivir a ella, tal y como finalmente sucedió. Como agradecimiento y recordatorio de esa victoria comunitaria sobre aquella enfermedad extranjera, la población de Nunkiní continúa recreando cada año ese instante en el que dos santos de origen *ts'uul* se confabularon para acudir en su rescate librándola de una extinción segura.

La posibilidad de que la misma enfermedad que ayudó a erradicar el Ts'uulil K'áak con su destrucción haya sido lo que acabara por convertirle en santo parece cobrar fuerza a tenor de algunos testimonios recopilados sobre el terreno. Antes de pasar a verlos, recordemos brevemente el carácter polisémico que encierra el nombre del numen que nos ocupa, una de cuyas acepciones sería la de “Dueño de la Viruela”. Esta identidad se ve reforzada cuando el constructor de la imagen identifica directamente el *pixán* del Caballero de Fuego con el “*k'áak*” o “fuego” que se coloca en su interior. Lo anterior significa que bien el “fuego” bien la “viruela”, ambos nombrados con el término *k'áak* en lengua maya, son los depositarios de su “espíritu”, o, dicho de otra forma, los responsables de otorgarle aquella característica que lo hace acreedor de ser catalogado como una entidad poderosa y, por ende, sagrada. El sugerente testimonio que me inclinó a efectuar este planteamiento se desprendió de una de las múltiples charlas que mantuve con don Felipe Ak Naal, quien me contestó así cuando le inquirí acerca del lugar donde se alberga el “espíritu” del Ts'uulil K'áak una vez que se terminaba de construir su figura:

Ya que se termina de amarrar llega adentro el *pixán*, tiene su espíritu en el cuerpo, todo tiene. Cuando lo terminamos todo [el Caballero] queda como un cuerpo de un humano: ya tiene espíritu, ya tiene su piel, tiene sus brazos, sus piernas, su cabeza, su corazón, todo eso tiene. ¿Por qué digo que tiene espíritu? Por el fuego que tiene adentro. La cabeza es un fuego, no se juega con un fuego así, no se juega con eso. Así lo entiendo yo... por eso cuando muere el Caballero, que explota como lo ves en la plaza para el *nooj k'iin* de san Diego, es que sale el espíritu, su *pixán* de él ya está libre hasta el próximo [Caballero que se haga].

Con esta cita se pone de manifiesto la importancia que posee el “fuego” en la maraña de significados que encierra el Ts'uulil K'áak. Por una parte es el encargado de provocar su destrucción y, por tanto, de culminar el ritual más importante que se le dedica a este personaje, pues mediante su realización se rememora su destrucción originaria, con la cual se le dio entrada al panteón local. Concretamente, lo que destruye el cuerpo del Caballero de Fuego no es exactamente un fuego como tal, sino una explosión provocada por la detonación de los bultos de pólvora que se instalan en su interior, siendo el que se ubica en la cabeza el de mayor tamaño, el último en reventar y el que produce la llamarada (y el estruendo) de mayor tamaño. Así, la pólvora pasa a identificarse con el *k'áak*, y éste, a su vez, con el *pixán* del numen, el cual abandona de manera visible el cuerpo de la imagen al momento de su explosión, coincidiendo con el gran fagonazo que se ve surgir de su interior. Una muestra más de que se ha producido la separación cuerpo-alma se da cuando el denso humo derivado de la deflagración comienza a dispersarse y se alcanza a ver la imagen del Ts'uul reducida a un amasijo de maderas, telas y alambres humeantes. Aunque estos restos conserven aún parte del poder milagroso del personaje, resulta evidente que ya no poseen ni la vida ni la fuerza que lo imbuyeran cuando el *pixán* del Caballero de Fuego se encontraba albergado en su interior.

Por recapitular lo visto hasta aquí, podríamos asentar que mientras el envoltorio corporal de tela y madera que conforman el cuerpo de la imagen constituyen la parte “pesada”, visible y material del Caballero de Fuego, en su interior se aloja otro componente, éste de carácter “ligero”, invisible y poderoso. Es éste segundo elemento el que permanece de forma invariable en la comunidad durante todo el año hasta que, en abril y noviembre, con motivo de la fiesta patronal correspondiente, se vuelve a “amarrar” una

nueva imagen del Ts'uul y su *pixán* regresa raudo a ocuparla, imbuyendo de sacralidad a la nueva y recién creada parte material. De esta forma, el Caballero de Fuego (como sucedía con el santo patrono) une en sí mismo los dos tipos de materia que conforman el cosmos: por un lado lo material, visible y “pesado”, encarnados en su representación física y temporal, y por otro lo intangible, invisible y “ligero”, que se define en su espíritu imperecedero albergado en el interior de su figura.³⁵

Esta variedad de corporalidad dual que se le adjudica al Ts'uulil K'áak me permite aventurar una última consideración respecto a la naturaleza de su identidad. Para ello debemos recurrir, una vez más, al contraste y la comparación con otras entidades poderosas del ámbito local. Así, mientras los “dueños” de la naturaleza de origen indígena están conformados exclusivamente de “viento” y, por ende, son intangibles e invisibles para el común de los humanos, el santo patrono de la comunidad se constituye de un cuerpo tangible y visible que reside todo el año en la iglesia de Nunkiní; a su vez, el santo posee una parte “espiritual” que se aloja dentro de su vertiente material durante todo el año, aunque, como vimos, tiene la capacidad de desprenderse de ella para “salir a pasear” por la comunidad. En este sentido, el Ts'uulil K'áak parecería ubicarse en el medio de estos dos extremos que representan los seres que pueblan el panteón local: los de ascendencia nativa y el de filiación católica. Si bien comparte con los primeros el hecho de que durante la mayor parte del año no es poseedor de un cuerpo tangible y se encuentra presente exclusivamente en su versión intangible e invisible, no es menos cierto que durante unos pocos (pero importantes) días al año esta condición se modifica radicalmente cuando adquiere una corporalidad material con la cual se fusiona temporalmente. Bajo esa nueva condición, el Caballero de Fuego se hace visible ante sus fieles, permitiéndoles así acudir a visitarle, tocarle, rezarle y hablarle cara a cara, presentarle algún nuevo miembro de la familia, solicitar su favor, o pedirle perdón por alguna omisión en las obligaciones adquiridas con él. Con base en lo expuesto, podemos ver a nuestro protagonista como un punto intermedio (o de amarre) entre

³⁵ Las categorías “ligero” y “pesado” obedecen a la clasificación de todo lo que contiene el cosmos propuesta por López Austin. Para este autor, dentro de la primera categoría se englobarían todos aquellos seres que son invisibles para el hombre y “caracteriza a cada individuo antes de su nacimiento”, aunque todo lo que participa del mundo posee ambos tipos de materia (“el hombre es un compuesto de materia ligera y materia pesada”) (2006, 170-171).

los númenes que representan a los dos universos sagrados que se disputan en la actualidad la identidad religiosa de los mayas de Nunkiní.³⁶ De ahí la estrecha vinculación, e incluso la asimilación, que en algunas ocasiones parece adoptar el Ts'uulil K'áak respecto a san Diego de Alcalá; así como la acepción de “Dueño” que lleva implícita en su nombre, tal y como los originarios patrones nativos de la naturaleza.

PODERES Y MILAGROS DEL CABALLERO DE FUEGO: PROFILAXIS Y TERAPÉUTICA

Otro aspecto fundamental para señalar el carácter poderoso y sagrado del Ts'uulil K'áak es su más que contrastado poder para obrar acciones milagrosas en beneficio de aquellos fieles que se los solicitan “con mucha fe”. Con ello cumple con la principal característica que se les supone a los santos en las poblaciones mayas, que no es otra que “tener su milagro”; o lo que es lo mismo, ser depositarios de unos poderes sobrehumanos que les permitan realizar acciones inexplicables para sus devotos (Quintal 2003a, 321). Esta cualidad ha quedado sobradamente demostrada en diferentes ocasiones a través de la realización por parte del Ts'uul de esta clase de acciones en el ámbito de la comunidad, desde que en un tiempo ya olvidado aconteciera el milagro original de la expulsión de la “viruela negra”. Tomando como punto de partida ese instante primigenio y mítico, la tradición oral de Nunkiní se ha venido nutriendo desde entonces de una pléyade de relatos de carácter personal en los que, gracias a la intervención milagrosa del Caballero de Fuego, muchos habi-

³⁶ Por su parte, al abordar la figura del “santo” conocido como Maximón en Santiago Atitlán, Mendelson pone gran énfasis en señalar la multiplicidad de significados que tiene el personaje así como su carácter “equivoco” y “ambiguo”, en tanto que remite a dos sistemas de creencias diferentes como son el indígena y el catolicismo importado por los conquistadores ibéricos. No duda en destacar sobre él que se trata de “un producto complejo de la mezcla en diversos niveles y varias épocas del ritual y las creencias mayas y católico-romanos” (1964, 198-200). Por otra parte, los estudios más recientes de Sanchiz Ochoa (1993) y Pédrón-Colombani (2008) destacan el carácter “híbrido” de Maximón, el cual se “transfigura” en múltiples personalidades, tanto de santos católicos (San Pedro, San Andrés o San Miguel) como en viejas deidades de origen maya como el viejo dios *Mam*, el cual “es un temido dios del mal, que los antiguos mayas sólo dejaban salir de su morada subterránea en tiempos determinados de crisis”, los llamados cinco días *uayeb* que marcaban el final de un ciclo anual.

tantes de Nunkiní vieron desaparecer sus enfermedades después de haberle solicitado su ayuda.

Como cualquier vecino de Nunkiní sabe, cuando una situación de crisis (normalmente en forma de enfermedad) les amenaza a ellos o a sus familias, basta con solicitar la ayuda del Caballero de Fuego con sumo respeto y devoción para ser escuchado y recibir su ayuda. A este respecto, los pobladores de Nunkiní aseguran que “el Caballero todo te lo da: si lo pides con mucha fe y con el respeto, todo te lo da”. En este sentido, el hijo del principal encargado de la sociedad del Ts'uul en las fiestas de noviembre me confirmaba que “todo lo que le pides con fe al Santo Ts'uul él te lo va a dar”. También don Felipe destaca la importancia de solicitar de esa forma la ayuda del Caballero para verse correspondido: “La creencia de uno, si tienes mucha fe se te muestra. Si no tienes fe, aunque quieres y, digo, tambaleando tu pensamiento no te funciona así. Así es y así digo”. Asimismo, doña Chula, una mujer de 60 años, me comentaba que aunque ella no participa directamente en la celebración del Ts'uul: “cuando pasa por la casa [la imagen] siempre le doy sus moneditas porque sí tiene su milagro, así. Porque ya a mucha gente lo tienen quitada la enfermedad y los deja bien... por eso yo lo respeto mucho”. Estos tres testimonios constituyen una pequeña muestra de las docenas de ellos que pude recopilar durante el trabajo de campo, relacionados siempre con la creencia generalizada que existe en la población en torno a los poderes que atesora el Ts'uulil K'áak para beneficiar a las personas. Y es que resulta complicado encontrar a una sola familia en todo Nunkiní que no conozca al menos un caso de algún familiar, vecino o conocido que se haya visto beneficiado por el milagro del Caballero de Fuego en algún momento de su vida.

Por tratar de concretar en algo la naturaleza de los poderes “milagrosos” que se le adjudican a este santo tan particular, habría que señalar que éstos se concentran de manera especial, aunque no exclusivamente, en el campo de la terapéutica. Lo anterior no debe extrañarnos lo más mínimo, máxime si tenemos en consideración que el origen de su aparición en la comunidad está íntimamente ligada al brote de una enfermedad altamente mortífera, que fue completamente erradicada a raíz de su construcción y posterior “quema”. Consecuentemente, la tradición oral que existe actualmente en Nunkiní en relación a la figura del Ts'uulil K'áak se halla plagada de narraciones sobre “sucesidos” concretos que tienen como protagonistas al numen y a diversos vecinos que

vieron desaparecer sus padecimientos (habitualmente de gravedad y resistentes al tratamiento de los médicos occidentales) gracias a la intervención milagrosa de aquel. Dichas curaciones suelen darse con posterioridad a que la persona haya solicitado la ayuda del Ts'uul y realizado una "promesa". Y es que, además de la fe que se ha de tener en el Caballero y en sus poderes sobrenaturales a la hora de hacerle cualquier petición de auxilio, el principal mecanismo con que cuentan los individuos para conseguir atraer hacia sus problemas atención de las entidades poderosas (cualesquiera que éstas sean) es la reciprocidad que deben establecer con ellas de manera directa mediante la formulación de una promesa.³⁷ Ejemplos de lo dicho los encontramos en los relatos que me fueron referidos mientras acompañaba a don Giliberto Haas, hijo mayor de don Álvaro Haas (el patrón de la sociedad del Ts'uul en noviembre), y a otros socios durante la sobremesa de la comida que ofreció la sociedad del Caballero al concluir la construcción de la imagen en 2009:

A un niño salió una bola acá en su hombro, se le infló mucho. Y lo llevó su mamá con el médico en Mérida, lo iba a operar el hombro, así. Esa bola puede ser un tumor, no lo sabemos. En su hombro le dijo el doctor que lo iba a operar por 8 000 pesos. Le platicó a otras personas de Nunkiní y dicen: ¿y por qué usted no pide algo del Caballero, al Ts'uul le pide su milagro? Entonces dice la señora: si se me cura mi hijo me comprometo a dar toda su ropa del Caballero. Al segundo día que dijo así se reventó eso (el bulto). Ya el niño se salvó de la operación, no le hicieron operación. Tuvieron que pedir al Caballero y se comprometen ellos con él y ya se sana bien el niño así. Quedó bien el niño. Como estaba diciendo: el Santo Ts'uul tiene mucho milagro, y también el Ts'uul cura porque ya no tuvo nada el chamaco, ya quedó bien ahorita.

³⁷ Ya vimos (cuando nos ocupamos de las promesas al santo patrón) que la reciprocidad se encuentra en la base de las relaciones que establecen los mayas y las entidades poderosas que rigen sus destinos. Los primeros buscan asegurarse la ayuda de los segundos mediante el establecimiento de un pacto en el que se comprometen a entregar alguna ofrenda a cambio de (o para propiciar) su ayuda. La ruptura de este pacto por parte de los humanos suele provocar que el poder del numen se invierta convirtiéndose en negativo, acarreado para el solicitante lo contrario de aquello que solicitó: enfermedad, muerte o malas cosechas. La relación de reciprocidad que se da entre humanos y deidades ha sido ampliamente documentada por una gran cantidad de estudiosos de las religiones indígenas (Gutiérrez 1984, 150; De la Garza 1996; Barabas 2003, 24, y 2006; Quintal 2003a, 301-303; Thompson 2006, 115; Lizama 2007, 81-86; Ruz 2007, 295-299, por mencionar algunos ejemplos).

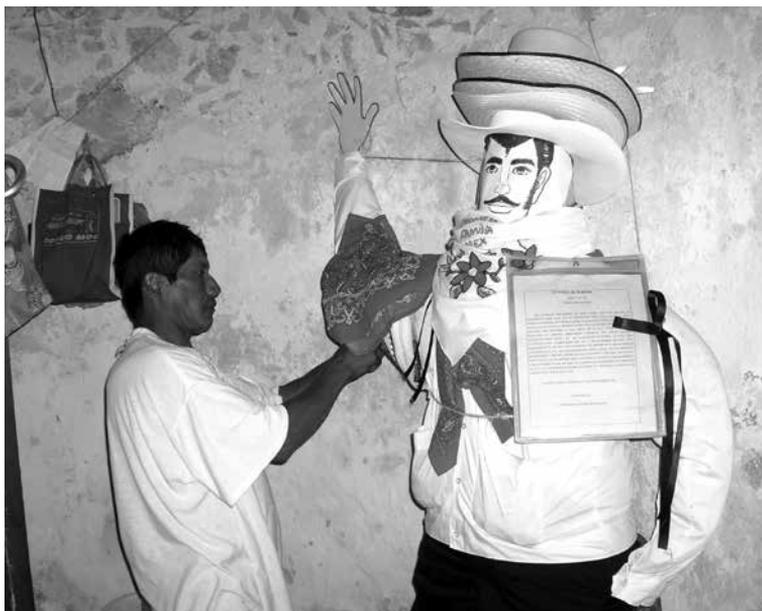


IMAGEN 3. Un vecino de Nunkiní cumple su promesa de entregar una prenda de ropa al Caballero de Fuego.

En la misma línea que el relato anterior y en el mismo contexto, uno de los socios presentes en la conversación narró otro relato de la misma naturaleza milagrosa y terapéutica, pero con distintos protagonistas. Merece la pena remarcar como, desde el comienzo, buena parte de las curaciones que acomete el Ts'uul están relacionadas con padecimientos de la piel.

Claro que sí es santo. De antes hay una señora que lo llevaron a Mérida y le dijeron que tiene una bola grande aquí [se señala el brazo]. Es cáncer creo que le dicen. El doctor le dice que tiene que operarte. Pero ella pidió un milagro al Ts'uulito: “si me sano señor, toda tu ropa lo voy a regalar”. En tres días lo dijo y ya se cayó eso [bulto], quedó así bonito su brazo: liso su piel, no le aparece su bola. Y ella lo que dijo lo cumplió todo, todo regaló: ropa, zapatos, pañuelos, sombrero, todo eso traje. Y cuando llegó otra vez allí en Mérida, que se extrañó mucho el doctor. Que le dice: “¿Cómo le pasó?, ¿qué le pasa con su bulto?”. Le dicen: “está bien, ¿dónde se acabó la bola?”. Y hasta le tomaron un pedacito de carne así y lo llevaron. Y se sanó esa señora, no salió más esa cosa.

La naturaleza esencialmente terapéutica que poseen los milagros acometidos por este numen se deja entrever de forma evidente en la gran mayoría de las referencias que a su persona hacen los vecinos, aunque éstos no estén implicados directamente en alguna de las dos sociedades que se encargan de su construcción. Así, la madre de don Pedro Ek, el patrón del gremio de campesinos que desfila el 14 de noviembre, aseguraba que: “tiene mucho milagro ese Ts’ulito; es medicina para curar las llagas, así, lo curó los granitos que tiene la gente antigua y ahorita ya tiene mucha gente que ha curado su enfermedad”. El carácter curativo que generalmente poseen las solicitudes dirigidas al Caballero de Fuego viene de antiguo y se explica, según coinciden en señalar varios de los patrones que participan en la construcción de la imagen, por la ausencia de médicos que había en el pasado en la comunidad, pues “como antes de antiguo no había doctores [en Nunkiní] la gente le pedía mucho al Ts’uulito para que les curara a sus familias y a uno mismo, por eso todavía está esta esa fe”. De hecho, las enfermedades han sido desde siempre uno de los factores más temidos por los individuos en las comunidades indígenas, pues además del sufrimiento físico que acarreaban para el propio enfermo, la rutina de toda la familia se trastocaba para hacerse cargo del convaleciente. Ello suponía, en buena medida, la desatención de las tareas agrícolas y de los animales del solar, lo que ponía en serio peligro, si la enfermedad se prolongaba en el tiempo, la economía doméstica. Lo anterior se acentuaba si para tratar la enfermedad era imprescindible desplazarse a alguna ciudad e ingresar al enfermo en el hospital y hacer frente a la compra de medicamentos. Ante este panorama tan desolador, parece lógico imaginar el porqué la característica más reseñada del Ts’uul por los vecinos sea, precisamente, su poder de sanación. Incluso he registrado un caso en el que el Caballero de Fuego logró contrarrestar los efectos maléficos de una brujería, tal y como veremos al ocuparnos de la familia que se encarga de su construcción con motivo de la feria.

Sin embargo, y a pesar de ser minoría, también existen casos de vecinos que no recurren al Caballero de Fuego buscando una curación para ellos o algún familiar, sino para lograr la obtención de una buena cosecha, el éxito en algún negocio, protección durante un viaje, o para que sus pavos, gallinas o ganados (pilares fundamentales de las economías familiares) recuperen la salud. En relación con esto, don Felipe comentaba que a su vivienda acuden algunas personas, antes y después de iniciado el proceso de construcción de la figura del Ts’uul, para solicitarle que les conceda su ayuda para con-

seguir triunfar en alguna actividad productiva: “se le pide por una buena cosecha de lo que sea, de maíz, de chile, de sandía, de calabaza... si uno lo trabaja y lo pide con mucha creencia de que lo van a hacer así, [el Caballero] lo ayuda y le da todo lo que pidió”. Vemos, para estos casos, como para que el milagro del santo se pueda materializar resulta imprescindible que el solicitante ponga de su parte aportando todo su esfuerzo en los campos de cultivo. Y es que el trabajo es uno de los valores más apreciados por los mayas, siendo la principal cualidad o el primer defecto que se destaca de una persona cuando se habla de ella. La ayuda de una entidad sobrenatural, sea ésta el santo patrono, el Ts'uul o alguno de los “Dueños” del monte, nunca sustituirá la principal obligación del hombre: trabajar para sobrevivir. Las deidades únicamente la complementan y, sobre todo, premian la dedicación constante y el cumplimiento, en tiempo y forma, de los rituales que determina la tradición.

Pero amén de recibir, ¿cómo reintegran los hombres la ayuda que reciben del Caballero de Fuego? Ya he señalado que las promesas son el principal mecanismo que emplean los vecinos de Nunkiní para atraer la ayuda milagrosa del Ts'uul hacia sus necesidades. A pesar de ello, tal y como sucedía con las promesas que se dirigen al santo patrono, la forma y el contenido de las mismas varía notablemente de unas familias a otras de acuerdo a la naturaleza de la petición que realizan y, especialmente, en función de los recursos de los que dispongan los solicitantes. Así, tal y como espera el común de la sociedad local, las familias con mayores recursos deben efectuar los pagos de sus promesas de forma más sustanciosa y prolongada en el tiempo, lo que funciona veladamente como una suerte de redistribución de la riqueza hacia el interior de la comunidad. Por ejemplo, una de las familias más ricas de Nunkiní realizó una promesa al Caballero hace más de una década con motivo de la enfermedad de uno de sus hijos. Enfermedad que, como suele ser habitual en estos casos, no remitía a pesar del constante peregrinaje familiar en busca de médicos por todo el país. Hasta que la madre formuló una promesa ante el Ts'uulil K'áak, su hijo no se curó. Como era de esperar, el compromiso adquirido por esta familia con el numen tuvo carácter vitalicio y su cumplimiento retribuye en beneficio del común de la población; concretamente, la “sociedad” encargada de “amarrar” y coordinar las celebraciones al Caballero de Fuego en noviembre es la que recibe cada año el pago de esta promesa (en este caso un cerdo adulto) y la canaliza hacia el resto de la comu-

nidad a través de alguna de las dos comidas conmemorativas que ofrecen públicamente. Pero retomando el sucedido milagroso desencadenado por la promesa a la que hago referencia, repasemos en voz de un informante cómo transcurre la secuencia de los acontecimientos que nos ocupan:

Hay un muchacho de la fábrica [que] llevaron su hijo hasta México, llevaron Mérida, le daban medicina pues... [pero] no se quedaba bien. Entonces la señora que es su mamá la platicaron con otras personas que [le] dice: “¿Y por qué no comprometes con el Ts’uul?”. Entonces la señora, ahora ya son diez años, cada año trae el cochino con nosotros. Su hijo entonces ya se sanó, todo se curó, no necesitó ninguna medicina y sanó bien. Sanó pero no con medicina, nada de medicina, puro milagro del Ts’uulito. Eso le platicaron a su madre. Ahora se ve bien el muchacho. Como decía su mamá de él: “nosotros, mi esposo y yo, [nos] comprometemos a dar el cochino cada año. Ahora, cuando se mueran nosotros, entonces es otra cosa, [porque] no sabemos cómo van a manejar mis hijos [la promesa]”. Mientras que viva su marido o viva su esposa cada año lo traen [el cochino]... tienen lana esa familia: tienen tienda en Calkiní, en Nunkiní, es justo que lo hacen. Eso es lo que le dijeron por la gente: tú que tienes mucha lana por qué no comprometes a decirle algo que le vas a dar al Caballero cada año, así te va a ayudar con tu hijo. Y cada año lo traen el cochino como lo estás viendo aquí.

Como se aprecia en este testimonio proporcionado en el año 2007 por don Gili, uno de los patrones de la sociedad del Ts’uul, la promesa formulada por la madre del muchacho enfermo cumple a cabalidad con las características que vengo apuntando. Al ser una familia de comerciantes exitosos la que sufre la contingencia, en este caso la enfermedad de un hijo, la presión social marca que para atraer el milagro del santo hacia ellos han de prometer y entregar de forma vitalicia algo suntuoso que ellos, a diferencia de la mayoría de sus vecinos, sí pueden permitirse. El resultado es el esperado, pues cada año, en vísperas al “amarre” del Ts’uulil K’áak, la sociedad encargada de sus festejos se ve reforzada con la entrega de un cerdo adulto por parte de esta familia. Por otro lado, el milagro del Caballero de Fuego se hace de esa forma patente ante los ojos de toda la comunidad, quien mediante la recepción del animal rememora la extraordinaria sanación que practicó el numen sobre el joven, después de que éste no lograra recuperar su salud a pesar de haber visitado varios médicos en Mérida e, incluso, en la capital de la República. Ninguna de las medicinas que le recetaron, pese a elevado coste que

éstas tuvieron, inalcanzable para la gran mayoría de los vecinos de Nunkiní, había logrado devolverle la salud al protagonista del relato. No fue hasta que su madre, siguiendo los consejos dados por otros vecinos, se encomendó al Santo Ts'uul que el joven superó su padecimiento de forma definitiva. De esta forma, los poderes sobrenaturales que ostenta el numen se exhiben de una forma extraordinaria, siendo capaces incluso de sanar aquellas enfermedades que ni los conocimientos ni los adelantos de los que disponen los médicos occidentales pueden tratar. Otras lecturas que los vecinos de Nunkiní extraen de este sucedido es que, aunque no dispongan de las grandes cantidades de dinero que son necesarias para poder acudir con los galenos más reconocidos, cualquier enfermo puede salvarse solicitando la ayuda del Caballero de Fuego mediante la formalización de una promesa. Del mismo modo pero a la inversa, del relato se extrae también la conclusión de que estar en posesión de grandes sumas de dinero no te asegura que en algún momento de la vida vayas a tener que recurrir a las deidades en busca de auxilio, lo que implica mantener siempre una actitud respetuosa hacia ellas y hacia el conjunto de preceptos morales que representan. Cabría destacar, para finalizar, el rol protagónico que juegan las dos “sociedades” locales encargadas del culto al Ts'uulil K'áak, pues son éstas las encargadas de recibir y distribuir equitativamente las distintas ofrendas que le son entregadas al numen como pago a las promesas que le han venido haciendo los vecinos a lo largo de los años. De ellas depende en exclusiva que los diferentes productos y servicios que les entregan los que se vieron agraciados con los milagros del Caballero sean correctamente empleados, y redunden en el bien comunitario. En buena medida ello recaerá en el transcurrir correcto y apegado a la tradición de las celebraciones comunitarias que se le dedican.

Como ya adelanté, no todos los pagos que recibe el Ts'uulil K'áak son tan suculentos como en el caso que acabo de referir, pues la mayoría de las familias no disponen de los recursos necesarios para comprar y regalar un cerdo adulto cada año. Lo que se ofrece al Santo Ts'uul a cambio de su ayuda obedece, amén de a lo que se le solicita, a las posibilidades de los solicitantes. Lo anterior provoca que los pagos de las promesas oscilen mucho de una familia a otra, tanto por el tiempo en el que éste se realizará como en la forma en que se hará. Así, tenemos casos de promesas que se pactan con el numen para ser entregadas en una única ocasión, una vez que el Caballero de Fuego

haya satisfecho la petición del devoto. Suele ser habitual también que ante la enfermedad de alguno de sus retoños, los preocupados progenitores opten por “regalarlo” al Caballero, lo que implica que hasta que cumplan la mayoría de edad, el padre y la madre acudirán a trabajar cada año a una de las dos sociedades encargadas de organizar su fiesta, y que abonarán puntualmente la cuota que permitirá a su hijo figurar en la lista de “socios” de la agrupación. Así resumía esta práctica tan habitual don Gili, cuando le pregunté a qué se debía la presencia tan numerosa de niños durante el día de la construcción de la imagen: “todos esos niños que ves son socios; son los que están pidiendo cosas al Ts’uul por sus papás y los sanan bien por el milagro del Caballero”. Acto seguido, para ilustrar su enunciado, mi interlocutor me explicaba con mayor detalle cómo funciona esta variante de promesa:

Los padres hacen la promesa cuando está enfermo su hijo: que va a trabajar siempre y a llevar su pavo, su maíz para entregar en la sociedad. Le regalaron al muchacho con el Ts’uul para que lo sane... como lo sanó ya lo tienen que cumplir cada año con su promesa. Aunque ahora ya está grande su hijo, que trabaja en Campeche, no importa, pero ellos [los padres] siguen cumpliendo su compromiso que hicieron con el santito por el milagro que los tiene hecho.

En este rubro se aprecia un claro paralelismo entre esta fórmula de compromiso tan empleada con el Caballero y aquella que también referimos cuando nos ocupamos del santo patrono, en la que los papás “regalan” o “entregan” a uno de sus hijos a cualquiera de los gremios de san Diego que existen en Nunikiní, a cambio de que el santo lo cure de alguna enfermedad o, sencillamente, como una mera previsión, “para que lo proteja en su vida y que no le venga ningún mal”. Al igual que sucedía en estos casos, constatamos como los padres que encomiendan a sus hijos al Caballero de Fuego deben asumir los costes y la carga laboral que implica la pertenencia de sus hijos a las sociedades de devotos de una forma que puede llegar a ser vitalicia. Y si no es a perpetuidad, lo harán al menos hasta que el vástago que fue objeto de la promesa y de la acción milagrosa del Ts’uul cumpla su mayoría de edad y comience a colaborar a la economía familiar. Será entonces cuando los progenitores le traspasen la responsabilidad de pagar su cuota anual, dejándole a su elección tomar la decisión de mantenerse o no como socio.

Otras veces, el intercambio o *k'eex*³⁸ que proponen los vecinos al numen resulta mucho menos complejo, limitándose a la entrega puntual, en una sola ocasión, de un animal (un pavo, una gallina, un gallo o hasta un cochino) con el que se elaborará alguno de los guisos de fiesta que regala la sociedad del Caballero de Fuego durante sus cuatro días de vida material, a cualquier vecino que les acompañe. O más sencillo todavía: algunos vecinos prefieren colaborar desinteresadamente en los diversos trabajos que se desarrollan en los hogares de los patrones durante las fechas señaladas, ayudando a cocinar, en la matanza de los animales, o en el proceso de “amarre” del Ts'uul. Mediante su participación en estas acciones, muchas personas no tratan de pagar una promesa, sencillamente buscan agradar al “santo” y hacer patente su devoción para que éste los tenga presente y les brinde su protección. Otros, por el contrario, utilizan su tiempo y trabajo para compensar al Caballero por un milagro recibido. Del mismo modo, son muchas las mujeres que durante el año bordan a mano sobre pañuelos blancos flores de colores y los apellidos de sus hijos con el fin de colocarlos sobre alguna parte de la anatomía del Caballero, bien cuando éste pase por sus domicilios, o bien para ir a entregárselo personalmente a la vivienda donde la imagen se resguarda durante las noches. De esa forma, regalándole una prenda de ropa, las familias buscan atraer hacia ellas el poder benéfico del numen. Quizás en el escalafón más bajo de las ofrendas que se le hacen al Ts'uulil K'áak se encuentre la “caridad” que prácticamente la totalidad de las familias de Nunkiní le entregan cuando su imagen recorre toda la población y va tocando a todas las puertas repartiendo sus bendiciones por boca de sus cargadores. Hasta aquellos vecinos que se confesaron como poco participativos o escépticos hacia el complejo del Caballero de Fuego, y que prefieren decantarse por el santo patrono a la hora de dirigir sus súplicas expresan que, “aunque sea unas moneditas le damos cada año, porque de que tiene su milagro lo tiene, ya lo tiene mostrado muchas veces en Nunkiní”. Así, el dar para recibir, o al menos para ser tenido

³⁸ Recordemos que el concepto de *k'eex*, además de para nombrar aquellas curaciones en las que el *jmeen* utiliza un animal para que se “cambie” por el paciente traspasando a su cuerpo el mal causante de la enfermedad, también se emplea de forma mucho más amplia para denotar cualquier ofrenda que se haga a las deidades con fines propiciatorios (Quintal 2003a, 300). Lo que implica que cualquier entrega de ofrendas al Ts'uul puede ser vista como un *k'eex* o cambio entre los hombres y este personaje sagrado, mediante el cual las dos partes reciben algo del contrario.

en cuenta, parecería ser la máxima con que los vecinos de Nunkiní afrontan su relación con los distintos númenes que gobiernan el panteón local, entre los que el Ts'uul no es la excepción.

Antes de zanjar el tema de las promesas, creo importante matizar una cuestión que más adelante desarrollaré *in extenso*. Como ya dije, en Nunkiní existen dos sociedades del Caballero de Fuego: una se encarga de su celebración y construcción en abril y la otra hace lo mismo en el mes de noviembre. A pesar de que sus funciones son prácticamente las mismas pero en distintas épocas del año, el funcionamiento y la organización que observan resultan diferentes. No voy a tocar ahora este tema. Únicamente voy a referirme al papel que desempeñan ambas como espacios en los que la comunidad puede expresar públicamente su devoción al Ts'uulil K'áak y hacer patente su efectividad milagrosa. Este último aspecto se nos muestra de una forma privilegiada en el marco de las celebraciones del mes de abril, pues la "sociedad" encargada de confeccionar la imagen y realizar las celebraciones no es más que una familia extensa compuesta por una viuda, sus dos hijos con sus respectivas esposas y la prole de ambos matrimonios. No existe la figura del "socio" (o "patrón", como también se les llama), tal y como sí sucede en la agrupación que funciona para noviembre, y que cuenta con una media de entre 100 y 120 familias que fungen como socios (pues figuran en la lista que confecciona cada año el patrón), aportando sus respectivas cuotas y colaborando en los trabajos. En las celebraciones de abril todo el trabajo y los gastos parecerían recaer sobre una única familia de condición humilde, cuyos cabezas de familia son campesinos. Sin embargo, desde una semana antes de que inicie la Feria, cada día acuden al solar de esta familia docenas de vecinos cargando pavos, pavas, gallinas, gallos, grandes perolas con guisos ya preparados, cajas de refrescos, distintas prendas de ropa sin estrenar para regalar y vestir a la imagen del Ts'uul, o sencillamente para cooperar en cualquiera de las tareas que sean necesarias para sacar adelante los festejos: ya sea matando, desplumando y despiezando las aves que se van a cocinar; bien hirviendo el nixtamal, llevándolo al molino y regresando para tortear; acarreamo leña del monte para alimentar los distintos fogones de tres piedras que se encienden por todo el solar, etc. Así, aunque sin socios fijos o inscritos como tales, la sociedad del Caballero que da vida a los festejos de este santo durante la feria funciona como una viva muestra del "milagro" que posee esta entidad, pues quienes acuden a colaborar o a ofrendar a esta entidad lo hacen

de manera voluntaria, en función de su devoción y el agradecimiento que le deben por haberlos ayudado previamente. Como expresaba el propio don Felipe Ak Naal, considerado por todos los que acuden a su vivienda como el jefe o “*nojoch patrón*” de esta sociedad, al referirme el funcionamiento de la organización que se encarga de “amarrar” al Caballero en su domicilio para la feria del mes de abril: “Aquí no hay socios. Aquí, así como lo estás viendo ahorita, son pura promesa lo que recibimos de las gentes que han recibido la gracia del Santo Ts’uul”. Añadiendo poco después que:

La gente ha venido antes a pedir su milagro [al Caballero]. Ya cuando se cura la persona, cuando tienen lo que piden, ya cada año está viniendo para traer algo de agradecimiento o para ayudarme en los trabajos. No yo estoy pidiendo[les] qué van a traer; ellos en su pensamiento lo tienen dicho si traen su gallina, su maíz... lo que sea está bien. Así [nos] ayudan mucho a lo que hacemos aquí con mi familia.

Este claro ejemplo de cooperación y solidaridad comunitaria en el marco de la celebración permite, al mismo tiempo, alimentar la creencia y reforzar la imagen poderosa que posee el numen en el ámbito comunitario. Así lo ven los propios vecinos que participan en la celebración, quienes ante la llegada de cualquier persona con alguna ofrenda para el Caballero de Fuego, reafirman su fe y creencia en él. Valga como muestra el comentario de un vecino que se encontraba ayudando en la cocina de la vivienda de don Felipe, quien afirmaba que: “si tantos están llegando a la casa para dar sus regalos es porque el *Ts’uulito* los tiene ayudado. Si no tuviera su poder la gente no viene a trabajar, no lo iba a regalar un pavo, una gallina, hasta un puerco como lo hacen”. Este sentimiento, perfectamente condensado en la cita anterior, se encuentra muy extendido entre los vecinos de Nunkiní a tenor de las numerosas conversaciones que he mantenido con ellos a lo largo de los últimos años. En otra muestra de cómo las ofrendas que se le hacen al *Ts’uulil K’áak* en forma de animales, maíz, refrescos, ropa nueva o trabajo (bien a través de la entrada como socio, bien mediante la participación voluntaria) son percibidas como evidencias incontrovertibles del poder que atesora el numen, don Felipe comentaba satisfecho que:

Nosotros no tenemos forma de comprobar lo que nos cuenta la gente. No más llegan y nos cuentan que el Dzul los curó, que los ayudó mucho con su milagro. La gente llega y obsequian regalos para el Caballero, eso quiere decir que dicen la

verdad; si no, no lo iban a regalar su ropa, pañuelos, sombreros, todo lo que tiene [el Caballero] es mucho.³⁹

Como señalan orgullosos mis propios interlocutores, no hay mejor prueba para creer en los poderes del Caballero de Fuego que presenciar el desfile incesante de familias que acuden a visitarlo cada año, durante sus dos celebraciones, cargando consigo las ofrendas con las que le agradecen y reintegran la ayuda que les prestó en algún momento de crisis de sus vidas.⁴⁰ Esta muestra pública del poder que atesora el Ts'uul y de cómo éste revierte en aquellas personas que lo solicitan, no hace sino que incentivar el surgimiento de nuevas promesas por parte de otros vecinos. Así, en la medida que el numen ofrece respuestas satisfactorias a sus fieles se va graduando el entusiasmo de éstos y la perseverancia en el mantenimiento de sus votos (Christian 1991a, 85).

Pero no sólo a través de las promesas y las ofrendas se reconocen los extraordinarios poderes de este santo. En un rasgo que también comparte con san Diego, la imagen tangible del Ts'uulil K'áak que se “amarrá” en abril y noviembre se caracteriza por poseer el mismo poder terapéutico que se le adjudica a su “espíritu” o *pixán*, al cual suelen dirigir sus peticiones los vecinos debido al escaso tiempo que permanece la parte tangible del Caballero entre ellos. En consecuencia, es al espíritu que permanece en la comunidad durante todo el año al que los fieles se dirigen cuando necesitan la ayuda del Ts'uul. Ésta se solicita mediante una conversación de carácter íntimo, en la que el fiel expone sus preocupaciones o necesidades en un tono respetuoso

³⁹ El hecho de que el Ts'uulil K'áak reciba multitud de regalos en forma de prendas de ropa sin estrenar como muestra de gratitud por parte de sus fieles recuerda, a primera vista, la práctica que se da en el lago Atitlán de ofrendar ropa a Maximón. Sin embargo, una vez más las diferencias se imponen a las semejanzas entre estos dos santos indígenas: mientras que en Nunkini las decenas de pañuelos, camisas, pantalones, zapatos y sombreros, que se le ofrendan al Ts'uul se destruyen junto con la imagen en cada celebración, la ropa entregada a Maximón se conserva en bultos al interior de la cofradía encargada de su custodia, colocándose sobre el cuerpo de la imagen cada año con motivo de sus celebraciones, los días de San Miguel (29 de septiembre) y San Andrés (30 de noviembre), así como para Semana Santa (Méndelson 1965, 188-190; Sanchiz Ochoa 1993; Pédrón-Colombani 2003).

⁴⁰ Como W. Christian ha señalado, “el éxito de un voto (*promesa*, dirían en Nunkini), además de ser una ayuda eficaz, es asimismo una señal: la señal de que el santo velaba por el pueblo, por aquella comunidad que le profesaba su devoción” (1991a, 85).

pero familiar, normalmente en la intimidad de su hogar.⁴¹ Sin embargo, en ciertos casos, la urgencia para conseguir la ayuda del Caballero lleva a algunas personas a recurrir a la madre de don Felipe, doña Modesta. Esta mujer, rezadora desde hace ya muchas décadas, goza de gran prestigio y reconocimiento entre toda la población por sus cualidades para ser escuchada por las distintas fuerzas sobrenaturales. Así, tanto los cazadores en las vísperas de sus salidas al monte a “tirar” venados la visitan con el fin de que solicite los permisos oportunos a los *balami ka'axo'ob* o “Dueños del Monte”; como una persona que desee ofrendar una novena o un rosario al santo patrono en su domicilio puede ir solicitar sus servicios para los días señalados. En función de este reconocimiento y de su larga experiencia al lado del Ts'uul, son muchos los nunkinienses que acuden con ella para exponerle sus necesidades y pedirle que funja como intermediaria entre ellos y el Caballero de Fuego. Por tal razón, durante las celebraciones que se le dedican para la feria muchos acuden a entregar personalmente a doña Modestas las ofrendas que prometieron al Caballero a cambio de su milagro. Se trata, en todo caso, de una excepción a la relación íntima y directa que por lo general suelen establecer los humanos con el Ts'uulil K'áak.

Sin embargo, como ya anuncié, el poder del Caballero no sólo se ciñe a su naturaleza espiritual. Su poder es tal que se transmite a todo aquello que toca, lo que implica que tanto su cuerpo físico representado en el muñeco, como las decenas de prendas con que se atavía se convierten en portadores de su “milagro”. Lo anterior se hace evidente en numerosos instantes de los rituales y celebraciones que se realizan en torno a la imagen del Ts'uul. Quizás el más llamativo de todos ellos sea cuando se produce su explosión en la plaza de la población y, tras ella, cientos de vecinos corren en dirección a los humeantes restos del muñeco, abalanzándose sobre el suelo tratando de hacerse con alguno de los pedazos de sus ropajes que salieron despedidos a raíz de la deflagración. Con estas palabras explicaba el jefe de familia que se ocupa de las celebraciones de abril el poder que atesoran las ropas del Caballero de Fuego y como, después de su destrucción, los vecinos acuden hasta su domicilio para solicitarle que les entregue algún fragmento que utilizarán como “medicina”:

⁴¹ Esta relación de carácter tan íntimo que se da entre los individuos y los personajes sagrados promueve, a su vez, cierto “orden social” en el que los segundos “se constituyen en la percepción social como el fundamento de todo el sistema religioso y, en consecuencia, del orden y el significado personal y colectivo” (Gutiérrez 1984, 166).

“cuando se quema [la imagen] se amontona la gente: pedacitos de ropa agarran para que se curen sus enfermos, para sus gallinas, para todos le sirven... “para sanar las llagas también”, añade don Giliberto, el hijo del patrón de la sociedad de noviembre, que está presente durante la conversación:

En mi casa cuando termina de quemar, vienen a buscar a mi casa muchas gentes. Agarran por mi mamá también los pedacitos de ropa, hacen su rosario, le entrega al que piden... hasta pa las gallinas de la gente piden: llega a su casa y ponen dentro del agua de sus gallinas, ni hay enfermedad, ni vacunan las gallinas dicen, con eso ya no se enferman. No sólo una persona dice esto, son cientos de personas que vienen y dicen. Yo no puedo decir la verdad, ustedes vienen a decir cómo funciona el milagro del Caballero [esta última frase la dice dirigiéndose a las personas que le acompañaban].



IMAGEN 4. Aún con el humo resultante de la explosión, los vecinos corren hacia la imagen y tratan de hacerse con algún resto de su ropa para llevar a sus casas parte de su “milagro”.

Como cualquier vecino sabe, esos fragmentos de tela que formaron parte de la anatomía del Caballero son “milagrosos”. Por eso, aquellas personas que consiguen hacerse con alguno de ellos los llevarán a sus casas y los conservarán sobre sus altares domésticos para, en caso de sufrir alguna enfermedad

ellos o sus familiares, emplearlos como “medicina”, depositándolos en agua y aplicando baños sobre la parte del cuerpo afectada. Como cabría esperar si atendemos al origen del numen, especialmente útiles resultan los restos de su ropa cuando de tratar un padecimiento de la piel se trata. Así me lo explicaba una mujer mientras la acompañaba a su vivienda después de que hubiese logrado hacerse con un fragmento perteneciente a uno de los paliacates que minutos antes adornaban el cuerpo del Ts'uul:

También hay veces que salen por la piel muchos granitos que no se sanan, así, que se quedan como negro. Coges sus ropas del Ts'uulito que agarraste cuando lo quemas y lo pones en tu agua. Te bañas con eso y ya se cae todo lo negro. También si lo pones donde la llagas que no sanan, pronto también te quedas bien, así es su milagro [del Caballero].

Para evitar que los más jóvenes se aprovechen de su mayor agilidad y acaparen todo el “milagro”, varios hombres de la sociedad que han estado presentes en la plaza organizando y controlando la explosión del Ts'uulil K'áak se apresurarán a recoger lo que quedó de la imagen tras la gran deflagración. Con gran premura la subirán a un triciclo y la trasladan al mismo solar sede de la sociedad donde se “amarró” la imagen y se celebraron las comidas en su honor. Una vez allí depositarán los restos calcinados e irreconocibles del Caballero del Fuego, cuya anatomía resulta deformada a raíz de la explosión, en un lugar visible del patio para que así todos los vecinos que lo necesiten sepan que pueden pasar y solicitar un fragmento de ropa con que sanar sus padecimientos. “Acá lo dejamos varios días su resto para que todos los que llegan a pedir un pedazo de su ropa lo puedan tomar, así, para curar su enfermedad o de su familia, o también de sus animalitos que tengan”, me explicaba el hermano de don Felipe. Por ello, hasta varias semanas después de transcurrida la “quema” del Caballero, muchos vecinos seguirán visitando en su domicilio al patrón para conversar con él, contarle de su problema y, finalmente, requerirle algún pedazo del “milagro” que atesoran los jirones de la ropa calcinada del santo. Éstos serán siempre entregados de forma gratuita, pues cuando cumplan su cometido a favor del solicitante, éste no olvidará devolver el favor recibido con alguna ofrenda de ropa, comida o animales, que será llevada, en la siguiente celebración, a la misma sociedad cuyo patrón le hizo entrega de la ropa. Pero no hace falta estar enfermo para

acudir a buscar una porción de la ropa del Caballero: al menos en un par de ocasiones pude ver como hombres, cuyas esposas estaban embarazadas, pasaban a solicitarlos con la esperanza de que colocándolos en el altar doméstico, junto a sus imágenes de san Diego, “todo vaya bien cuando sea el parto, así, para que venga bien el chamaco”.⁴²

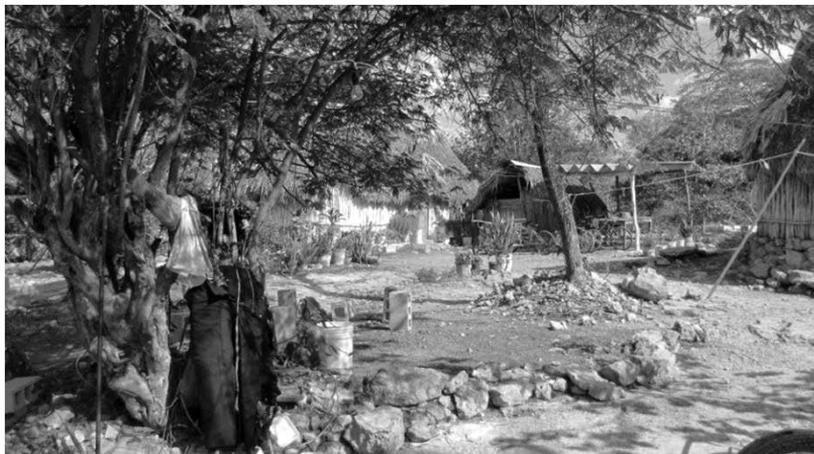


IMAGEN 5. El cuerpo calcinado del Ts'uulil K'áak es depositado en el solar del patrón, para que éste entregue fragmentos de sus ropas a los vecinos que se lo soliciten.

Hasta los propios familiares de los dos jefes de las sociedades emplearán fragmentos de las ropas del Ts'uul como protección, pues existe la creencia de que colocándolos junto a los accesos de sus viviendas y solares se previene la entrada de cualquier mal que pudiera atentar contra sus habitantes (“los ponemos junto a la entrada de la casa para que no llegue el mal y nos proteja

⁴² Durante la estancia que realice en Nunkiní los meses de abril y mayo de 2011, con la fecha prevista para el parto de mi esposa muy cercana, tras la quema del Ts'uul don Felipe Naal tuvo a bien entregarme uno de los muchos paliacates que dos días antes habían cubierto el cuello y los brazos del Caballero de Fuego diciéndome estas palabras: “es para Dieguito (el nombre de mi hijo), para tu esposa y para tu nené, así; es para que nazca bien y no se enferme; con esto que te estoy dando ya el Ts'uulito lo va a cuidar mucho a los dos”.

a todos nosotros”, me dirá una de las hijas de don Felipe).⁴³ Esta función profiláctica que se le adjudica popularmente a los ropajes del Caballero se aplica, incluso, en los gallineros de madera y guano que hay en la mayoría de los patios domésticos de Nunkiní, donde al caer las noches se resguardan los pavos y gallinas que durante el día corretean libres por el solar y los caminos aledaños. Así explica don Gili Haas la forma en que funciona esta protección: “se coloca la ropa del Caballero en la reja donde se guardan los pavos y las gallinas y ya no pasa la enfermedad; el mal que le pudiera llegar va a quedar atorado en la ropa y no lo va a afectar los animales”. Y no sólo para proteger a las pequeñas aves de patio resultan útiles los restos del Ts'uul. En cierta ocasión pude comprobar cómo un vecino introducía en el abrevadero donde beben sus ganados un paliacate que había pertenecido al Caballero, mismo que había ido a solicitar el día anterior a casa de don Felipe, mientras me explicaba el motivo de esta acción: “poniendo su ropa del Caballero en el agua donde beben mis ganados ya la enfermedad que tienen se lo van a quitar; es por su milagro que tiene muy fuerte el Santo Ts'uul”; para inmediatamente después recordarme que, “sólo a los que le tenemos mucha fe nos ayuda”.

Así, además de sanar a las personas y a los animales enfermos mediante su “milagro”, los poderes que el Caballero de Fuego transmite a los ropajes que vestía el día de su muerte son empleados también como contras para prevenir el posible arribo de males que, en la mayoría de los casos, adoptan la forma de aflicciones. Lo anterior nos permite apuntar que un buen número de enfermedades que padecen los vecinos de Nunkiní, ante las cuales recurren a buscar ayuda entre los diferentes seres poderosos, son resultado de un desequilibrio o una “desarmonía” en las relaciones que establecen con los seres sobrehumanos, con los cuales se establecen una serie de “contratos previos” que armonizan su actuar en el entorno natural, consigo mismos, con la sociedad y con los mismos poderes sobrehumanos (Gutiérrez 2000, 102-103).⁴⁴ Así, cuando el Ts'uulil K'áak se desempeña como terapeuta de

⁴³ Una variedad de males que van desde la entrada de un simple viento que puede resultar peligroso para los infantes por ser demasiado frío o caliente, pasando por los “aires” que van dejando a su paso los *aluxo'ob* y que causan dolores de cabeza a quienes los “agarran”, hasta los males más dañinos y peligrosos que son arrojados mediante la práctica de brujería también en forma de “aires”.

⁴⁴ En este sentido, Thompson ha definido la religión de los mayas como “una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses”: a los segundos corresponde ayudar en el trabajo

las enfermedades que han tenido su origen en un estado de desorganización moral y social del individuo, estará asumiendo la tarea de “re-organizar socialmente” al enfermo, curando su enfermedad y anulando aquellas faltas que la desencadenaron (Gutiérrez 1984, 165).

APERCEBIMIENTOS Y CASTIGOS DEL TS’UULIL K’ÁAK HACIA LOS HUMANOS

En el capítulo dedicado al santo patrono ya vimos que cuando los vecinos de Nunkiní realizan cualquier tipo de promesa y reciben la ayuda que solicitaron de parte del numen, estarán obligados a corresponderle en la forma y tiempo en que se comprometieron a hacerlo cuando sellaron su pacto íntimo con él. Al respecto, son numerosos las narraciones de ejemplos con que cuenta la tradición oral local para ilustrar a los individuos sobre las nefastas consecuencias que acarrea el hecho de no reintegrar correctamente el favor que le fue solicitado a las entidades poderosas en tiempos de necesidad. De hecho, la obligación que tienen los hombres de retribuir constantemente a las diferentes deidades que pueblan el entorno es una constante en la vida de los mayas peninsulares.⁴⁵ En este ámbito debemos inscribir las obligaciones que adquieren los vecinos de Nunkiní con el Ts’uulil K’áak, quien, como vengo

y procurar alimento a los primeros, a cambio éstos se encuentran obligados a pagarles por adelantado la mayor parte de las veces (E. Thompson 2006, 215).

⁴⁵ Esto implica tanto a las deidades de origen católico, del tipo los santos patronos, como a toda la pléyade de “Dueños” de raigambre nativa. No debemos olvidar que muchos mayas yucatecos siguen pensando que “todo lo que hay sobre este mundo tiene un dueño”, al cual se le debe ofrendar para obtener su permiso (a utilizar la tierra, los animales, el viento o la lluvia), propiciar su ayuda y expresar agradecimiento por los frutos obtenidos. Un claro ejemplo de lo anterior lo encontramos en los numerosos rituales relacionados con el complejo productivo de la milpa que todavía se estilan en buena parte de la península. Así, en su estudio sobre la agricultura de milpa en Nunkiní, Cessia Chuc (2008, 112-132) contabilizó cinco rituales, uno vinculado a cada una de las tres primeras etapas del cultivo y dos a la última: tumba, quema, siembra y cosecha. Por su parte, en el “muy tradicional” poblado de Xocén, donde el grueso de la economía local sigue girando en torno al cultivo de milpa, Terán y Rasmussen (1994) contabilizaron un total de 55 días al año dedicados a festejos religiosos, la mayoría de éstos relacionados con ofrendas a los diferentes dueños vinculados con las plantas, la tierra o los fenómenos atmosféricos.

mencionando, cumple con todas las características que lo hacen merecedor de ser calificado como un personaje poderoso y sagrado. Como tal, el Caballero de Fuego es destinatario de múltiples promesas, ofrendas, peticiones y muestras de devoción a lo largo del año. Pero también, como cualquier santo, se le atribuye el poder para castigar a aquellos que por amnesia o irresponsabilidad no cumplen con sus promesas una vez que se vieron beneficiados por su milagro.⁴⁶ Dichos castigos suelen acarrear, además, justo lo contrario a lo que le fue solicitado a la entidad de poder.

Precisamente cerrábamos el apartado anterior haciendo referencia a cómo la mayoría de las sanciones que imponían a los hombres las entidades poderosas llegaban en forma de enfermedades. De hecho, resulta muy común entre los mayas peninsulares la creencia de que si alguien realiza una promesa ante determinado santo con el fin de recuperar la salud, suya o de algún familiar, y a la hora de reintegrar el favor no cumple con lo prometido, el castigo que recibirá de parte del destinatario de la promesa será el retorno de la misma aflicción que éste le ayudó a superar. Por ejemplo, cuando en Nunkiní un matrimonio “regala” a uno de sus hijos al santo patrono a cambio de que éste supere una enfermedad significa que cada año, con motivo de la fiesta patronal, el padre y la madre del niño deberán acudir a trabajar a un gremio al que, además, llevarán la cuota de socio correspondiente. El hecho de omitir esa obligación adquirida ante el santo implicará de forma casi automática el regreso de la enfermedad. Por eso todo el mundo sabe que formular una promesa ante cualquier entidad poderosa es como firmar un contrato, pues el “firmante” estará en la obligación de cumplir a cabalidad con lo prometido, máxime si ya vio atendidas sus peticiones. De no hacerlo así, la imprudente persona estará expuesta a sufrir la ira justificada de la contraparte sagrada, quien al sentirse engañada utilizará la enfermedad

⁴⁶ Ya referí, cuando abordé las acciones punitivas de san Diego, diferentes pruebas del carácter irascible que muestran muchos santos patronos cuando se ven engañados o abandonados por sus fieles. Sobre los castigos que imponen en forma de enfermedad los santos patronos en el mundo maya remito al interesado a los trabajos de Ruz (1990b, 2002b, 2006a); para las acciones punitivas que ejercían los santos patronos ibéricos sobre las poblaciones que los desatendían o no cumplían sus obligaciones rituales véase el trabajo de W. Christian (1991a, 51 y ss.).

para reclamar lo que se le prometió.⁴⁷ Si el infractor reincide o insiste en sus olvidos, el santo puede llegar incluso a castigarlo con la muerte, tal y como vimos en uno de los relatos protagonizados por san Diego. Pero más allá de los problemas de carácter individual que puedan ocasionar, determinadas faltas que se comenten en contra de las deidades locales llegan a poner en riesgo a la comunidad en su conjunto. Por eso la gran mayoría de las personas prefieren saldar sus deudas de forma pública y visible: bien sea mediante la entrega de algún animal, estandarte o prenda de ropa al Caballero, bien a través de su ingreso como socio a un gremio, o a la sociedad del Ts'uulil K'áak, bien participando en el gran *máatán* que tiene lugar en el atrio de la iglesia a la conclusión de la procesión de san Diego, etc. Mediante estas fórmulas nadie en la comunidad podrá dudar de que los que así lo hacen cumplen a cabalidad con sus compromisos hacia las entidades poderosas; nadie les podrá señalar como posibles culpables en caso de que algún mal imprevisto se cierna sobre la población.

El caso del Caballero de Fuego no representa una excepción en este sentido y cualquier vecino al que se interrogue al respecto sabrá de los peligros que entraña dejar sin cumplir cualquier promesa que se le haya realizado. “Uno lo tiene que pagar lo que dijo, si no te lo va a recordar”, es la frase más repetida por los informantes al respecto. De hecho, recordemos que el germen de la cíclica construcción y celebración de este personaje se encuentra en una promesa de carácter comunitario realizada al santo patrono. Así, el mero hecho de que los vecinos de Nunkiní abandonaran el complejo festivo que le dedican cada año al Caballero de Fuego, podría ser visto como una falta al compromiso adquirido en un tiempo muy remoto con san Diego de Alcalá.⁴⁸ Por ello, aunque el peso de las celebraciones recae principalmente en las dos

⁴⁷ También Alfonso Villa Rojas refiere que en una sociedad tan imbuida de lo religioso como la maya peninsular, gran parte de las causas de las enfermedades son de origen sobrenatural, y que en muchas ocasiones “la falta de salud es debida a castigos de ciertos dioses y espíritus” que son enviados a causa de la transgresión de las normas éticas de la comunidad por parte de los individuos (1978, 300).

⁴⁸ El paso del tiempo no exime a la comunidad de seguir realizando los pagos que fueron concertados con la deidad cuando recurrieron a su ayuda de forma colectiva. Así lo atestiguan los ejemplos de diversas poblaciones castellanas que mantenían el pago de las promesas realizadas a los santos porque “la divinidad exigía su cumplimiento aunque hubieran pasado cien años y hubieran muerto ya todos los aldeanos que en su día lo hicieron” (Christian 1991a, 49).

sociedades de devotos ya referidas, la práctica totalidad de los vecinos colaboran económicamente mediante el pago de una “caridad” en los dos periodos festivos anuales, con el fin de que las mencionadas agrupaciones puedan dar cumplimiento en nombre de toda la comunidad a todas las obligaciones ceremoniales que marca la tradición. Como veremos, la “caridad” consiste en un aporte económico variable, en función de las posibilidades de cada familia, que se deposita directamente en alguno de los bolsillos del pantalón o de la camisa del Ts’uulil K’áak cuando éste recorre, casa por casa, todas las viviendas del pueblo los dos días previos a su sacrificio. Con esta ayuda personal, cada vecino colabora en la perpetuación de la fiesta con la que se renueva el contrato anual entre la comunidad y este “santo” local.

Pasaré ahora a referir los escasos episodios recogidos en la tradición oral que remiten a la vertiente dual del Caballero de Fuego; a esa parte negativa, iracunda e irascible de este “santo” que, aunque resulta menos visible que su parte benefactora, se encuentra muy presente en su naturaleza sagrada, tal y como sucede con el resto de entidades de este ámbito del universo cultural mesoamericano.⁴⁹ De esta forma, el respeto y el miedo suelen ir de la mano cuando de relacionarse con seres poderosos e intangibles se trata. Sin embargo, cuando revisamos y comparamos las acciones de carácter punitivo realizadas en la comunidad por el Ts’uulil K’áak en relación a las que se le adjudican a san Diego de Alcalá, constatamos fácilmente que las del primero se han dado en un número mucho menor y de una forma menos virulenta que las del segundo. Es interesante señalar que la mayoría de los relatos que he podido recopilar en este apartado remiten a castigos que fueron impuestos a personas que dudaron de la eficacia milagrosa del Caballero de Fuego o que se opusieron a colaborar en su celebración mediante la entrega de una caridad acorde a su posición económica. Al contrario de lo que sucedía con

⁴⁹ Recordemos que para los pueblos mesoamericanos, todas las deidades, hasta las que en apariencia pudieran parecer de carácter exclusivamente benéfico, pueden también volverse maléficas (López Austin 1990, 169) y ejecutar castigos que perjudican a quienes omiten sus obligaciones rituales hacia ellos mediante el envío de enfermedades, plagas, catástrofes ambientales e incluso la muerte. En el caso concreto de Maximón, por ejemplo, la dualidad está muy presente en su figura: por un lado recibe muchas visitas de fieles que acuden a pedirle todo tipo de favores y ofrendas por parte de quienes se vieron correspondidos. Esta parte benéfica se compagina con otra mucho más peligrosa: el envío de enfermedades mentales que llegan a provocar la muerte de aquellos que desoyen sus llamados para convertirse en *ajkunes* o en contra de los que cometen adulterio (Mendelson 1965, 65).

el santo patrono, no me fue narrado caso alguno de personas que hubieran desatendido sus promesas, pues como asegura su constructor: “como los tiene ayudados a todos, así, lo están pagando por su milagro que los tiene hecho regalando un animal o cualquier cosa que ellos dijeron”. Así, pudiera desprenderse de lo anterior que dada la alta eficacia que tienen los poderes de este numen, la gente, en agradecimiento, siempre le responde en tiempo y en forma entregando aquello que se comprometieron. Además, muchas personas con las que hablé me aseguraron que el Caballero de Fuego suele aparecerse poco antes de que den comienzo sus celebraciones a las personas que todavía no han llevado sus promesas a la sociedad correspondiente o están con dudas al respecto. Así me lo contaban don Gili y doña Carmen, su esposa, quienes me aseguraban que:

Y lo que tienes dicho así, lo tienes que cumplir la promesa, porque si no lo cumples, cuando ya mero vamos a amarrar el Caballero así, para el 9 de noviembre viene y te despierta en la noche y te dice: ‘lo que me tienes dicho ¿lo vas a cumplir o no lo vas a cumplir?’. Entonces tú lo tienes que hacer, si no te va a castigar de alguna forma.

Esta posibilidad de que el Ts’uul interrumpa abruptamente el sueño de aquellos de sus devotos que se muestren remolones a la hora de dar cumplimiento a sus promesas, se podría explicar, quizás, en el hecho de que dispone de mucho más tiempo libre que el santo patrono de la comunidad. No olvidemos que el Caballero se encuentra la mayor parte del año vagando libremente, en “espíritu”, por la población, mientras que el santo patrono debe ocupar la mayor parte de su tiempo en el interior de la iglesia, en su cuerpo tangible y visible. Asimismo, no cabe duda de que la certeza de un encuentro onírico y personal con la entidad sagrada funciona como un incentivo poderoso para que los devotos den debido cumplimiento a los votos que hicieron ante ella. Un ejemplo muy ilustrativo de lo que venimos diciendo lo encontramos en el siguiente relato (narrado por el hijo del patrón de la sociedad del Caballero de Fuego, al calor de una de las comidas ofrecidas por esta sociedad en noviembre de 2007), el cual versa sobre una aparición de carácter “preventivo” realizada por el Ts’uulil K’áak ante uno de sus fieles que se disponía a incumplir su promesa hacia él:

Hay una señora que dijo que no va a venir para un año a la sociedad [del Caballero] porque no tiene dinero. Ya después, en la noche, le hicieron su hamaca así

(con la mano hace el gesto de balancear), están moviendo la hamaca así. Cuando despertó la señora hay una persona grande, alta así, que está al lado de su hamaca que le habla que tiene que cumplir lo que tiene prometido. Y no sé cómo le hizo pero buscaron el dinero. El Caballero actuó en su bendición para que buscara el dinero y tuviera dinero... para el día nueve ya lo tenía y trajo ese dinero al sociedad y vino a trabajar la señora como cada año hacía desde su promesa.

Como se deriva de este sucedido y de la interpretación que de él hace su narrador, el Caballero de Fuego se muestra benevolente. Prefiere prevenir y ayudar a las personas antes que dejarlas incumplir sus compromisos y, después, castigarlas por faltar a ellos. Por eso a la protagonista del relato se le apareció durante la noche: para recordarle cuál era su obligación hacia él y para “bendecirla” con el fin de que pudiera conseguir el dinero que necesitaba para poder abonar la cuota que la permitiría seguir siendo parte de la sociedad encargada de su celebración. En otra narración similar, el Caballero de Fuego acudió a buscar a su domicilio a la persona que cada año se ocupa de cargarlo y llevarlo hasta el lugar donde será sacrificado, mientras baila al son de la jarana que interpreta la orquesta que acompaña el cortejo. El motivo de esta aparición fue interpretado como un toque de atención a este individuo, quien había pensado no salir a cumplir con su cometido por sentirse cansado, antes de que incurriera en la falta y sufriera el consiguiente castigo. Un año después, el propio “bailarín” nos relataba a varios de los que estábamos presentes en el ágape posterior a “la quema” del Ts'uul en noviembre de 2008 que:

No pensaba que iba a salir este año a llevar al Caballero, pero cuando estaba yo bañando el mismo día 13 sentí que me tocaron en la puerta; hasta jalieron la cortina y escuché que dicen mi nombre a la ducha. Pero no había nadie cuando me asomé. Lo pensé: creo que ya me vino a buscar el Caballero para que haga mi baile. Creo que me va a castigar si no voy. Rápido me vestí y corriendo llegué justo cuando va entrando su cortejo a la plaza. Rápido lo cargue y bailamos.

Mucho más severo en sus castigos se muestra el Ts'uulil K'áak con aquellos vecinos que en público se atreven a poner en tela de juicio su milagro; o con aquellos otros que deciden no cooperar, aunque sea mínimamente, para que se puedan realizar sus celebraciones a través del pago de la ya mencionada “caridad”. Lo anterior resulta del todo comprensible, pues en caso de que se generalizaran ambas actitudes se estaría poniendo en serio riesgo la supervi-

vencia del complejo festivo que se le dedica al Caballero. Ello implicaría, a su vez, la ruptura de los votos que la comunidad hiciera al santo patrono cuando éste logró terminar con la epidemia de viruela negra que casi acaba con la población y, por consiguiente, asumir el riesgo de un posible retorno de esa misma enfermedad como una (re)edición del castigo divino que la desencadenó originariamente.

Así, a lo largo de las dos jornadas que el Ts'uulil K'áak es llevado a hombros por toda la población en busca de la "caridad" se repiten sin cesar los relatos ejemplarizantes que dan cuenta de los castigos que acaecieron a ciertos vecinos que se atrevieron a negársela. Muy repetido es un episodio similar al que ya protagonizara san Diego, el cual tiene como protagonista a una vecina ya fallecida quien, hace ya muchos años, cuando el Caballero de Fuego llamó a su puerta, se negó a darle algo e increpó con furia a los hombres que lo traían cargando de la siguiente forma: "¿Por qué voy a dar yo nada? Si ese Ts'uul que dicen, así, no es santo, no tiene milagro, no tiene nada". Cuentan los socios que para demostrarle su poder, cuando la incrédula señora cerró las puertas de su casa y se tumbó en la hamaca, el Ts'uul hizo que "las sogas nuevas que acababa de comprar en el mercado se quebraron y todo su cuerpo aporreó contra el suelo, así, golpeándose duro y lastimando mucho su espalda". Ante lo poco probable que resulta que unas cuerdas nuevas se rompan y tiren una hamaca al suelo, la señora y su familia llegaron a la conclusión de que lo sucedido se había debido a la actitud poco respetuosa que habían exhibido ante el Caballero de Fuego. Como no podría ser de otra forma, la narración de este sucedido concluye remarcando el hecho de que a partir de ese día la mujer no volvió nunca a dudar de los poderes del numen y cada año, cuando pasaba el cortejo ante su casa, salía a darle su "caridad" e incluso "hacía limonada para regalar a los que venían cargando al Ts'uulito".

En esta misma dinámica se inscribe otro sucedido que me fue narrado por varios participantes en las celebraciones del Caballero de Fuego en noviembre de 2009. En esta ocasión, el destinatario de la acción punitiva fue un hombre que, al escuchar que se acercaba a su casa la comitiva del Ts'uul para pedir "caridad", optó por cerrar las puertas de su vivienda para simular que no se encontraba en ella. Además, cuando los cargadores de la imagen se encontraron frente a su solar e hicieron varias llamadas, el protagonista permaneciendo en silencio y escondido en el interior de su vivienda. Sin embargo, poco atento a los detalles, el hombre había dejado estacionada su bicicleta

en un lugar visible, por lo que, según me narró un testigo, “todos sabíamos que el señor estaba dentro pero no quería dar nada”. Ante esta situación, los miembros del cortejo se marcharon, continuando su recorrido. Cuenta el narrador que, más tarde, el mismo señor que se había reusado a entregar la caridad decidió coger su bicicleta e irse a dar una vuelta por la plaza de la población, como acostumbra muchos vecinos. Sin embargo, no contaba con el castigo que por egoísta e insolidario estaba por llegarle: “cuando iba llegando en su bicicleta por la plaza, se le pinchó (de pinchar) su llanta y se volteó todo su bicicleta... tremendo golpe con el suelo pegó su cuerpo del señor... muy adolorido quedó el pobre”. Así, en el principal espacio público de la población y ante la vista muchos de sus vecinos, el protagonista del relato vio como su comportamiento era sancionado. De hecho, a decir de los propios informantes, se trató de una sanción por triplicado, pues además de las heridas y el dolor físico que le ocasionó la caída de su bicicleta, y la vergüenza de que se produjera a la vista de tanta gente, también tuvo que hacer frente a los gastos derivados de la reparación de su vehículo. En este último punto es donde varios de los presentes pusieron mayor énfasis, al señalar que: “como no lo quiso dar su caridad al Caballero, así, tuvo su castigo para que tuviera que gastar el dinero en otra forma”. A raíz del castigo recibido, la persona recapacitó y enmendó su error entrando como socios a la sociedad del Caballero de Fuego, a la cual sigue perteneciendo hasta la fecha.

Pero no basta únicamente con entregar de manera voluntaria una “caridad” al Caballero de Fuego a su paso por los hogares. De lo que se trata, además, es de que cada persona entregue lo que es “justo”; o lo que es lo mismo: la cantidad a donar ha de estar en concordancia con la posición económica que ocupa cada individuo o familia en la sociedad local. Esto se desprende de otro sucedido cuya narración pude escuchar en al menos cuatro ocasiones (con muy pocas variaciones) durante los cinco años en que acompañé al Ts’uul en sus recorridos y durante su ciclo festivo. Reproduzco aquí la versión que recogí de boca de don José Haas, la cual fue tomada en el transcurso de una conversación grupal entre varios socios veteranos. Recordaba don José que en cierta ocasión, “cuando estamos jóvenes llevando el Santo Ts’uul por el pueblo para bendecir a las gentes y pedir el caridad para que se haga su fiesta”, llegaron hasta la casa de una familia muy adinerada (“tenían mucha lana esos señores”). Una vez allí el narrador rememora cómo:

Llegamos con el Caballero, llamamos a la puerta de su casa y salió la señora. Le dicen por nosotros: “hola, buenos días”. Y salió ella y lo contestó: “hola, buenos días”. “Llegó el Caballero a visitarte”, decimos. Ah, está bueno, voy a ver si hay *xi'ix*⁵⁰ para que yo ponga a su bolso; y se fue a buscar los, los... (“los menuditos”, añade otro interlocutor)... sí, esos monedas de 10 o 20 centavos. Y vino ella y lo entregó en su bolsa, así. Y los muchachos que están cargando [al Caballero] le dijeron: “gracias”, porque ya puso en su bolsa del Caballero. Pero que para entrar a su casa otra vez que se duerma ¿cómo va a atropellar su pie? Nada más su marco de su casa es de ladrillo; cuando pasa su pie la señora por el marco de madera, ¡Mare! le bajaron su uña y se quitó completamente... además se cayó la señora... muy perjudicada quedó porque no lo dio lo que ella puede dar.



IMAGEN 6. Una vecina hace entrega de su “caridad” al Caballero de Fuego.

⁵⁰ *Xi'ix* en maya significa “residuo” o “sedimento”, se emplea comúnmente para referirse a los restos de algo.



IMAGEN 7. Varios varones se encargan durante tres días de llevar la imagen del Ts'uulil K'áak a todos los hogares de Nunkini, tanto para buscar la "caridad" como para que el numen bendiga a todos los vecinos.

Todos los que estaban presentes cuando don José relató este sucedido se mostraron de acuerdo a la hora de adjudicar el "accidente" sufrido por la protagonista del relato a un castigo enviado por el Caballero de Fuego, el cual fue motivado por la tacañería de la mujer. Lo anterior porque, a pesar de que ella y su familia disfrutaban de una holgada situación económica y un alto nivel de vida (tanto que residían en una casa de ladrillo y mampostería, lo que hace cuatro o cinco décadas constituía un símbolo inequívoco de riqueza que muy pocos vecinos podían permitirse), no pasó de entregar al Ts'uul unas pocas monedas de escaso valor, cuando lo esperado por todos hubiese sido que donase una cantidad mucho más elevada, acorde con sus posibilidades. De hecho, así sucede en la actualidad: las familias que gozan de mayores ingresos son las que realizan las donaciones de mayor cuantía a las sociedades del Caballero, tales como marranos adultos, grandes latas repletas de comida ya preparada para 25 o 30 personas, varias cajas de refrescos, un atuendo completo para el Caballero (zapatos, pantalón, camisa y sombrero), etc.

Con el relato de este castigo puntual de parte del Ts'uulil K'áak se muestra cómo desde el ámbito sobrenatural se sanciona el comportamiento

excesivamente avaricioso, individualista, apegado al dinero y poco solidario que exhiben ciertas personas, siendo habitual además que éstas sean las que más riquezas acumulan, que además solían ser los ts'uules de la población o se ocupan de los negocios que éstos realizaban (habitualmente vinculados al comercio). La moraleja del relato se muestra evidente: no es suficiente dar, sino que lo que se ofrenda ha de estar conforme a las posibilidades de cada persona. Una vez más, las actitudes y comportamientos que se alejan de la moral tradicional indígena, aquellas con las que se vinculan a los ts'uules, son aquellas que se hacen acreedoras de sanción por parte de las deidades locales. Así, éstas se erigen en las guardianas de aquellos principios éticos y morales con los que se identifican los miembros de las sociedades indígenas y campesinas peninsulares, tales como la redistribución de los bienes, la solidaridad interna entre los miembros de la comunidad, y el deber de cumplir puntual y generosamente con todas las obligaciones religiosas adquiridas tanto a título individual como colectivo.

Una constante en las sanciones que hemos visto hasta este momento es que todas presentan un carácter “accidental” y no de enfermedad, como suele ocurrir en la mayor parte de los casos en que los individuos dejan de atender correctamente sus obligaciones hacia las entidades sagradas de las que depende su cotidianeidad. Lo anterior quizá se deba a que se trata de meras advertencias lanzadas por el numen a los infractores con el fin de que éstos recapaciten y cambien rápidamente su actitud, reconduciéndola, tal como sucede en la mayoría de los casos referidos. Sin embargo, no debemos inferir que el Ts'uulil K'áak carece del poder necesario para enviar enfermedades a quienes no cumplen con sus obligaciones; ya vimos cómo la capacidad que tiene un personaje sagrado para obrar milagros implica a su vez que posee los poderes para causar daño a las personas. Ambas caras integran al unísono la naturaleza dual que caracteriza a las entidades sagradas.

En este sentido, el relato de otro sucedido acaecido en Nunkiní sirve para confirmar que, efectivamente, el Caballero de Fuego puede causar enfermedad del mismo modo que ha sanado a multitud de vecinos a lo largo de su existencia. El detonante de este castigo, en este caso, no estuvo en la falta de cooperación de una persona, sino en una clara, manifiesta y premeditada falta en la forma en que se han de ejecutar las ofrendas de ropa. Cualquier vecino de Nunkiní sabe que la tradición estipula que todas las prendas de ropa que vayan a ser ofrendadas a la imagen del Ts'uulil K'áak por parte de los fieles han de

ser nuevas, lo que implica que no pueden haber sido utilizadas ni una sola vez por sus donantes. Así, el día de su muerte en la plaza de la localidad, el numen explota llevando puestas siempre numerosas prendas de ropa sin estrenar sobre su cuerpo, por tanto todas son puras y constituyen uno de los símbolos visibles de su poder y de la gran devoción que sienten hacia él sus devotos. En otra instancia, esa ropa nueva que viste, siempre “elegante” y alejada del atuendo cotidiano de los indígenas, representa la opulencia que como *ts'uul* debe externalizar el personaje. Como reflejo de la importancia que ostenta la vestimenta en el imaginario y en la misma imagen del Caballero de Fuego como uno de sus principales símbolos, no resulta extraño que en una ocasión, cierto vecino que se atrevió a “contaminarla”, fuera duramente castigado por ello.

Según las versiones que he escuchado al respecto, el suceso se desencadenó a raíz de una promesa muy habitual, mediante la cual un vecino de Nunkiní se comprometió a “regalar un sombrero para el Caballero a cambio de que cura la enfermedad de su hijo”. Una vez que su hijo hubo recuperado la salud, el hombre acudió a Calkiní a comprar un sombrero para llevárselo como ofrenda al *Ts'uul*. Sin embargo, esa persona cometió la grave falta de utilizar ese mismo sombrero durante varias semanas antes de acudir a visitar a la imagen del Caballero y entregárselo. Por esto, a la mañana siguiente de haber realizado su ofrenda, el señor “amaneció con mucho dolor en su cabeza, no podía ni levantar de su hamaca ese señor... puro quejarse con su esposa hacía”. Su mujer acudió a consultar con un *jmeen* de la población, a quien le expuso la situación en la que se encontraba su marido. Según las versiones de este relato escuchadas, muy poco tiempo tardó el especialista ritual en “adivinar” que el origen de la enfermedad estaba en un castigo impuesto por el numen: “rápido lo vio en su *saastún*⁵¹ que el mal venía porque no lo había cumplido lo que tiene prometido, por eso enferma. Si el Caballero lo tiene ayudado tiene que cumplir lo que promete”. Por suerte para el enfermo, el remedio para superar su aflicción fue sencillo, pues el *Ts'uulil K'áak* todavía no había sido inmolado con el sombrero contaminado que le había regalado, lo que sin duda habría puesto en serio riesgo el éxito del ritual. De esta forma su mujer acudió el mismo

⁵¹ El *saastún* es la piedra de vidrio transparente que utilizan los *jmeeno'ob* peninsulares para conocer el origen de las enfermedades, encontrar objetos perdidos y, en general, recibir cualquier mensaje de las diversas entidades sagradas y de los difuntos. Por tanto, es uno de los principales símbolos del poder que les permite fungir como intermediarios entre los hombres y las deidades.

día a comprar un nuevo sombrero que, esta vez sí, entregó inmediatamente al Caballero de Fuego, a quien además solicitó encarecidamente el perdón para su esposo. Gracias a la premura con que la señora hizo todas estas gestiones, dos días después su marido vio cómo iban remitiendo sus dolores de cabeza, pudiendo así retomar su vida cotidiana. Mediante este sucedido, que me fue rememorado por varios devotos que acompañaban a la imagen del Ts'uul en abril de 2011, se pone en evidencia el riesgo real que implica para las personas el hecho de infringir cualquiera de las normas que pautan los rituales con que se conmemora a esta prominente figura del panteón local.

Finalmente, ni siquiera los propios representantes de la iglesia católica se han visto libres de padecer la acción punitiva de este santo local. Así lo pude comprobar en noviembre de 2009, durante la jornada en que se “amarró” la imagen del Caballero de Fuego en el solar de don Álvaro Haas. Al concluir el trabajo, pasado el mediodía, todos los presentes comimos distribuidos en varias mesas colocadas en la parte delantera del solar. A lo largo de la tarde fueron llegando más y más vecinos que, primero, pasaban a saludar a la imagen recién construida y, después, se sentaban a la mesa para degustar el guiso de fiesta que habían preparado las socias. Es tradición que en esta jornada la sociedad que se encarga de construir y festejar al Ts'uul ofrezca gratuitamente de comer un succulento plato de relleno negro (*boox ka'*) a todos los vecinos que deseen pasar por el solar para ver a la imagen, amén de a las autoridades civiles y religiosas locales a quienes expresamente invita el patrón de la sociedad. Eran ya las cuatro de la tarde y varios socios mostraban su extrañeza porque no hubiese acudido a almorzar el párroco de Nunkiní, un joven que apenas hacía dos meses que había llegado para hacerse cargo de la parroquia local. Ya eran casi las cinco cuando arribó éste con su ayudante con gesto sofocado y sudoroso. Mientras ambos degustaban la generosa porción que les sirvieron, el cura explicó a los presentes que su retraso se había debido a un pinchazo que había sufrido en una de las ruedas de su coche, mientras transcurría entre dos pequeñas rancherías pertenecientes a la parroquia de Nunkiní. Debido a lo remoto del lugar donde se produjo el incidente y a la ausencia de señal para utilizar el móvil, tuvo que caminar “a pleno rayo de sol” más de 5 kilómetros hasta alcanzar el pueblo más cercano, donde pudo conseguir herramientas y alguien que le ayudara a cambiar la rueda. Apenas hubo terminado su comida y abandonado la casa el sacerdote, varios socios comenzaron a especular sobre el hecho de que hubiera sido el Caballero de Fuego el responsable

de lo ocurrido, ya que “el padre tenía dicho a un señor que el Ts'uul no es santo, que es otra cosa, que no tiene poder. Como no es de acá, no sabe de los milagros que ya tiene hecho, no conoce; por eso no tiene su fe como lo tenemos nosotros y lo ha echado a perder su auto”. De esta forma, los miembros de la sociedad del Caballero utilizaron el percance sufrido por el párroco para confirmar sus propias creencias entorno a los riesgos que entraña atreverse a efectuar proclamas públicas en las que se pone en tela de juicio el carácter poderoso, y por tanto “sagrado”, del numen.⁵²

LA FIGURA DEL CONSTRUCTOR DEL CABALLERO DE FUEGO

Como he venido adelantando, el proceso de elaboración de la imagen de este “santo” se repite en dos momentos diferentes a lo largo del año: en el mes de abril y en noviembre, coincidiendo siempre con los dos periodos festivos que la comunidad dedica a conmemorar a su santo patrono. Dos son también las organizaciones que asumen la tarea de fabricar y llevar a cabo las diferentes celebraciones y rituales que se le dedican al Caballero. Así, la tarea de organizar y realizar los festejos que se le dedican al Ts'uulil K'áak para el mes de abril recae sobre la familia Naal, mientras que en noviembre es la familia Haas quien asume el encargo. Sin embargo, y a pesar de que cada “sociedad” es completamente independiente respecto a la otra (funcionan de forma diferente, las integran distintas personas y su sede es el solar de la familia responsable), el grupo de seis o siete hombres que asumen la tarea de coordinar el proceso constructivo del Caballero de Fuego en ambas sociedades suele ser siempre el mismo.

⁵² En otra ocasión tuve la oportunidad de escuchar otra narración que tenía a otro párroco como protagonista, pero cuya datación resultaba muy confusa. En este caso el sacerdote en cuestión se negó a tocar las campanas de la iglesia al momento de que el Ts'uulil K'áak hiciera su arribo a la plaza, tal y como es tradición: “no creía que el Ts'uul es santo y no quería tocar las campanas de la iglesia cuando llegaba el Ts'uul a la plaza para morir”. A pesar de sus primeras negativas, el sacerdote terminó por cambiar de opinión a raíz de las múltiples visitas que recibió de parte de los vecinos, quienes le pidieron respetar la costumbre del pueblo y, de paso, le advirtieron de los riesgos que asumiría en caso de perjudicar la celebración: “ya le dijeron al padre que no es juego, que no es sólo muñeco como él dice [el Caballero], que es santo con su milagro que lo puede lastimar. Como lo hablaron así al padre, ya lo creyó y dijo que tocan las campanas. Por eso que ya no le pasó nada malo”.

De entre todos ellos destaca la figura de don Felipe Naal como principal constructor de la imagen, quien es, al mismo tiempo, el “patrón” de la sociedad que organiza la fiesta en el mes de abril. Muchos de los socios veteranos con los que he podido hablar se refieren a esta persona como “un vivo”, en el sentido de que posee un “don” especial que le permite comunicarse con el Ts’uulil K’áak.⁵³ A ojos de sus vecinos, ello se debe a que don Felipe fue seleccionado por el propio “santo” para convertirse en su hacedor, por lo que, además de hacerse cargo de las tareas que son propias de la sociedad que dirige en abril, en las fiestas de noviembre también acude al solar de la familia Haas para dirigir y hacerse cargo de la construcción de la imagen que presidirá los festejos de esta sociedad.



IMAGEN 8. Don Felipe (izquierda) y don Álvaro, constructor y patrón de la sociedad respectivamente, posan con el Caballero de Fuego el día de su amarre en el mes de noviembre.

⁵³ Recordemos que en la cultura maya son contadas las personas que tienen la capacidad para comunicarse con las entidades sobrenaturales. De hecho esta es una de las características distintivas de los *jmeeno’ob* o especialistas rituales locales (De la Garza 1990, 134; Thompson 2006, 214), quienes también son calificados como “vivos”, pues nacieron en posesión de un “don” de origen divino y desarrollan sus poderes después de experimentar “llamados” durante sus sueños (Quintal 2003a, 288-289; Burns 1995, 12) o en el transcurso de un episodio febril producto de una enfermedad. Como veremos, el papel que juega don Felipe como intermediario entre sus vecinos y el Caballero de Fuego lo acerca mucho a la figura clásica del “chamán” maya, cuya “misión principal era fungir de intermediario entre hombres y dioses” (De la Garza 1990, 134).

El origen de esta condición de “vivo” que posee don Felipe en Nunkiní se explica, principalmente, a partir del papel que desempeña como único constructor de la imagen. Por otra parte, el cómo llegó a alcanzar este estatus tan exclusivo se explica desde dos puntos de vista diferentes. Uno es de carácter práctico o funcional, y vincula su actual desempeño al hecho de que su padre antes que él fuera uno de los responsables de “amarrar” la imagen, por lo que don Felipe habría adquirido sus conocimientos de él y, a su muerte, heredó el compromiso familiar (“yo lo hago porque es el compromiso grande de mi papá”). A esta primera explicación de carácter hereditario, que podríamos calificar de “racional”, se suman otras más que tienden a privilegiar la vertiente más “mágica” o “mística” del vínculo que establece el Caballero de Fuego con su actual hacedor, restando algo de peso a la primera versión. Estas versiones se inclinan más por remarcar el hecho de que fue el propio Ts'uulil K'áak quien se encargó de escoger y a la persona que se convertiría en su hacedor, a la cual dotó de una sensibilidad especial para fuera capaz de escuchar su voz y recibir los mensajes que le envía.⁵⁴ En esta línea ubicaríamos el sucedido que refiere el propio don Felipe, el cual aconteció ante la mirada de todos los vecinos que se encontraban presentes en la plaza de Nunkiní con motivo de la explosión del primer Caballero de Fuego que le tocó construir a él, hace ya más de 30 años: “en la primera vez que lo amarro [la imagen], cuando explotó en el atrio me cayó su mano entre mis brazos”. Tanto el narrador como todos los que se encontraban presentes en ese instante no albergan dudas a la hora de interpretar este suceso, viendo en él una señal inequívoca enviada por el propio numen para expresar su deseo: “Quería que don Mexi (apodo por el que se conocer a don Felipe en Nunkiní) siguiera haciendo el trabajo, era su voluntad que estaba diciendo a él”. De esta forma, muchos asumen que el actual patrón de la sociedad encargada de amarrar y celebrar al Caballero en el mes de abril fue “elegido” por el Ts'uul para que

⁵⁴ Las dos versiones sobre cómo don Felipe llegó a convertirse en la única persona que en la actualidad sabe amarrar al Caballero de Fuego rememoran (vinculándole) la forma en que los *jmeeno'ob* recurren a un doble discurso para explicar la adquisición de sus conocimientos y poderes: uno es de carácter terrenal y se relaciona a los años de aprendizaje que pasan acompañando a otros chamanes, que en muchos casos son sus abuelos; el otro es de carácter estrictamente “mágico”, y depende de ser depositarios de un “don” de carácter divino y de las relaciones que éste les permite establecer con los espíritus de especialistas rituales del pasado y con otras entidades sobrenaturales como los *aluxo'ob* (Quintal 2003a, 288; Gutiérrez 1992a; Ruz 2000, 107-108).

se convirtiera en su “hacedor”, tarea que ha seguido desempeñando puntualmente hasta la fecha. Lo anterior convierte a don Felipe en una figura central en el complejo de las fiestas patronales, pues gracias a su desempeño (y al de toda su familia) la comunidad puede seguir dando cumplimiento a la promesa mítica que formularon a san Diego sus antiguos moradores, por la cual se comprometieron a “sacrificar” a un *ts'uul* en su honor cada año con motivo de sus fiestas. Así, los socios que desde hace más de tres décadas siguen todas y cada una de las indicaciones que da don Felipe durante la construcción de la imagen aseguran, una y otra vez, que éste: “es un vivo [don Felipe]: el Ts'uulito lo quiere mucho por la mucha fe que lo tiene su dueño”, poniendo el énfasis en que la gran devoción que siente el “patrón” hacia el numen, traducida en todos los sacrificios que realiza junto a su familia para conseguir sacar adelante las celebraciones, es lo que ha hecho que el Ts'uul lo haya escogido como su “representante” entre los humanos. Y es que, a diferencia de la sociedad de noviembre que cuenta con gran número de socios, en abril es la familia de don Felipe la que asume la mayor parte de las labores: “a mí nadie viene ayudarme, nomás yo con mi familia hacemos todo el trabajo... por eso no puedo ir a las corridas [de la feria]”. Como pago a la dedicación y los sacrificios que realiza toda su familia, don Felipe asegura que “desde que lo hacemos no nos hemos enfermado ninguno en casa, así... nos protege bien [el] Santo Ts'uul a mi familia”.

La característica de “vivo” que le adjudican a don Felipe los vecinos que cada año colaboran con él en la construcción de la imagen con motivo de las fiestas de abril y noviembre se hace patente en diversos episodios que me fueron narrados, tanto por el propio protagonista como por muchos de los implicados en el complejo del Caballero de Fuego. El primero, que ya hemos referido, es el origen “sagrado” con que se vincula su elección como hacedor de la imagen, pues fue el propio numen quien se encargó de escogerlo para que desempeñara esta tarea de forma vitalicia. En consonancia con el carácter de destino que otorga a su elección para convertirse en el constructor del Ts'uul, don Felipe asegura que, aunque desde que tenía ocho años vio a su padre en repetidas ocasiones confeccionar la imagen en el mismo solar donde ahora vive él con su esposa e hijos, nunca se detuvo a aprender la forma en que realizaba el trabajo. “Yo no sé cómo lo aprendí, cuando falleció mi papá fue que ya lo sabía hacer... creo que por la magia del Santo Ts'uul yo aprendí la forma que se hace”, me asegura don Felipe, mientras su hermano

y principal ayudante asiente levemente con un movimiento de su cabeza. Es más, según sus propias palabras, en ese tiempo ni siquiera creía del todo en los poderes que se le adjudicaban al Caballero. En la actualidad, sin embargo, está situación ha cambiado drásticamente, hasta el punto de convertirse en una de las personas más devotas al Caballero de Fuego que hay en Nunkiní, tanto de palabra como de obra.⁵⁵

Yo tengo mucha fe ahorita. Como le digo a mi mamá: desde que empecé el trabajo estoy creyendo tus pláticas [sobre el milagro del Caballero]. Porque de antes era más jovencito yo y casi no lo creo lo que dicen mis papás. Antes de que yo empiece amarrar no lo creía... Antes lo amarra mi finado papá pero yo no paré a ver cómo se hace, estoy pequeño, puro correr y jugar hago. Cuando él ya murió, tengo en mi idea ya cómo es que lo voy a hacer. Cuando duermo todo eso pienso: cómo es que lo tengo que hacer [para construir la imagen].

Vemos así como don Felipe fue experimentando un proceso de transformación personal: de ser un niño y luego un joven despreocupado, más pendiente de la diversión que de la devoción al Ts'uul, pasó a convertirse en uno de los pilares de la tradición local en lo que toca a las celebraciones de esta entidad, pues en buena medida gracias a sus conocimientos y dedicación ésta se mantiene viva en el presente.

En este último testimonio se vislumbra, además, otro detalle que resulta clave a la hora de comprender a la figura del hacedor del Caballero de Fuego. Así, constatamos como la cercanía que mantiene don Felipe con el numen le ha permitido adquirir ciertos “poderes” especiales que suelen estar restringidos a los especialistas rituales que fungen como intermediarios entre los humanos y los personajes sagrados (los *jmeeno'ob*). Me refiero

⁵⁵ A pesar de la situación de precariedad en que suele vivir la familia Naal, pues los dos hermanos tienen como principal sustento la milpa, complementada con algún sembradío de riego, cada año los miembros de sus respectivos núcleos familiares se vuelcan y colaboran de forma conjunta en los trabajos necesarios para sacar adelante la celebración del Ts'uulil K'áak. Lo anterior implica, dependiendo cada año de las colaboraciones que reciban, una rígida planificación de la economía familiar para poder hacer frente a los desembolsos que habrán de afrontar, amén de las cinco jornadas completas de duro trabajo que han de desarrollar, lo que les impiden disfrutar de las actividades lúdicas que tienen lugar en la plaza durante esos días, tales como las tardeadas, las corridas o la vaquería. Sin embargo, a pesar del esfuerzo y de los gastos, siempre remarcan que se trata de un trabajo que realizan gustosos y que redunda en el bien de toda la comunidad.

a la capacidad contrastada que tiene esta persona para percibir mensajes de carácter “sobrenatural”, tanto en el transcurso de sus sueños como durante la vigilia. Mensajes que además están encaminados siempre a facilitarle el proceso de construcción de la imagen. Acabamos de ver mencionado, por ejemplo, cómo fue durante sus sueños cuando don Felipe aprendió las técnicas que hoy en día emplea para poder “amarrar” el cuerpo del Caballero de Fuego de forma correcta.

Lo anterior significa que aprendió “el trabajo” por vías mágicas, sin haber prestado atención a la forma en que su padre lo realizaba antes que él. Pero las capacidades perceptivas del constructor no se detienen aquí. Un momento especialmente propicio para que don Felipe perciba estos mensajes de ayuda desde distintos ámbitos resultan las semanas previas a la construcción del Ts'uul, cuando debe comenzar a recorrer los montes aledaños a la comunidad en busca de un árbol del que obtener la horqueta de madera que empleará como el esqueleto de la imagen. Esta tarea no está exenta de dificultades, pues a la creciente deforestación del entorno natural local, motivada por la fuerte presión demográfica que hay sobre la tierra, hay que aunar el hecho de que la mayoría de las maderas de los árboles locales no resultan apropiadas para los fines que se persiguen.⁵⁶ Además, la horqueta que habrá que seleccionar tendrá que poseer unas medidas que se ajusten a las grandes pero equilibradas dimensiones con que se ha de dotar la anatomía del Ts'uulil K'áak.

⁵⁶ Al respecto, los más veteranos participantes en la construcción del Ts'uul explican que la madera más apreciada para elaborar el esqueleto de la imagen es la que procede del árbol que denominan *xcanlol*, aunque también la del *chimay* o el *xkitinché* son válidas, porque “no se astilla cuando explota, aguanta bastante y sólo [se] quiebra un poco”. El resto de maderas que proporcionan los árboles locales no son válidas porque “cuando revienta el Caballero salen sus astillas y pueden lastimar a uno”. Atrás han quedado los tiempos prehispánicos en los que para fabricar a sus dioses los mayas empleaban únicamente la madera proveniente del árbol del cedro (*kuché* en maya, literalmente: “madera divina”, empleada para “menesteres religiosos” (Thompson 2006, 238-239). Fray Diego de Landa afirmaba al respecto que cuando los *chacs* daban su permiso a los mayas para “hacer ídolos de palo”, éstos acudían al monte “por la madera que siempre era de cedro”, en la cual elaboraban sus imágenes (1978, 101-102). Al respecto, en época mucho más reciente, Mendelson recogió un testimonio acerca del mito de creación de Maximón en el que se afirmaba que “el cedro es santo y por eso es que todos los santos están hechos de cedro” (1965, 132). Llama la atención que, a pesar de ser tenido por santo, el Maximón no fue finalmente construido de cedro, sino con la madera procedente de otro árbol (árbol que según los mitos de origen referidos por el mismo autor no queda del todo claro si era un *tzejtel* o un *kalsha'um*).

Como veremos, ante la dificultad de hallar una madera con los requisitos que la permitan cumplir a cabalidad con la importante función ritual que se le reserva, el propio don Felipe echará mano de su “poder” y recibirá un llamado “sobrenatural” que resolverá el problema. Éste se suele dar en el transcurso de sus sueños (cómo vimos que ocurrió cuando aprendió a “amarrar” la imagen): “así lo busco yo: donde lo sueño allá voy a buscarlo”; o bien durante la vigilia, mientras se encuentra recorriendo la foresta en busca del árbol con las proporciones adecuadas. En relación a estas dos vías para recibir indicaciones sobre dónde encontrar lo que busca, ofrezco dos ejemplos narrativos que me fueron referidos públicamente por el propio don Felipe Naal en el transcurso de una de las reuniones de devotos que se suceden para llevar a cabo el amarre de la imagen del Caballero de Fuego. Posteriormente trataré de fijar los puntos relevantes de ambos relatos, en relación a lo que revelan de los “poderes” del hacedor de la imagen y la figura del Ts'uulil K'áak.

La primera narración es más bien un testimonio, pues no remite a un episodio concreto, sino que es más una explicación que da cuenta de una situación de carácter general. Se centra en la forma en que don Felipe explica cómo, gracias a sus sueños, no tiene la necesidad de ir a buscar al monte la materia prima que necesita para construir el cuerpo del Ts'uul; ya que una vez que ha soñado con un determinado lugar del monte que él conoce, al despertar recuerda lo que ha visto en él y el lugar preciso donde se encuentra. Cuando físicamente acude a ese lugar encuentra en él las mismas maderas y árboles que pudo ver durante su sueño, lo que le facilita mucho la búsqueda de la horqueta que hace las veces de esqueleto del Caballero.

Yo así lo digo: cuando un día voy a buscar el palo del Caballero no estoy andando a buscarlo así no más. Cuando acuesto en mi hamaca cierro los ojos y como allá en el sueño ando mucho de batida [cazando venados] por el monte, yo donde ando veo lo que me interesa. Cuando levanto, cualquier cosa, sé dónde está. Primero lo sueño dónde está, clarito lo veo... donde lo sueño allí voy y allá está.

Lo anterior vuelve a mostrar que los sueños constituyen, para el hacedor del Ts'uul, meras extensiones de su vida cotidiana, en las cuales puede desdoblarse: mientras una parte de su persona descansa sobre la hamaca, la otra puede salir y reconocer el entorno. Y es que, de lo expuesto por mi interlocutor

se desprende que mientras la parte carnal y visible de su cuerpo duerme, otra parte distinta de su ser, invisible e intangible, abandona la primera para ir a recorrer las selvas que circunvalan la comunidad (en el caso concreto de la cita, para ir a cazar venados). Esta duplicidad del individuo serviría para explicar que al despertarse, don Felipe, tenga plena conciencia de los lugares que visitó mientras dormía y de las cosas que vio en ellos. Otro detalle a destacar es que el paisaje natural que circunda a los hombres es siempre el mismo, se mantiene inmutable al pasar del sueño a la vigilia, pues los espacios visitados por nuestro protagonista mientras duerme conservan todos sus componentes cuando regresa a ellos estando despierto. Lo anterior le permite a don Felipe identificar con precisión el lugar exacto al que debe acudir a buscar una horqueta si la noche anterior, en su sueño, tuvo la fortuna de pasar ante un árbol cuyas ramificaciones tenían las características deseadas para ser empleada como armazón del Caballero de Fuego. En conclusión: el medio natural se mantiene inalterable siempre, lo que cambia son las vías que utiliza el individuo para recorrerlo, ya que puede hacerlo en la vigilia o en el ámbito onírico.

En relación con la capacidad que tiene don Felipe para desdoblarse y realizar excursiones por la selva estando dormido, pareciera que nos hallamos ante una reminiscencia de ciertas creencias, presentes todavía entre varias etnias mayances y mesoamericanas,⁵⁷ que apuntan la posibilidad de que alguno de los componentes anímicos que integran el cuerpo humano conformando al individuo puedan abandonar, temporalmente y durante el sueño, su armazón de carne y hueso para ir a recorrer libremente diferentes espacios, reintegrándose a la parte material-carnal del individuo una vez que éste abandona el estado de somnolencia.⁵⁸ Sin embargo, lo interesante para nuestro caso particular es que entre los mayas yucatecos este tipo de creencias se encuentran

⁵⁷ Al respecto contamos con un amplio *corpus* de estudios de corte antropológico abocados al estudio del heterogéneo universo de los componentes anímicos de los indígenas mesoamericanos. Centrados en grupos mayances destacan especialmente los trabajos de Pitarch sobre las almas de los tzeltales de Cancuc (1996 y 2011), los de Guiteras Holmes (1996) y Holland (1989) sobre los tzotziles de San Pedro Chenalhó y, de carácter global, los de Ruz (2002b y 2002c). Para otras etnias mesoamericanas remito a los trabajos de López Austin, sobre los náhuatl (1990 y 1996), y a los de Galinier sobre los otomís (1990 y 2009).

⁵⁸ Y no sólo durante el sueño, para los mayas el abandono del cuerpo por parte de las entidades anímicas puede darse “en momentos de excitación intensa tales como el orgasmo, un susto o la embriaguez”. También la pérdida “pueda deberse a un castigo divino, lo que acarrea enfermedad y, de no repararse el daño, la muerte” (Ruz 2002b, 337-344).

hoy prácticamente extintas,⁵⁹ siendo sustituidas desde época colonial por el discurso evangelizador que les inculcó “que el hombre está formado únicamente por dos partes diferentes”: un cuerpo carnal y un alma invisible e intangible (Gutiérrez 2000, 88). En consecuencia, el caso que acabamos de referir, sin ser del todo explícito respecto a si lo que abandona el cuerpo de don Felipe es o no una entidad anímica, se nos muestra como algo casi excepcional a nivel de la península de Yucatán.⁶⁰ A pesar del indudable interés antropológico que posee el concepto de persona y las entidades anímicas que lo conforman, lo apartado que se encuentra del objeto principal del presente estudio me obliga, por el momento, a dejarlo estacionado, con la seguridad de que futuras pesquisas nos llevarán a retomarlo en toda su complejidad.

Antes de cerrar los comentarios en relación a este último testimonio, baste por el momento agregar que las dos entidades sagradas que nos han ocupado, el santo patrono y el Caballero de Fuego, comparten la característica de ser las únicas entidades sagradas que poseen, utilizando los términos de Pedro Pitarch (2011), un “alma-espíritu” que habita en el interior de su “cuerpo-presencia”; aunque en el caso del segundo esto sólo acontece durante ocho días al año.⁶¹ Ambos númenes comparten la característica

⁵⁹ El diccionario maya-español colonial *Calepino de Motul* (1995) deja entrever que antes del contacto con los frailes y sacerdotes católicos, los mayas asentados en la Península creían que el cuerpo estaba integrado por varias entidades anímicas, de ahí la existencia de conceptos como *ool* (“corazón formal, ánimo”, en contraste con *puczikal* que es el “corazón material”), *ik* (“espíritu”), *pixán* (“alma”) o *kinam* (“energía”) (Bourdin 2008, 9). De todos estos, en Nunkiní únicamente utilizan el término *pixán* para hacer referencia al “alma” o “espíritu” que abandona el cuerpo tras la muerte.

⁶⁰ Digo “casi” porque Manuel Gutiérrez apunta que: “para los mayas [yucatecos] actuales, expresamente católicos, cada hombre, cada cuerpo, tiene dos espíritus: uno a la derecha y otro a la izquierda, el bueno y el malo [respectivamente]”, siendo este segundo el que “cada noche abandona el cuerpo” (2000, 90-91). Por su parte, algunos *jmeen* durante su aprendizaje deben librar una “lucha contra la sombra” (*oochel*), lo que se entiende como una lucha contra “el lado oscuro de sí mismo que intenta convencerlo para que use los poderes y conocimientos adquiridos en beneficio propio y no del comunal” (Quintal 2003a, 290) y evitar así convertirse en *jpulya’aj* (hechicero) o en *jawáay* (“los que se transforman en animal para hacer maldades). Para un análisis del concepto de persona presente y pasado entre los mayas yucatecos véase Bourdin, 2008.

⁶¹ Por el contrario, las otras entidades de carácter sagrado que no hemos mencionado aquí pero que también conforman el “panteón” local, esto es los “Dueños” de raigambre indígena (Balamo’ob, Aluxo’ob, Yumtzilo’ob, etc.), se distinguen de san Diego y del Ts’uulil

“poderosa” (o “milagrosa”, como dirían en Nunkiní) que permite a su parte espiritual abandonar ocasionalmente su cuerpo material para, de esa forma, recorrer los caminos de la población. La mayoría de los amigos e informantes con los que he conversado al respecto aseguran que los humanos no disponemos de esta cualidad, pues nuestro alma permanece siempre encerrada en el interior del cuerpo, concretamente en el corazón o, en menor medida, en la cabeza. De esa forma, la posibilidad de que el cuerpo y el alma se separen, aunque sea momentáneamente, se considera un atributo casi exclusivo de las dos entidades sagradas que nos ocupan. Esto no hace sino reforzar la imagen “poderosa” que posee don Felipe entre sus vecinos, pues también él se presenta como capaz de desdoblarse mientras duerme, como solamente son capaces de hacerlo los dos “santos” a los que nos hemos referido y los *jmeeno’ob*,⁶² para salir en busca de las maderas y bejucos que necesitará para poder “amarrar” adecuadamente la imagen del Caballero de Fuego.

Pero no sólo en su deambular por el mundo onírico demuestra el hacedor de la imagen del Ts’uul sus poderes traducidos en extraordinarias capacidades sensoriales. También a plena luz del día, en un estado de vigilia, y mientras recorre las veredas más recónditas que se adentran en la foresta

K’áak en que únicamente están conformados por “puro viento”, o lo que es lo mismo: son alma-espíritu, lo que les hace ser invisibles para la gran mayoría de los mortales. Sin excepción, todos estos “Dueños” de la naturaleza carecen de una representación física o material (e incluso imaginaria, como en el caso de algunos “vientos”), o “cuerpo-presencia”, ante la cual los humanos puedan acudir a rendirles pleitesía.

⁶² Tanto en Nunkiní como en el resto del área maya peninsular (Quintal 2003a, 289-290), los especialistas rituales son capaces de viajar durante sus sueños a distintos lugares, tales como el interior de los cujos, las forestas que rodean sus comunidades o las cuevas, donde pueden entrar en comunicación con distintas entidades poderosas de origen nativo o hispano. Durante estos “viajes” oníricos, y gracias a la interacción que mantiene en ellos con los “Dueños”, el *jmeen* encontrará su *sáastún* o “piedra transparente” (símbolo de su poder y de su destino divino), obtendrá sus conocimientos terapéuticos y aprenderá los distintos rezos que le permitirán curar a sus pacientes (Gutiérrez 1992a, 436). Durante sus sueños también reciben visitas y mantienen conversaciones con los espíritus de especialistas rituales ya fallecidos (siempre tenidos como más poderosos que los del presente), quienes les aconsejan y auxilian antes de acometer una curación especialmente complicada o peligrosa. Para ampliar la información sobre el importante papel que desempeñan los sueños en la iniciación y durante el resto de la vida “profesional” de los “chamanes” de las etnias mayances véase el completo estudio de Mercedes de la Garza *Sueño y alucinación en el mundo nahuatl y maya* (1990) y el reciente trabajo de Quintal *et al.* (2013).

que circunda a la comunidad, don Felipe es capaz de percibir avisos de carácter “sobrenatural” que tienen por objeto señalarle los lugares donde podrá encontrar las maderas más propicias para la fabricación de la imagen del Ts’uulil K’áak.⁶³ Así lo acreditan varios relatos en los que él mismo refiere cómo, caminando por la selva pocos días antes de la fecha en que debía comenzar a amarrar el cuerpo del Caballero de Fuego, pudo escuchar voces que le hablaban para advertirle acerca del lugar al que debería dirigir sus pasos para encontrar aquello que buscaba. En una tarde-noche de noviembre del 2009, sentado sobre una gastadísima hamaca colgada de los horcones del techo de guano que abriga la única estancia de su vivienda, don Felipe me narraba, mientras su madre, esposa y tres de sus hijos le observaban en silencio sentados sobre banquillos de madera, uno de estos episodios sucedido hacía cosa de 5 años:

Una vez, le digo a mi esposa: “voy a buscar la madera para el cuerpo del Caballero porque todavía no la tengo”, le digo. “Ya es tarde”, me dice, las 4 de la tarde. Es para amarrarlo al día siguiente. Para que oculte el sol menos de dos horas. Y me dice mi esposa: “quiero venir contigo, a ver cómo se busca”. Y estoy yendo en el camino con el triciclo, está mi señora en el triciclo. Ya crucé una veredita y me paré. Parece que me hablaron en ese lugar para que pare, pero sólo yo escucho. Mi esposa me dice: “nadie habló”. Yo crucé donde está la veredita y me paré con el triciclo y digo: “voy a ver si está aquí, si no está aquí vamos en otro rumbo”. Cuando doblamos de la veredita directamente, así, allí estoy viendo a 10 metros del camino donde estoy yendo encontré la horqueta. Allí la encontré. Si no me hablan, yo no me paro en ese lugar. Allá de donde me hablaron, justo allá encontré la horqueta bonita para su cuerpo.

Este relato muestra cómo don Felipe recibe una ayuda, que sin identificarse su procedencia, resulta de capital importancia para que pueda cumplir con su cometido. Como bien refiere el narrador, se encontraba en una situación límite, pues al día siguiente debía comenzar a construir la imagen y todavía no lograba encontrar la horqueta que emplearía como su esqueleto. En este contexto, don Felipe recibió un aviso en forma de una voz que sólo él

⁶³ También en Guatemala ciertas especialistas de la salud, como las comadronas, aseguran poseer la capacidad de recibir mensajes del santo Maximón en sus sueños o a través de las piedras que utilizan para diagnosticar, en los cuales el numen las ayuda a llevar a cabo sus curaciones (Petrich 2006, 246-247).

escuchó, indicándole el lugar donde encontraría la preciada horqueta. Tras evitar darme una respuesta concreta, después de mucho insistirle para que me dijera quién pensaba él que le había hablado, y animado por las opiniones coincidentes que ofrecían sus familiares en relación a que había sido el propio Ts'uulil K'áak quien le había ayudado, don Felipe aceptó que: “pienso que el Santo Ts'uul fue que habló para ayudar a que encuentro esa madera y que haga su cuerpo. Sino lo busco, ¿cómo lo vamos a hacer para el otro día? Gracias que dio su ayuda se pudo hacer el trabajo bien”. Conversando sobre este mismo sucedido con otros miembros de la sociedad del Caballero de Fuego, ninguno de ellos puso en duda que, efectivamente, fuera el propio “santo” quien prestó su ayuda al constructor de su imagen para que éste “pudiera hacer el trabajo de amarrar el cuerpo del Ts'uulito”. Tras comentar el sucedido, uno de los presentes volvió a referirse a don Felipe como una persona que goza de ciertos “poderes”, emanados de sus responsabilidades durante el ritual de construcción y celebración del Caballero, y volvió a calificarle como un *vivo*; a continuación añadió que ninguna persona conocida ha escuchado la voz del Ts'uulil K'áak: “nomás alguno que dice que lo tiene visto... pero eso nomás porque le va a recordar que tiene que pagar lo que tienen prometido”. Consecuentemente, la narración de este último sucedido y la forma en que los vecinos de Nunkiní lo interpretan, sirve para ilustrar una vez más la naturaleza extraordinaria y poderosa que otorga a don Felipe su cercanía con el Santo Ts'uul y los compromisos que asume hacia su figura. Lo que al mismo tiempo, nos remite al reconocimiento popular del carácter sagrado y milagroso de éste personaje.

El último relato que voy a ofrecer en relación al hacedor del Ts'uul está relacionado también con un episodio que remite a la búsqueda de la horqueta de madera que se utiliza para confeccionar el cuerpo de la imagen. Sin embargo, en este caso se ponen de manifiesto nuevas variables del complejo nexo que une a don Felipe con el numen, vinculadas con la defensa de cierto precepto moral tenido como positivo y representativo del tipo de relación que han de observar los humanos hacia las entidades sagradas. Asimismo, volverán a surgir en el relato destellos de las cualidades extraordinarias que atesora el hacedor para percibir mensajes procedentes de ámbitos supra-terrenales, y se mostrará el carácter selectivo del que hace gala el Ts'uul cuando se trata de seleccionar la madera que fungirá como su esqueleto y a la persona que se encargará de recolectarla. El sucedido en cuestión me fue narrado en

noviembre del 2009, una vez finalizada la construcción del Ts'uulil K'áak. De nuevo fue don Felipe quien lo narró, cuando todos los que colaboraron en los trabajos de ese año se encontraban ya descansando tras haber degustado sus respectivas raciones de relleno negro.

Me pasó una vez, leti, me trajieron la horqueta así para el cuerpo. Me trajeron uno por un vecino pero está grandecito, es igualito como el que traigo pero en la forma de donde va su cabeza [del Caballero] está cortito así y no sirve. Le dije que no sirve, y pensé yo: “no voy a despreciar la persona que trajo porque creo que con su voluntad está ofreciendo esto”. Así quedó. Cuando amaneció me fue en el monte, ya me bañé, voy a buscar el bejuco para el Caballero. Sólo bejuco voy a traer, al fin que ya me trajieron la horqueta... ya no voy a buscar, es un oro de tiempo, le digo. Ya estaba, y veo que no *jach*⁶⁴ sirve pero como ya lo trajieron no tengo que despreciarlo. Entonces ya tengo el bejuco así y que estoy viniendo. Escuchó: “*tzei tal he*”, me dicen; “*tzei tal he*”, me dicen así. Me quité esa cosa y me volteé a ver quién habló, [pero] no hay quien. Yo no estoy conforme. “¿Quieres venir conmigo?”, en maya me decía. Y bajé esa carga que tengo y le empecé a buscarlo así: nadie (“nadie”, repiten varios de los presentes que escuchaban atentamente la historia), nadie. Mire a los cuatro metros donde escuche el ruido donde me hablaron y vi donde estaba la horqueta esa. Salió así, bien formadito. Solito está parado la madera allá. No está cortado, está vivo, todavía era mata de *xcanlol* que dicen, pero es la forma perfecta para el Caballero, lo más bonito. Tengo en mi mente ¿Quién más habló? Él me hablo que quiere venir, porque eso que ya acepté no servía. Aunque me trajieron [la otra madera] creo que es su voluntad. Cuando llegué aquí en el pueblo salí en la plaza y escuché al señor que me trajo [la madera]: dice que está hablando, diciendo en la calle que el trajo el cuerpo del Caballero. Y pensé que no era su voluntad [del Caballero] que está predicando así que él lo trajo. Eso pienso yo: no quiere el Caballero que agarre lo de ese señor que está andando y criticando, dice cómo él buscó, todo lo que hace está presumiendo. Por eso yo por mi parte estoy en mi idea que el Caballero tiene mucho milagro. Por eso que la horqueta que usé fue la que me habló, la otra no sirvió, no la agarré. Le dije a ese señor que no, porque [la suya] tenía un poco de defecto y no servía para eso. Y le platiqué como que esa cosa de despreciar ese palo, no por mi idea de yo: yo acepté para hacerlo con ese, pero el Caballero no lo quería.

⁶⁴ “*Jach*” es una partícula muy empleada por los mayahablantes para enfatizar, incluso cuando hablan el español, que se traduce como “muy”.



IMAGEN 9. Don Álvaro contempla las horquetas que le han sido entregadas por vecinos y familiares para ser utilizadas como esqueleto del Ts'uulil K'áak. Al final, sólo una será la escogida.



IMAGEN 10. La función de la horqueta es prioritaria, pues sobre ella se elabora todo el cuerpo del Caballero de Fuego.

Como había anticipado, este relato resulta especialmente sustancioso en lo que a los detalles se refiere si lo comparamos con los anteriores, pues en él aparecen un buen puñado de cuestiones que nos permiten continuar profundizando en la naturaleza del Ts'uulil K'áak. En primer lugar, llama poderosamente la atención la forma en que el numen expresa claramente su voluntad utilizando como intermediario, como no podía ser de otra forma, a la persona que desde hace varias décadas asumió la coordinación de su manufactura. Una vez más, caminado por los montes de Nunkiní, don Felipe recibe un llamado en forma de voz anónima que le interpela para que cambie la dirección de sus pasos y los dirija hacia un lugar determinado. Una vez que hubo arribado a ese punto descubrió un árbol de *xcanlol*⁶⁵ de ramificaciones perfectas, del cual

⁶⁵ Las grandes fluorescencias de color amarillo que produce el árbol conocido en maya como *xcanlol* (*Senna racemosa Leguminosae*) son empleadas comúnmente, además de cómo

pudo extraer una horqueta que poseía las medidas exactas para la correcta construcción de la figura del Caballero de Fuego.⁶⁶ Lo anterior vuelve a incidir sobre lo complicado que resulta el proceso cíclico de salir en busca de las materias primas imprescindibles para que don Felipe pueda llevar a cabo su cometido. El éxito de la misión no sólo depende de la pericia que tenga el hombre a la hora de moverse por las selvas o de los vastos conocimientos del entorno que pueda atesorar. Hemos visto cómo la capacidad o el poder que tiene para captar mensajes de naturaleza sobrenatural le resultan de gran relevancia a la hora de alcanzar el éxito en su misión de confeccionar la imagen del santo, y con ello permitir que la comunidad pueda cumplir cada año con la promesa de “sacrificar” un *ts'uul* en su plaza central, el mismo día que celebra el día grande de la fiesta de su santo patrono. La repercusión que tiene la figura de don Felipe en el marco de estas celebraciones queda sobradamente probada en estos relatos, ejemplificada en el importante papel que desempeña en todas las etapas del proceso constructivo del Caballero de Fuego. Como destacan y nos recuerdan las narraciones ofrecidas hasta aquí, no bastará únicamente con haber aprendido el proceso de fabricación de la efigie del Santo *Ts'uul* y reproducirlo cada año, si no se es escogido para desempeñar dicha tarea. Sólo tras haber sido seleccionado, don Felipe puede estar seguro de que cada año contará con la milagrosa ayuda del *Ts'uulil K'aak* para poder sortear los diversos obstáculos que se le presentarán durante su proceso de amarre.⁶⁷

remedio contra diversos padecimientos, para decorar los altares domésticos, así como las tumbas y osarios con motivo de las celebraciones que en honor de los difuntos se celebran durante todo el mes de noviembre.

⁶⁶ En este punto es interesante retomar la comparación con el santo conocido como Maximón, de la población tzutujil de Santiago Atitlán. En uno de los mitos de origen de este personaje ocurre algo similar a lo que experimentó don Felipe en nuestro relato, pues cuando los hombres estaban buscando por los montes el árbol del que extraerían la madera con la que construirían el cuerpo de Maximón, una mata de *tzejtel* o de *kalsha'um* les habló y les reveló que ella sería la apropiada para tal fin (Mendelson 1965, 133 y 193). No olvidemos, sin embargo, la gran diferencia que existe entre estos dos personajes: en el caso de Maximón ese pedazo de madera sirvió para confeccionar el que todavía en la actualidad es el esqueleto del santo que se arma y desarma, mientras que el cuerpo del *Ts'uulil K'aak* se destruye por completo en cada celebración y ha de volver a construirse nuevamente para la siguiente.

⁶⁷ Por seguir ahondando en la analogía que venimos realizando entre los especialistas rituales y la figura del hacedor del Caballero de Fuego, volvemos a constatar que para que éste pueda desempeñarse como tal también está presente un cierto carácter de “destino” (como se dice en Nunkiní respecto a aquellas personas que se convierten en *jmeen*: “es su destino de ellos”),

Otro detalle importante de esta última narración es el énfasis que a lo largo de ella se hace sobre el hecho de que el Ts'uul rechazara la primera horqueta que le había sido entregada a su constructor por parte de un vecino de la localidad. Lo anterior se explica, además de por la posibilidad de que la obtención y selección de los materiales para construir la imagen corresponda exclusivamente a don Felipe, por la mala actitud de la que hizo gala el donante de la madera una vez que la hubo entregado. Así, el narrador del relato subraya explícitamente como al numen le desagradó sobremanera el comportamiento soberbio y presumido de esta persona, por el mero hecho de haber ofrendado una parte de su cuerpo, lo que explica que optara por penalizarle, rechazándolo. De esta forma, el donante se quedó sin el sustento para mantener su comportamiento engraido ante el resto de sus vecinos y familiares, amén de tener que someterse al escarnio de tener que desdecirse de todo lo que ya había contado respecto a que él había sido quien buscó y consiguió el cuerpo que luciría el “santo” durante las fiestas.

Además, buscando enfatizar la forma negativa en que obró esta persona, en la narración se añade que la horqueta entregada no reunía las medidas idóneas para convertirse en el esqueleto de la imagen, y que si don Felipe la aceptó fue por su gran generosidad y para que el donante pudiera dar cumplimiento a su promesa. Lo anterior convierte aún en más inexcusable que el vecino que entregó esa madera imperfecta estuviese regodeándose públicamente de haberlo hecho. Finalmente, también es importante hacer notar que el “enfado” del Ts'uul se origina en la difusión que la persona dio al cumplimiento de sus

pues fue escogido por el propio numen para realizar su cometido: también está en posesión de un “don” con origen “sagrado” o “divino” (pues proviene directamente del numen), lo que le permite comunicarse con determinadas fuerzas sobrenaturales que le facilitan acometer con éxito su trascendental cometido. Por ejemplarizar lo dicho respecto a los especialistas rituales mayas, valga como ejemplo apuntar que entre los tzotziles de Zinacantán y de San Pedro Chenalhó (Chiapas), los choles de Tumbalá y los quichés de Guatemala, quienes ejercen como especialistas rituales habrán recibido previamente un llamado directo en sueños por parte de algún santo u otra divinidad (De la Garza 1990, 198-202). Incluso el santo Maximón se erige como “Dios de los brujos y curanderos”, siendo él el encargado de llamar a los hombres para que se conviertan en *ajkun*, provocándoles locura o muerte si declinan aceptar su destino (De la Garza 1990, 201; Mendelson 1965, 122-123). Entre los mayas peninsulares, Ruz también ha destacado el carácter de “destino” que poseen aquellos individuos que reciben el “llamado” para desempeñarse como especialistas rituales en sus poblaciones (2000, 107-109), y Quintal, en un trabajo reciente, ha puesto de manifiesto el destacado papel que juegan los sueños en la iniciación y el quehacer cotidiano de los *jmeeno'ob* (2013).

votos. Como ya vimos, las promesas individuales son una especie de contratos que establecen los hombres con los “santos”, mediante los cuales los primeros tratan de obtener la ayuda de los segundos, comprometiéndose luego a devolvérsela o propiciarla mediante la entrega de algo, que va desde una amplia gama de bienes (desde animales hasta maíz, pasando por todo tipo de insumos) hasta el desempeño de trabajos personales en cualquiera de las sociedades que se encargan de engalanar sus festejos. Las promesas son compromisos de obligado cumplimiento para quienes las formulan, estando su incumplimiento (tanto voluntario como involuntario) en el origen de diversos padecimientos y accidentes de gravedad variable, los cuales son tenidos por “castigos” o recordatorios de origen divino hacia el deudor. Ante esto, la observancia de lo que se le prometió al numen cuando fue requerida su ayuda se vuelve un asunto cotidiano pero de vital importancia para que la vida del solicitante siga fluyendo con normalidad y seguridad, alejada de imprevistos que pudieran llegar a ser fatales. Por ello, no es moralmente aceptable que alguien alardee en público de lo que entregó a tal o cual santo en pago a su promesa, pues lo anterior constituye una obligación que fue asumida libremente por esa persona al momento en que decidió solicitar su auxilio la divinidad. Dicho de otra forma: carece de sentido presumir de haber cumplido con algo que se ve como un deber personal hacia una entidad sagrada que prestó su ayuda cuando le fue solicitada. En otro nivel de significado, regodearse abiertamente del cumplimiento de una promesa implica hacer ostentación de una posición ventajosa en una sociedad que tradicionalmente aprecia el mantenimiento de un cierto grado de igualdad entre sus integrantes. Por todo esto, y en castigo a su exceso de presunción, el Santo Ts’uul optó por no aceptar la ofrenda realizada por quien se mostró más preocupado porque el pueblo supiera que él había sido quien ofrendó ese año el cuerpo del Caballero de Fuego, que por hallar una horqueta que de verdad tuviera las medidas adecuadas para ser utilizada en tan importante cometido.

Finalmente, según hace saber el narrador durante el relato, en este sucedido también subyace otra prueba del “milagro” (es decir, el poder) del Ts’uulil K’áak, quien se volvió a “aparecer” mágicamente, bajo la forma de una voz, a su hacedor para guiarle hacia el preciso lugar en donde pudo localizar la madera que emplearía para construir su cuerpo, permitiéndole, de esa forma, desechar la que ya le había sido entregada por el vecino que quebrantó un precepto moral tan básico como el de la humildad, y consumir su lección

ejemplarizante. De esta forma, mediante el ejemplo concreto al que se alude en el último relato, el personaje sagrado del Caballero de Fuego cumple a la perfección con la función de (re)orientar el comportamiento social de sus fieles, alejándoles de conductas tenidas por negativas o amorales.⁶⁸

Para cerrar este apartado acerca de la importancia que tiene la figura del constructor del Ts'uul en el complejo ceremonial de este santo, es imprescindible señalar que la vinculación que une de forma especial a don Felipe Naal con el numen parece extenderse hacia otros miembros de la familia Naal, especialmente hacia su madre. Recordemos brevemente que doña Modesta es una rezadora muy conocida y que goza de gran reconocimiento en todo Nunkiní; a ella recurren muchos de sus vecinos durante el año para que haga las veces de intermediaria entre ellos y el Caballero de Fuego. Con tal fin le relatan con gran detalle cuáles son sus problemas, y le solicitan que “le pida” al Ts'uul en su nombre, haciéndole entrega de las promesas que se comprometieron a entregar a cambio del “milagro” del Caballero (“para que lo diga en su rezo que ya cumplimos lo que tenemos dicho”). De igual forma, personas con familiares muy enfermos acuden a pedir a doña Modesta que les regale algún pedazo de la ropa que vistió el numen, ante la cual habrá rezado primero en su altar doméstico, implorando al Ts'uulil K'áak que preste su ayuda a la persona que he venido a requerirlo (“viene la gente por enfermedad a que le den un pedazo de ropa que doña Modesta reza en la casa y entrega para ellos. Así se cura la gente y ya cada año llegan a la casa a traer algo en agradecimiento”, me dice una de las hijas de don Felipe).

Además, cada año, justo cuando se acaba de amarrar la imagen del Caballero de Fuego en el solar donde vive junto a sus dos hijos, doña Modesta llega caminando a duras penas sobre su bastón, se sitúa a muy pocos centímetros ante la imagen y se santigua en reiteradas ocasiones, para a continuación, con lágrimas de emoción en los ojos, dedicarle un rezo de bienvenida. Durante

⁶⁸ En este caso estaríamos ante lo que Gutiérrez Estévez (1984) considera una de las competencias más reconocidas por parte de los propios fieles en relación a los personajes sagrados: precisamente la que remite a su papel de “(re)orientación” y “(re)socialización” de los individuos (la otra sería la que refiere a la misión de estos personajes como “donadores” ilimitados de bienes y favores). Según el mismo autor, esta función se podría presentar como un modelo resumido de la siguiente forma: “las creencias religiosas, cuya veracidad está garantizada por los personajes sagrados, proporcionan las bases del orden moral necesario para el funcionamiento de la sociedad” (166).

esta letanía, recitada con partes en maya y otras en castellano, y en un tono casi imperceptible, la madre de don Felipe me explica que: “agradezco que está con nosotros, que estamos bien la familia para hacer el trabajo, que otro año nos da la salud para hacer [su fiesta]... le pido que ayuda para que esté a su gusto todo lo que hacemos, le doy gracias por su milagro, porque nos ayuda mucho a todos”. Mientras reza de pie, la anciana mantiene su cabeza inclinada en una suerte de reverencia, que denota respecto, y sólo la levanta para santiguarse nuevamente, o para pasar por su cara y besar el primer paliacate que se ha colocado alrededor del cuello (a modo de corbatín) del ya presente y visible Ts'uulil K'áak.

Pero además de darle la bienvenida a su nueva y temporal existencia visible y tangible, este primer rezo que le dedica doña Modesta al Caballero de Fuego tiene como objetivo: “llamar a su espíritu para que venga a meter en el cuerpo; ella lo llama, ya que acaba de cantar [el rezo] ya estuvo, ya está su *pixán* allá dentro”. Durante el transcurso de este rezo doña Modesta utiliza para referirse al Ts'uul expresiones como Ki'ichkelem Yum (Precioso Señor), Santo Yum (Santo Señor) o Santo u Ts'uulli Noj K'áak (Santo Caballero del Gran Fuego), las cuales denotan el rango sacro que le concede, pues tales expresiones se reservan exclusivamente a aquellas entidades dotadas de carácter sagrado. Después de este primer rezo, al finalizar cada uno de los cuatro días de vida “material” que tiene la imagen, doña Modesta rezará ante el Caballero un rosario para, una vez concluido, pedirle por todas aquellas personas que acudieron a verla en el transcurso de esa jornada, bien para solicitarla que intercediera por ellos, bien para hacerla entrega de alguna ofrenda para el numen. Uno por uno, la rezadora irá recitando ante la imagen los nombres y apellidos de todas aquellas familias que fueron a visitarla para pedir su intercesión ante el numen o para efectuar el pago de una promesa. Finalmente, para concluir con el ciclo festivo, una semana después del “sacrificio” del Ts'uulil K'áak en la plaza, la familia de Felipe Naal organiza en su solar una última celebración, esta vez con carácter “de acción de gracias”. Antes de iniciarse el gran ágape al que se invita a todos aquellos vecinos que colaboraron durante las celebraciones de la semana anterior, doña Modesta volverá a “cantar” un rosario en honor al Ts'uul y, a su conclusión, repasará los nombres y apellidos de las personas que acudieron al solar para regalar algo o durante la celebración, los cuales lleva escritos en una lista para evitar olvidos. Pedirá al Caballero de Fuego para que les brinde su protección durante el año, y concluirá dándole

las gracias por haber consentido, un año más, que su familia lograra cumplir correctamente con su compromiso de celebrarlo (“como es nuestra tradición desde hace cincuenta y un años que lo empezamos a hacer en este solar por el finado de mi papá”, asienta lleno de orgullo su hijo menor), atendiendo de esa forma la costumbre y promesa comunitaria realizada ante san Diego.

La estrecha conexión sagrada que se da entre el numen y quien se encarga de “amarrarlo” (pues fue el propio “santo” quien escogió a su hacedor) se hace patente también en diversos aspectos y momentos de los rituales que se le dedican al Caballero de Fuego en sus dos periodos ceremoniales anuales, que abordaré en el siguiente capítulo.

Antes de concluir conviene recapitular brevemente los aspectos que distinguen a don Felipe y a ciertos miembros de su familia como una suerte de especialistas en el culto al Ts'uulil K'áak. En primer lugar está el carácter de “destino” sagrado y hereditario que se le reconoce a la tarea que en la actualidad lleva a cabo don Felipe “amarrando” la imagen (él asegura que da seguimiento a algo que ya hacía su padre, y asegura que “mis hijos también están aprendiendo, me sigue siempre que voy a hacer el Caballero”). A ello se suma el carácter extraordinario que le adjudican los vecinos de Nunkiní al proceso que experimentó don Felipe para adquirir los conocimientos necesarios que le permiten construir la imagen, adjudicado al propio Caballero de Fuego haberlo instruido en el transcurso de sus sueños (“yo nunca lo había visto cómo lo amarra [mi papá] al Ts'uulito, así. Fue por su magia de él que yo lo aprendí la forma en que se hace”). A su elección e instrucción por parte del mismísimo personaje sagrado se añaden sus particulares capacidades sensoriales, las cuales le permiten recibir, tanto en sueños como despierto, ciertos mensajes que resultan importantes para el correcto desempeño de su misión ritual. Finalmente, el enorme sacrificio que supone para don Felipe y su familia asumir la responsabilidad de llevar a cabo en su domicilio uno de los dos periodos festivos que se le dedican al numen, resulta fundamental para comprender la enorme trascendencia pública y el prestigio que en Nunkiní atesoran esta persona y su madre. Sólo así se explica que, sin contar con socios que entreguen una cuota al inicio de la celebración, y sólo gracias a los aportes voluntarios que les hacen sus vecinos en forma de pago de promesas y de entrega de “caridad”, una familia campesina y humilde como la de los Naal logre sacar adelante una celebración que se prolonga durante varios días, e implica cuantiosos gastos y muchas horas de trabajo.

Pero veamos con mayor detalle a qué me refiero cuando hablo de la “sociedad”, las celebraciones del Caballero de Fuego y los aspectos más destacados de los diferentes rituales que se le dedican a esta entidad sagrada durante sus dos periodos festivos.

5. EL COMPLEJO CEREMONIAL DEDICADO AL CABALLERO DE FUEGO

CELEBRACIONES, RITUALES Y DEVOCIONES EN HONOR AL TS'UULIL K'ÁAK

Ya adelantamos que aunque los vecinos de Nunkiní solicitan su ayuda durante todo el año, es durante dos periodos de cinco días al año cuando concentran todas las celebraciones colectivas que le dedican a este personaje poderoso, las cuales se enmarcan en las festividades con las que la comunidad honra a su santo patrono. El primero de estos dos periodos transcurre durante la feria que tiene lugar en la Semana de Pascua, mientras que el segundo tiene lugar en los días centrales del novenario o fiesta patronal que, como ya vimos, se desarrolla del 3 de noviembre al 2 de diciembre. En el transcurso de ambos ciclos festivos se reeditan cada año y con muy pocas variaciones los rituales más importantes que conforman el complejo ceremonial del Caballero de Fuego, tales como la fabricación de su imagen, la “procesión” que durante dos jornadas se encarga de llevarla por todas las viviendas y comercios de la población para pedir la “caridad” que ayude a sufragar los gastos derivados de sus festejos, o la “quema” de esa imagen en la plaza de la población el día grande de las fiestas, al concluir la procesión de san Diego. En esos días se suceden también un buen número de ágapes públicos ofrecidos por las sociedades del Caballero a sus socios y a cualquier vecino que desee acompañarlos, remarcando así el carácter festivo de estos dos lapsos de tiempo y la trascendencia comunitaria del numen festejado.

Sin embargo, a pesar de que el *corpus* de rituales más significativos se escenifica de forma muy similar en ambos momentos, las dos agrupaciones de devotos que se encargan de organizarlos funcionan de manera totalmente distinta. Este hecho se traduce en ciertas particularidades en la forma que adoptan las celebraciones dedicadas al Caballero de Fuego en estos dos periodos. Sobre dichas particularidades (y semejanzas) que adoptan cada una de las dos sociedades a la hora de afrontar la organización de los festejos y acometer su desarrollo, así como sobre los rituales específicos que caracterizan las celebraciones en honor al Ts'uulil K'áak durante los dos periodos del año versarán las siguientes páginas. Para comenzar creo conveniente caracterizar a estas dos agrupaciones. A pesar de sus ostensibles diferencias, ambos grupos se erigen en los garantes indiscutibles del cumplimiento apegado a la tradición de aquella promesa hecha por los antiguos habitantes de Nunkiní a san Diego de Alcalá, cuando su existencia se vio amenazada por la viruela negra, y se produjo el nacimiento de una nueva entidad poderosa de carácter estrictamente local.

LA PRIMERA FESTIVIDAD DEL AÑO: LA FERIA DEL MES DE ABRIL

Como ya mencioné, con motivo de la feria que se realiza en honor al santo patrono de la comunidad durante la semana posterior a la Semana Santa, la familia Naal asume la responsabilidad de organizar, coordinar y llevar a cabo los actos que caracterizan el primer complejo ceremonial que se dedica al Ts'uulil K'áak en el año. Cualquier vecino al que se le pregunte al respecto destacará el enorme sacrificio que realizan los Naal durante las cinco jornadas que se prolongan las celebraciones al Caballero de Fuego. Esto es así porque, a diferencia de lo que acontece en el mes de noviembre, la “sociedad” de abril está integrada únicamente por familiares y no por socios obligados a aportar una cuota (en metálico y especies) además de su trabajo. De esta forma, los dos hermanos Naal y sus respectivas parentelas asumen la mayor parte de las tareas que se requieren para poder sacar adelante la fiesta y, en caso de que las “limosnas” recibidas por la imagen no sean suficientes, quienes absorben los costos que se derivan de ella.

Como parte de los preparativos, y como acostumbran muchos gremios locales con el objetivo de reducir costos, la familia cría en su solar (y con sus recursos) durante todo el año hasta una decena de pavos y gallinas con el objeto de que, al llegar el tiempo de la fiesta, puedan emplearlos en la elaboración de los guisos que ofrecen a la comunidad. De esta forma evitan tener que comprar animales ya adultos, cuando se acerca el mes de abril, a un precio mucho más elevado. A pesar de lo dicho, y como no se cansa de repetir el propio don Felipe Naal, su familia no afronta en solitario el esfuerzo titánico que supone la fiesta. Varios días antes de que comiencen los festejos y durante los cinco días en que éstos se prolongan reciben el apoyo constante (pero irregular) de decenas de vecinos que en algún momento se vieron beneficiados con el “milagro” del Caballero de Fuego. Éstos acuden a la vivienda de los Naal, *motu proprio*, para saldar las deudas que adquirieron cuando formularon sus promesas ante el numen (“aquí no es por socios, aquí pura promesa recibimos de las gentes que han recibido la gracia del Ts’uul”, explica el cabeza de familia). Pero no sólo. También llegan personas que buscan, mediante la entrega de ofrendas y de su propio trabajo, atraer hacia ellos y su familia el poder benéfico y la protección del Caballero de Fuego. Consecuentemente, con varios días de antelación al miércoles en que inician los festejos en honor al Ts’uulil K’áak con el “amarre” de su cuerpo, al solar de la familia Naal comienzan a acercarse vecinos provenientes desde todos los rumbos de Nunkiní para hacer entrega a doña Modesta de uno o dos cuartillos de maíz, un pavo o una pava, una gallina o un gallo, y hasta un marrano adulto: todos los donantes tienen el deseo de congraciarse con el numen y, de paso, colaborar con la familia anfitriona de la fiesta para que puedan cumplir un año más con la tradición de festejar al Caballero de Fuego, y sus ofrendas pueden ser empleadas en la preparación de los distintos guisos de fiesta que la familia cocinará cada uno de los días de festejos, para invitar a comer a aquellas personas que acudan a visitar al Caballero de Fuego hasta el domingo, cuando la imagen sea inmolada.

Sin embargo, no todos los devotos contribuyen aportando ingredientes para las comidas. Habrá quienes opten por ofrendar otro tipo de bienes. Muy recurrentes resultan, por ejemplo, las promesas que se saldan con la entrega de ropa nueva (hasta con un traje completo) para que la imagen sea ataviada con ellas; lo anterior ocasiona que el día de la “muerte” del Caballero de

Fuego en la plaza de la población, su cuerpo luzca varias camisas, pantalones, sombreros, zapatos y docenas de pañuelos amarrados y superpuestos por toda su anatomía.¹ En otras ocasiones, también llegan vecinos cargando grandes latas repletas de algún guiso de carne que habrán preparado en su hogar, con el único objetivo de que éstos puedan ser repartidos entre todas las personas que acudan a casa de los Naal a visitar al santo mientras su cuerpo está presente. No faltarán tampoco, aunque en menor medida, los que llegan para aportar su propia fuerza de trabajo, ofreciéndose para colaborar en cualquiera de los trabajos que desempeña la familia anfitriona mientras su hogar funcione como epicentro de las celebraciones del Ts'uulil K'áak en el mes de abril. En este último rubro hay que señalar que son sobre todo mujeres quienes llegan a colaborar en alguna de las fases de la preparación de los alimentos: bien desplumando y limpiando el cuerpo de las aves que servirán en los guisos festivos, bien ayudando a cocer el nixtamal y llevándolo luego al molino, o torteando a mano las apreciadas tortillas de maíz que se consumirán por centenares durante estos días. Menos son los vecinos que se ofrecen para trabajar, lo que ocasiona que la mayor parte de las tareas recaiga sobre los propios integrantes de la familia anfitriona, quienes se verán obligados a asumir extenuantes jornadas de trabajo que, en muchos casos, se prolongan hasta altas horas de la madrugada. Lo anterior les impedirá, no sin pena, disfrutar de los diversos eventos lúdicos que tienen lugar en el centro de la población con motivo de la feria, tales como las corridas, la vaquería o los bailes populares.

En resumidas cuentas: la base material y laboral que sustenta la celebración del Caballero de Fuego durante la feria del santo patrono en abril la constituye la propia familia Naal. A pesar de ello, debemos admitir que los integrantes de este grupo doméstico, cuyos cabezas de familia se dedican a tareas agrícolas y a la venta informal de los productos que obtienen en sus milpas, no podrían cumplir a cabalidad con sus obligaciones de la forma en que lo hacen sino fuese gracias a lo que llamo “economía de las promesas” —o de los “milagros”—. Dicho de otra forma: la celebración no podría lucir de la forma

¹ Más adelante me detendré en este punto, pero la profusión de vestimentas que porta el Ts'uul el día grande de su celebración, que es precisamente el de su “quema”, remite a uno de los rasgos que más asocian los mayas con los *ts'uulo'ob*: la opulencia y la riqueza. Así, la devoción de los vecinos, traducida en ofrendas de ropa, va convirtiendo al numen en cada vez más ostentoso y, por ende, en más *ts'uul*.

en que lo hace sin contar con los aportes en especie que cada año realizan libremente aquellos vecinos que en el algún momento de su vida se vieron beneficiados por el milagro del Ts'uulil K'áak. A través de estas ofrendas, muchas familias de Nunkiní buscan reintegrar y agradecer la ayuda milagrosa que recibieron del “santo”. En otros casos, hay quienes desean atraer el poder del Caballero de Fuego hacia sus problemas recurriendo al obsequio de bienes con los que contribuyen a dar mayor realce a la celebración.



IMAGEN 1. La principal fórmula que tienen los fieles de pagar sus promesas al Ts'uul es mediante la entrega de prendas de ropa, lo que explica que al momento de su muerte luzca tantas sobre su cuerpo.

A pesar de que algunos años las ofrendas de aves y maíz pueden llegar a ser tan cuantiosas que la familia Naal no llegue a requerir ni siquiera los animales que ellos mismos criaron durante el año para utilizarlos en la fiesta, lo cierto es que este sistema resulta altamente volátil e implica un alto grado de inseguridad si lo comparamos con la posibilidad de contar con una “sociedad” formalmente establecida (tal y como sucede en la celebración de noviembre),

integrada por más de un centenar de socios sujetos tanto al pago de una cuota fija anual en especie y en dinero, como a la obligación de acudir a trabajar durante los días en que se prolonguen las actividades rituales y ceremoniales propias de la tradición celebración del Santo Ts'uul. Lo anterior se debe a que los aportes que realizan los vecinos varían cada año, por lo que no se puede contar de forma permanente con ellos. Con base en esto, el lucimiento que alcanzan los festejos en el mes de abril se atribuye, en gran medida, a la dedicación de la familia Naal y al poder milagroso del numen festejado, pues sólo de éste último depende que los fieles acudan cada año a auxiliar a los anfitriones con su amplia gama de ofrendas destinadas a aliviar los gastos y trabajos derivados de su celebración. Sin las acciones milagrosas que realiza el Ts'uul en la localidad, y el subsiguiente pago que recibe de sus beneficiarios, resultaría inviable para una familia campesina asumir todos los costos del festejo.

Pero veamos paso a paso la forma en que se organizan y transcurren los acontecimientos durante el festejo del Ts'uulil K'áak en abril. Los preparativos en la vivienda de la familia Naal comienzan el martes de Pascua por la mañana, un día antes de que tenga lugar el “amarre” de la imagen del Caballero de Fuego en el solar familiar y, oficialmente, inicien las celebraciones en honor a este santo local en el marco de la feria de san Diego.² En este primer día las mujeres de la familia comienzan temprano a desempacar y limpiar a conciencia, utilizando hojas del árbol del ciricote o *k'oopte* (*Cordia dodecandra* A. DC), las jícaras que emplearán para servir los alimentos, así como las grandes perolas que a diario servirán para cocinarlos. Para este día ya se encontrarán en poder de don Felipe, organizadas en el interior de su vivienda, las primeras ofrendas de ropa que haya recibido el Caballero de Fuego por parte de los vecinos de Nunkiní, así como los dos bultos de pólvora que colocará dentro de la imagen, los ramilletes de voladores que encargó traer desde Halachó con varias semanas de antelación, y los diversos materiales que al día siguiente se emplearán para “amarrar” la imagen.³

² La breve descripción que ofrezco de las celebraciones que tienen lugar durante el mes de abril obedece casi en su totalidad a lo que observé durante 2011 (cuando la feria transcurrió entre el martes 26 de abril y el miércoles 4 de mayo), aunque algunos datos aclaratorios o contrastantes provienen de celebraciones anteriores y posteriores en las que estuve presente.

³ Dichos materiales son la ya mencionada horqueta del árbol de *xkambol* y varias tiras de bejuco (*ak*), obtenidas en los montes aledaños a la comunidad por el propio don Felipe. Asimismo se emplearán varios rollos de alambre y cordel de henequén (*soskil*), adquiridos en una

Mientras la jornada de preparativos sigue su curso, el lento pero incesante goteo de devotos del Ts'uul, iniciado desde varios días antes, seguirá arribando al solar de los Naal para entregar sus ofrendas a don Felipe. Todos seguirán un ritual muy similar: desde la entrada al solar saludan y piden permiso para pasar, una vez dentro de la vivienda toman asiento junto a doña Modesta, después de haber entregado sus respectivas ofrendas de maíz, aves o ropa a la esposa de don Felipe. Con la rezadora conversarán durante varios minutos, explicándole el motivo de su visita y de su ofrenda; finalmente le solicitarán que interceda por ellos o sus familiares ante el Caballero de Fuego en alguno de los rezos que “cantará” ante la imagen una vez que ésta haya sido ensamblada. Hecho esto, todos los visitantes son invitados a regresar y participar al día siguiente en la comida que se ofrecerá para celebrar construcción de la imagen;⁴ posteriormente abandonarán la estancia rumbo a sus casas, dando las gracias en repetidas ocasiones a todos los presentes. Una vez que se han marchado, doña Modesta solicitará a su hijo que escriba el nombre del nuevo donante en una libreta donde se registran los nombres aquellos que colaboran con la celebración, de esa forma, a la hora del rezo, no olvidará mencionar a ninguna de las personas que llevaron su ofrenda al Caballero de Fuego.

El día siguiente (miércoles) es, probablemente, el segundo día en importancia dentro de las celebraciones que se le dedican al *Ts'uulil K'áak* durante la feria, pues es cuando se “amarrá” y se viste por primera vez su imagen, labor que se realiza íntegramente en el solar donde residen los dos hermanos Naal (Felipe y Chanoc) junto a sus familias. Este proceso dura de cuatro a cinco horas y se desarrolla en la parte delantera del patio doméstico, precisamente en su vertiente “pública”, pues es la que es visible desde la calle. Esto nos habla de que el proceso constructivo de la imagen del Caballero de Fuego es un procedimiento abierto, ausente de cualquier halo de secretismo o misterio, a diferencia del añejo ritual de preparación y vestidura de la imagen de Maximón con motivo de la Semana Santa, en el poblado indígena de

tienda de la localidad. Estos dos últimos elementos son de reciente incorporación, pues los más ancianos recuerdan que antiguamente todo el cuerpo del *Ts'uul* se amarraba con fibras de henequén que se extraían directamente del agave.

⁴ Todas las personas que aportaron algo a la celebración tienen derecho a una ración de la comida que se elabora con los ingredientes o animales que llevaron. Si por cualquier circunstancia alguien no puede acudir al solar a degustarla con el resto de los celebrantes, algún miembro de la familia Naal se encargará de llevársela hasta su domicilio.

Santiago Atitlán, en Guatemala (Mendelson 1964, 189-192). Éste constituía un “rito privado muy poco conocido”, responsabilidad exclusiva de un *telinel* que, mientras se abocaba a esta tarea, era ocultado tras los petates que sostenían varios cofrades que le rodeaban (en la actualidad la imagen de Maximón permanece amarrada todo el año).⁵ En Nunkiní, por el contrario, el ritual de construcción del cuerpo del numen es una actividad que se lleva a cabo de forma pública, a la cual pueden asistir todos aquellos vecinos que deseen participar en ella, e incluso, últimamente, hasta televisoras locales.

Como ya expuse anteriormente, el proceso constructivo de la imagen del Caballero de Fuego que se da en los dos periodos festivos del año está siempre a cargo de don Felipe Naal, a quien secunda en la tarea su hermano menor. En función de esto, ambos hombres gozan de un especial reconocimiento en el seno de la comunidad, pues se les considera los únicos que saben cómo “amarrar” el cuerpo del Ts’uul, motivo por el cual nunca nadie discute las indicaciones que giran durante el proceso. En las siete ocasiones en que presencié la construcción de la imagen, pude corroborar que en la tarea tienen especial relevancia un grupo de entre siete y diez varones, de edades comprendidas entre los 40 y 70 años, quienes cada año asisten a los hermanos Naal. Éstos conforman un núcleo fijo de vecinos que, dos veces al año, se reúnen para trabajar en el ensamblaje del Caballero de Fuego, siguiendo las premisas que dicta don Felipe. A ellos se suman ocasionalmente otros vecinos que no asisten de forma fija a la tarea, sino que lo hacen en función de su disponibilidad o por dar cumplimiento a una promesa.

El proceso de construcción de la imagen comienza en torno a las ocho de la mañana, tras el lanzamiento de dos voladores con los que se anuncia a toda la población que ese día el Caballero de Fuego se hará físicamente presente (“para que la gente sepa que estamos haciendo el trabajo por la promesa que hizo Nunkiní ante el santo cuando estuvo la epidemia de viruela”, me explica el sobrino de don Mexi encargado de la pirotecnia). A diferencia de lo que

⁵ Un ejemplo del secretismo que rodea la imagen de Maximón lo encontramos, por ejemplo, en el hecho de que existan versiones contrapuestas en la población de Santiago Atitlán sobre la forma y el contenido interno del “atado” que conforma la imagen de este santo: unos creen que bajo sus ropajes hay un “ídolo”, otros que lo que se encuentra es una figura de plata u oro, una cruz de uno de esos dos metales y hasta una mazorca de maíz (Méndelson *ibid.*: 188; Pédrón-Colombani 2009). En Nunkiní, al contrario, es de dominio público la forma y los materiales con que cada año se construye la imagen del Ts’uul.

sucede en la celebración del mes de noviembre, donde llegan a participar hasta 30 personas en el amarre de la imagen, en el solar de la familia Naal únicamente se congregan entre 10 y 15 individuos. A pesar de ello, los presentes conocen a la perfección los procedimientos que habrán de realizar, por lo que, de forma coordinada y con extrema habilidad, todos ellos se ponen manos a la obra acometiendo las funciones que les va asignando don Felipe. La experiencia acumulada tras años de participar en la construcción de la imagen se hace patente en el hecho de que ninguno de los presentes pregunta cómo debe acometer la tarea que se le asignó, ni protestará por ello o discutirá ninguna indicación recibida de parte del “patrón” o de su hermano. De hecho, el ambiente durante toda la mañana es distendido y muy ameno, profuso en conversaciones que giran en torno a historias y milagros que tienen al Ts'uulil K'áak y a distintos vecinos de Nunkiní como protagonistas. Incluso hay tiempo para las chanzas y bromas entre los presentes, siendo los más jóvenes, hijos y sobrinos de don Felipe que ayudan en las tareas más sencillas, los blancos predilectos de éstas. Únicamente cuando de instalar la pólvora en el interior de la imagen o de colocar alguna parte de su anatomía se trata, los gestos de los hombres se tornan graves y solemnes, denotando así la trascendencia de la tarea que acometen en ese momento.

Mientras el grupo de varones trabaja sin descanso en el solar, hasta una docena de mujeres permanecen en la cocina (ubicada en la parte trasera de la vivienda), sin asomarse ni una sola vez a donde se está amarrando la imagen. Todas ellas se afanan en hacer tortillas o dar los últimos toques a alguno de los guisos que comenzarán a servir en el interior de la vivienda una vez que los hombres hayan concluido su tarea. Así, con los hombres construyendo el cuerpo del santo y las mujeres elaborando un guiso “especial” propio de los días de fiesta, con el cual se busca subrayar lo excepcional del momento que se vive, los roles de género laborales y cotidianos se reafirman (los hombres trabajando fuera de la casa mientras las mujeres lo hacen en su interior) y refuerzan al extrapolarse, además, a un momento de fuerte contenido sagrado como el que ahora nos ocupa. Únicamente a las hijas y sobrinas de don Felipe, todavía adolescentes y solteras todas ellas, se les permite estar presentes y acompañar el trabajo de los hombres, e incluso, junto a sus hermanos, tomar partido en determinadas tareas “menores” de la manufactura de la imagen, tales como el corte de la silueta de sus manos (dibujadas previamente sobre una cartulina) o agujerear las suela de los zapatos que le serán colocados al finalizar su amarre.



IMAGEN 2. La mayoría de los hombres que participan en la construcción del Ts'uul lo hacen desde hace años.



3. Varios hombres adultos son los encargados de “amarrar” cada año el Caballero de Fuego.

Y mientras la mañana va transcurriendo con hombres y mujeres separados en grupos independientes, afanados cada quien en sus respectivas tareas, a la vivienda no dejan de llegar otras mujeres y hombres para entregar a doña Modesta diversos víveres o ropajes para el Santo Ts'uul, dando así cumplimiento a sus promesas. Algunos, además, permanecerán largo rato conversando con la anciana rezadora para explicarle con lujo de detalles el motivo de su ofrenda y, al concluir, solicitarle que pida por ellos ante la imagen del Ts'uulil K'áak una vez que ésta haya sido concluida (“para que le pida su bendición para un hijo enfermo, para su cosecha de chiles, de maíz, de calabazas o para que no mueran sus animales... cualquier cosa lo vienen a contar a doña Modesta y ella lo reza al Caballero”, me explica don Felipe). Pero no sólo llegan vecinos a ofrendar, también los hay que vienen en busca de un milagro directo. Este es el caso de una mujer que se acerca hasta la casa cargando en sus brazos a una de sus hijas que está enferma desde hace varios días. Tiene el propósito de esperar a que los hombres finalicen su tarea para, después de haber solicitado permiso a doña Modesta, restregar el cuerpo de su pequeña con el primer pañuelo que adornará el cuello del Ts'uul. Con esta acción busca que el poder benéfico que se le adjudica a la efigie del numen ayude a su hija a superar su aflicción. Antes de que llegue ese momento, la mujer pedirá a la madre de don Felipe que interceda a favor de su niña en los rezos que “cantará” ante la imagen en cuanto se haya concluido de amarrar.



IMAGEN 4. Mientras los hombres “amarran” el cuerpo del *Ts'uul*, las mujeres se encargan de elaborar la comida del día.



IMAGEN 5. Un grupo de mujeres elabora las tortillas que acompañarán al guiso festivo especial que servirán para conmemorar la construcción de la imagen.

Este último caso me sirve para ilustra cómo los vecinos de Nunkiní buscan el auxilio del Caballero de Fuego por dos vías diferentes: la primera consiste en hacer que la persona que está necesitada de su milagro entre en contacto directo con el cuerpo del numen (o con una parte de éste), al cual se le adjudican las mismas propiedades terapéuticas. La otra sería mediante la exposición del problema y la posterior solicitud de ayuda al santo durante el transcurso de los rezos que efectúa doña Modesta ante la imagen.⁶ En este último caso queda patente el importante papel que juega la rezadora como intermediaria entre sus vecinos y el Caballero. Por realizar esta tarea, doña Modesta no recibe ninguna retribución en metálico. Únicamente, y de forma indirecta, acepta las ofrendas que llevan hasta su casa aquellas personas que se vieron beneficiadas por sus rezos, una vez que han recibido la gracia del Ts'uul.

Por otra parte, recordemos que los agradecidos devotos del Ts'uulil K'áak no sólo se limitan a traer gallinas, maíz o prendas de ropa. Así, cuando falta apenas una hora para que el grupo de varones dé por terminada su tarea de amarrar el cuerpo del Caballero de Fuego, cuatro miembros de una misma familia se presentan en la vivienda portando una caja de 12 refrescos de dos litros y una gran lata metálica (como las que se utilizan para preparar alimentos en el tradicional horno subterráneo denominado *pib*) colmada de pavo en escabeche, un guiso muy apreciado, vinculado a ocasiones especiales y festivas.⁷ Todo este alimento y los refrescos serán repartidos a lo largo de esta jornada en el interior de la vivienda de don Felipe por los propios integrantes de

⁶ Recordemos que este esquema de relaciones entre hombres y entidad poderosa también se da en el caso del santo patrón, a quien la gente “besa” cuando abandona su nicho durante la fiesta restregando su cuerpo y ropajes con flores que luego llevan y guardan en sus casas, sobre los altares domésticos, para utilizarlas como medicina en caso de ser necesario. Pero además de esta fórmula, los fieles recurren a las oraciones personales y a las promesas para atraer la acción milagrosa de san Diego.

⁷ Ya hemos apuntado que con motivo de los periodos festivos, como son las fiestas religiosas, la dieta cotidiana se modifica tanto en cantidad como en variedad. La presencia de platos mucho más condimentados, con alto contenido de carne sea de pavo o de cerdo en todos ellos, y el hecho de que se sucedan durante los cinco días en los que el Ts'uulil K'áak se encuentra de cuerpo presente, nos hablan bien a las claras de la trascendencia de esta celebración. Conuerdo con Mario Ruz en que la gastronomía de las fiestas constituye una ocasión única “para reafirmar la solidaridad en la pobreza cotidiana y olvidar ésta aunque sea por un momento, condimentándola al menos con un poco de especias, con el sabor olvidado de la carne, el pan dulce y el chocolate” (Ruz 2006b, t.1., 80-81).

la familia donante, pues, aseguran, “fue la promesa que hicimos por mi hijo al santo Ts'uul”. Los beneficiarios de este *máatan* serán todas las personas (tanto hombres como mujeres) que estuvieron trabajado en el solar, y aquellos otros vecinos que van llegando a visitar al “santo” en el transcurso de la tarde. Esta entrega de comida y trabajo es fruto del pago de la promesa que formuló esta familia ante el Ts'uulil K'áak el año pasado, por la cual solicitaron salud para uno de sus miembros que padecía una enfermedad que ya había logrado superar. Y es que, “cuando el Caballero hace su milagro la persona que lo pidió debe devolver lo que dijo: comida, refrescos, animales, maíz, ropa, lo que prometió con el Ts'uulito lo tiene que entregar”, me reiteran varios comensales mientras degustamos la comida que nos sirvió la familia. De esta forma, constatamos que gracias a la entrega continua de ofrendas de muy variado contenido, aunado al sacrificio y esfuerzo de los anfitriones, las celebraciones en honor al Caballero de Fuego que transcurren a lo largo de la semana de Pascua en el solar de la familia Naal logran su cometido principal: festejar la construcción y posterior sacrificio del Caballero de Fuego durante la primera celebración del año dedicada a san Diego de Alcalá. Se da así cumplimiento a una añeja y mítica promesa comunitaria hacia el santo patrono.

Como anuncié al principio de este apartado, antes de pasar a describir en detalle el proceso constructivo de la imagen y lo que acontece una vez que éste ha concluido, durante las cinco jornadas en las que el Caballero de Fuego está “de cuerpo presente” en la comunidad, creo conveniente ocuparme de las pautas organizativas de la “sociedad” que se encarga de llevar a cabo las celebraciones durante las fiestas patronales del mes de noviembre. Lo anterior se debe, como adelanté desde el inicio, a que es precisamente en este rubro donde subyacen las diferencias más notables entre los dos periodos festivos que se le dedican al Caballero de Fuego, siendo el conjunto de rituales que se le dispensan a la imagen una vez que ésta ha sido construida muy similares en ambas fechas. Por ello, seguidamente me centraré en la forma en que se organiza la “sociedad” que se encarga de construir y festejar al Caballero de Fuego en noviembre, para que sirva de contraste relación al mes de abril. En apartados posteriores me ocuparé, de forma única y lineal (señalando las pequeñas diferencias que puedan presentarse), de las acciones rituales que se suceden en los dos periodos ceremoniales, tales como el “amarre” de la imagen, su procesión y quema, así como los diferentes banquetes que se celebran en su honor.

LA CELEBRACIÓN DE NOVIEMBRE:
LA “SOCIEDAD” DEL CABALLERO DE FUEGO

Coincidiendo con la celebración en el penúltimo mes del año de las fiestas patronales (denominado “novenario”) en honor a san Diego de Alcalá, tienen lugar en Nunkiní el segundo festejo dedicado al Caballero de Fuego. A diferencia de lo que sucedía en el primero, en noviembre la responsabilidad de sacar adelante las celebraciones y cumplir con las diversas obligaciones rituales que se le dedican al Ts’uul no recaen sobre una única familia, sino en una “sociedad” fundada hace más de 50 años y que en la actualidad cuenta con 120 socios, todos ellos confesos devotos del Ts’uulil K’áak. Cada año se reúnen bajo el patronato vitalicio de don Abundio Haas Collí para afrontar, conjuntamente, los cuantiosos gastos y los diversos preparativos que se requieren para el correcto desarrollo de esta celebración.⁸ Sin embargo, y a pesar del importante aporte que realizan los socios, el peso de las tareas cotidianas (cocinar, traer leña, recibir y atender a los visitantes, recaudar las cuotas o llevar la contabilidad) recae sobre la familia del patrón de la sociedad, especialmente sobre sus dos hijos, sobrinos y el conjunto de sus nietos, todos ellos residentes en el mismo solar del patrón. Un papel destacado en el funcionamiento y la organización actual de la sociedad lo ocupa don Giliberto Haas, el hijo mayor del don Abundio, quien ante la cada vez mayor incapacidad de su padre ha venido asumiendo, *de facto*, las tareas propias del patrón, cargo que heredará de forma efectiva a la muerte de su padre.

El “patrón”, como todo el mundo llama a don Abundio, es un anciano que supera los 80 años de edad. Heredó su “compromiso” de velar por la celebración del Caballero de Fuego de su padre, quien antes que él se encargaba de “amarrar” y organizar la “quemá” de este santo en noviembre. Se trata de una persona que goza de gran reconocimiento entre todos sus vecinos, pues desde hace cinco décadas funge como responsable de esta celebración, que redunda en beneficios para la comunidad. Entre sus tareas como “patrón” destacan la custodia y administración de los “fondos de la sociedad”, que se obtienen fundamentalmente por tres vías. En primer lugar mediante las cuotas que

⁸ A finales de 2012 don Abundio falleció, heredando el patronato de la “sociedad” su hijo varón, Giliberto, quien desde entonces se ocupa de coordinar todo lo relacionado con la sociedad y la fiesta.

aportan los socios en metálico cada año; lo que se recolecta en concepto de la “caridad” que recibe la imagen del Ts’uulil K’áak durante su recorrido por la población; y, por último, de las ganancias obtenidas de la venta de carne de los puerco que cría la sociedad entre sus miembros.⁹ Pero además de “los dineros”, don Buds (apodo por el que se conoce a don Abundio en Nunkiní) custodia en su vivienda todos los utensilios pertenecientes a la sociedad, tales como las ollas, “vaporeras”, palas y cucharas de grandes dimensiones que emplean cada año las mujeres para preparar las doscientas raciones de comida que se ofrecen los días más señalados de la fiesta, los platos y vasos en los que se sirve la comida a los invitados, las “ollitas” en las que se transportan las raciones de comida hasta las viviendas de los socios que no puedan asistir al solar del patrón el día del “amarre” del Caballero, o los *lek* que se emplean para depositar las tortillas calientes para que se conserven en condiciones óptimas para su consumo durante el transcurso de los banquetes festivos.



IMAGEN 6. Don Buds, patrón de la sociedad, muestra el dibujo que fungirá como rostro del Caballero de Fuego.

⁹ Al igual que muchos gremios, a los pocos días de finalizar su celebración, la sociedad del Ts’uul reparte tres o cuatro cerdos entre otros tantos socios para que éstos se encarguen de criarlos. Siete u ocho meses después los animales son regresados a la vivienda del patrón para ser sacrificados con el objeto de vender su carne (“a precios más económicos”) entre los mismos socios. De esta venta la sociedad consigue recaudar dinero para hacer frente a los cuantiosos gastos derivados de la celebración.

Pero además de ser el custodio de todas las posesiones de la sociedad, don Abundio asume cada año la responsabilidad de surtir a ésta de aquellos productos e insumos imprescindibles para realizar la celebración. Así, una semana antes de la fecha en que se amarrará la imagen tomará un autobús y viajará a la ciudad de Mérida, concretamente al mercado Lucas de Gálvez, para adquirir pimienta en grano, recado para condimentar los guisos, y, si fuesen necesarios, implementos de cocina para reemplazar a los ya existentes. También en Mérida adquiere cada año el primer atuendo con el que será ataviada la imagen del Ts'uulil K'áak: zapatos cerrados y de cordones color negro (“de 200 pesos”, señala orgulloso), pantalones de mezclilla también negros, guayabera blanca de manga larga, sombrero de ala ancha de estilo vaquero y un paliacate rojo. Pero además de todas estas tareas que realiza anualmente con el mismo orgullo, don Abundio Haas Collí se encarga de las labores de protocolo de la sociedad, que consisten en recibir y dar la bienvenida personalmente a todos los visitantes que acuden hasta su casa para visitar a la imagen del Caballero de Fuego, así como a los socios que llegan a entregar sus cuotas. Todo lo hace, según sus propias palabras, con gran placer y el orgullo que le proporciona estar al frente de una sociedad que vela por el cumplimiento de una tradición que toda la sociedad local considera esencial para el mantenimiento del bienestar colectivo, pues no olvidemos que se trata de dar continuidad a unos votos vitalicios hechos por los antiguos habitantes de Nunkiní al santo patrono de la población.

Así, el patrón resume con gran orgullo el objetivo de los festejos y de la “sociedad” que los hace posibles en dos acciones concretas, a las cuales se refiere siempre como sus “obligaciones”. La primera consiste en “amarrar”, para luego “quemar” el 13 de noviembre, la imagen del Caballero de Fuego. La segunda obligación de la “sociedad” no es otra que dar de comer a todas aquellas personas que lleguen a visitar al Ts'uul. En palabras del propio don Abundio:

A todo el que llega a la casa el día de la fiesta, sea o no sea socio, se le da su parte de comida y su bebida así; le invitamos para que entre en la casa, que se sienta a nuestra mesa para comer sin que tenga que pagar nada. Así está nuestro compromiso para la fiesta.

De esta forma, la “sociedad” del Ts'uulil K'áak goza de gran simpatía y popularidad entre los nunkinienses, y llega a congregarse en solar del su patrón

a varias docenas de personas en los días más importantes del festejo. Como sucedía en casa de don Felipe Naal, la primera de estas jornadas coincide con la construcción de la imagen y la segunda, con su destrucción, cuando libre ya del cuerpo de madera y tela que lo albergo por cinco días, el *pixán* (espíritu) del Caballero de Fuego retoma su libertad para deambular, como un “viento” (*ik*), por el paisaje comunitario, atendiendo así las súplicas que le formulan sus habitantes. Como ya mencioné, las “obligaciones” que cada año desde hace cinco décadas atiende puntualmente don Abundio fueron heredadas de su padre (tal y como sucede en el caso del “patrón” de los festejos de abril), quien antes que él se ocupó de que Nunkiní cumpliera en forma y tiempo su compromiso con san Diego. Por todo lo expuesto hasta aquí, el “patrón” es siempre el “centro simbólico” de la celebración: los socios siempre pasan a saludarlo al llegar al solar y a despedirse cuando lo abandonan, los vecinos que arriban para realizar alguna ofrenda a la imagen acuden a él para entregársela, su hijo le consulta todas las decisiones a tomar relacionadas con la fiesta y, aunque con paso renqueante y apoyado sobre sus dos bastones, don Abundio no se cansa de recorrer el solar e ir de grupo en grupo para cerciorarse de que todos los preparativos se desarrollan de forma correcta.

En lo que respecta a la composición y organización de la sociedad que funciona en noviembre para garantizar la reedición de los rituales que escenifican el nacimiento y la muerte del Ts'uulil K'áak, así como la realización de los tradicionales ágapes públicos que los conmemoran, decir, en primer lugar, que se trata de la más nutrida agrupación de devotos formalmente constituida que existe en Nunkiní. Efectivamente, ya vimos cómo el número de socios con que cuentan los gremios locales (asociaciones de devotos encargadas de festejar al santo durante los treinta días en que se prolonga la fiesta patronal) oscila entre la decena y las dos docenas, con un marcado carácter familiar en la mayoría de los casos. Por su parte, la organización y celebración del Caballero de Fuego que acontece durante la feria recae exclusivamente sobre un grupo familiar más que en una sociedad propiamente dicha, y los apoyos que reciben tienen un carácter extraordinario y, en muchos casos, temporal, dependiendo en gran medida de los pagos de las promesas que los vecinos realizaron ante el Ts'uul. Por su parte, por lo nutrido de su organización, las dimensiones de la celebración, la solidaridad que demuestran sus integrantes para poder cumplir en tiempo y forma con sus obligaciones, y por lo que implica en el reforzamiento de una identidad comunitaria en torno al festejo de un símbolo

sagrado de ámbito exclusivamente local, lo que sucede cada año entre el 9 y el 13 de noviembre en el solar de la familia Haas, no conoce parangón en todo el complejo festivo y organizativo vinculado al sistema religioso de Nunkiní.

La atrevida afirmación que acabo de formular se confirma al considerar algunos datos numéricos que ilustran, bien a las claras, la importancia de la “sociedad” del Caballero de Fuego como reflejo de la devoción que la sociedad local brinda a este personaje sagrado tan arraigado en su propia identidad colectiva. En primer lugar, baste con mencionar que en los últimos siete años ha contado con un número de socios que nunca ha descendido del centenar, alcanzando los 124 en el año 2011. Todos sus integrantes se confiesan devotos del Ts’uulil K’áak, al cual dicen honrar mediante los trabajos y las ofrendas en forma de cuota que realizan cada año a la sociedad. Como sucede en el caso de los gremios en honor a san Diego, muchos socios reconocen haber ingresado a la sociedad del Caballero de Fuego como pago a una promesa al numen.¹⁰ Concretamente, la mayor parte de los votos que se ofrecen están relacionados con peticiones para recuperar la salud propia o de algún familiar. Esto último se pone de manifiesto durante las jornadas de preparativos, donde es habitual escuchar de boca de los participantes un sinnúmero de narraciones sobre curaciones “milagrosas” atribuidas al Caballero de Fuego.

El hecho de que el número de socios fluctúe ligeramente año con año se debe, fundamentalmente, a que no todos los que ingresan a la sociedad lo hacen de forma vitalicia. Algunas personas, cuando formulan sus promesas, sólo se comprometen a participar un año en los trabajos de la sociedad y tras la celebración dejan de aportar su cuota y de acudir al solar de la familia Haas a trabajar, por lo que son dados de baja al siguiente año. Sin embargo, hay que destacar que lo más habitual es que las personas que ingresan a la sociedad lo hagan de forma permanente con la intención de mantener sobre ellos y

¹⁰ Al respecto, el patrón de la sociedad y su hijo me explicaban que: “todos los que son socios aquí en esta sociedad es que están cumpliendo con el promesa en agradecimiento, así. Es porque lo han tenido algún milagro del Caballero en la familia y después ellos le pagan con lo que tienen, dan su pavo, su maíz, su poco de lanita... así lo hacen para devolverle el favor que les ha dado”; con lo que dejaban constancia de que son las acciones que realiza el Ts’uul en beneficio de los vecinos de Nunkiní las que favorecen el hecho de que su sociedad cuente con un número tan elevado de devotos dispuestos a trabajar y a aportar bienes, para que cada año la comunidad reedite y celebre por todo lo alto su mito de origen.

sus familiares “la protección” que en su día les brindó el Caballero de Fuego. En esta línea se inserta la costumbre que siguen muchos padres de inscribir como socios a sus hijos pequeños cuando éstos se ven aquejados por alguna enfermedad, acudiendo ellos a trabajar y a pagar las cuotas de sus hijos hasta que éstos alcanzan la mayoría de edad. Buscan, de esa forma, “que el Ts’uulito los proteja de cualquier mal, para que no se estén enfermando a cada rato y crezcan bien, sin enfermedad”.

El requisito principal para ser miembro de facto de la sociedad y aparecer en el listado de socios activos que contiene la libreta que guarda y maneja el patrón de la sociedad es el pago puntual de una cuota obligatoria. Ésta consiste en la entrega al patrón, antes del 9 de noviembre fecha de inicio de los preparativos, de un “cuartillo” de maíz (dos kilogramos), cuatro o cinco “blanquillos” (huevos de gallina), y un pavo o una gallina adulta, dependiendo de las posibilidades de cada familia. En caso de no disponerse de un ave, se da la opción de entregar 80 o 100 pesos en metálico, los cuales se integran al “fondo” de la sociedad. Además de la entrega de estos productos, se pide atentamente a los socios que acudan al solar de la familia Haas alguno de los días que más falta hacen manos para trabajar, esto es: el 9 de noviembre, cuando se realiza la matanza de los animales con los que se preparará el relleno negro que se regalará al día siguiente (al concluir el “amarre” de la imagen); el día 10, cuando se confecciona el cuerpo del Caballero de Fuego; el día 12, para ayudar a preparar el guiso que se ofrecerá cuando regresen los restos ya quemados del “santo”; y el día 13, cuando la sociedad ofrece en casa del patrón la última comida, invitando “a todos los que quieran venir a acompañarnos para celebrar que otro año hemos cumplido nuestro compromiso; que ha quemado el cuerpo del Caballero de Fuego para que su *pixán* proteja en el año a todos nosotros”, en palabras del patrón.

Pero además de esta congregación y colaboración puntual de los socios a lo largo de todo el periodo festivo para poder cumplir con las obligaciones ceremoniales ya mencionadas, los integrantes de la sociedad del Caballero de Fuego mantienen vigente durante el resto del año un sistema de colaboración mutua cuya finalidad es nutrir “el fondo” de la agrupación, evitando así la necesidad de exigir una cuota en metálico demasiado elevada a sus integrantes a la hora de la fiesta. Asimismo, esta colaboración que se extiende fuera del marco temporal de la celebración de noviembre permite que, en el seno de la comunidad, las docenas de devotos que integran la sociedad del Ts’uul man-

tengan abiertos ciertos lazos de solidaridad y canales de comunicación entre sí, cuyo sustento es la creencia compartida en un personaje poderoso, en homenaje al cual efectúan ciertos sacrificios. Como adelanté al inicio del presente apartado, el mecanismo de colaboración entre los socios al que hago referencia está coordinado por la familia Haas, concretamente por don Abundio y su hijo. Su activación es al mes de concluida la celebración, cuando el patrón utiliza una parte de los fondos que quedaron en “la caja” de la sociedad para adquirir tres o cuatro lechones, y, posteriormente, convoca a todos los socios para una reunión en su solar. En esta junta se hace entrega de los animales a las familias que han sido escogidas (“por orden de la lista”, me dice don Gili) para criarlos durante los siguientes siete u ocho meses, siendo cada año encargada tal encomienda a un grupo doméstico diferente. Se busca con ello repartir entre todos los socios de forma equitativa las cargas que acarrea el engorde de los animales.¹¹ Las tres o cuatro familias seleccionadas para criar a los marranos en sus solares domésticos habrán de afrontar con sus propios medios esta tarea, aunque en caso de no disponer de recursos para alimentarlos podrán recurrir al patrón para que éste les brinde algún tipo de ayuda económica para la compra de pienso, recurriendo para ello a los fondos existentes en “la caja” de la sociedad.

Transcurrido el tiempo pactado para la crianza de los animales, el patrón vuelve a convocar a los socios en su solar para proceder allí a la realización del *to'ox* o repartición de la carne. Para ello se contratan los servicios de dos matarifes profesionales y se lleva a los animales que fueron adquiridos por la sociedad. Una vez en el solar del patrón, con los socios reunidos, tiene lugar la matanza y el pesaje de la carne resultante, una vez que ésta ha sido limpiada y troceada; del monto total de carne se separan la cabeza y una pierna de cada animal, las cuales son entregadas a las familias que se encargaron de su crianza como recompensa a su labor. El total de la carne resultante se divide a partes iguales entre los integrantes de la sociedad del Caballero, pues *a priori* todos ellos tienen la obligación de comprar la misma cantidad; eso sí, a un precio ligeramente infe-

¹¹ Según el patrón, la elección anual de las familias que se harán cargo de criar a los cerdos suele traer aparejada algún problema entre los socios, porque no siempre a quienes se les asigna la tarea se muestran dispuestos a asumirla, alegando para ello motivos como la falta de espacio en el solar o de recursos. Esto sienta muy mal entre los socios que en años anteriores asumieron el trabajo, quienes recriminan su actitud egoísta a los socios díscolos: “¿entonces por qué entran al sociedad si no pueden criar cochino? Nomás para comer carne lo hacen. Eso no se vale”, protestaba uno de ellos al patrón en una de estas reuniones.

rior al que ofrece el mercado local. Los fondos que se recaudan por este medio pasan directamente a engrosar las arcas de la sociedad y quedan bajo resguardo de su patrón, quien es el encargado de administrarlo y emplearlo en la adquisición de aquellos bienes que resulten imprescindibles para la celebración, especialmente el material pirotécnico, los insumos de cocina y los centenares de refrescos que se ofrecen a las personas que asisten a los banquetes que ofrece la sociedad. Todas las operaciones que se producen a lo largo de la jornada en la que se lleva a cabo la matanza y venta de carne entre los socios son cuidadosamente consignadas en una libreta que maneja, en todo momento, el hijo mayor del patrón. En ella apunta el nombre de cada socio, el monto de carne que se le entrega y el pago en metálico que realiza. De esa forma, al finalizar el día, queda constancia exacta de la carne que se ha vendido y la cantidad de dinero que ha ingresado la sociedad. Existen casos de socios que no pueden pagar toda la carne que les corresponde, por lo que entregan una parte del importe y en el cuaderno quedan apuntados con su deuda. Aunque en la mayoría de los casos éstos acuden a saldar su deuda en cuanto les es posible, bien al contado, bien haciendo abonos periódicos, se han dado casos de personas que han sido expulsadas de la sociedad por adeudar más de 600 pesos, acumulados tras dos años sin abonar el importe de la carne que se habían llevado. Además de criar cerdos para la venta de su carne, la sociedad encomienda también a otros dos miembros la crianza de sendos lechones durante todo el año, en este caso para ser entregados ya crecidos el 9 de noviembre. Estos animales sí serán utilizados en la preparación de los guisos que se ofrecerán durante los días de fiesta. Como recompensa al trabajo y los gastos realizados en comida y medicamentos durante el periodo de crianza, las familias de socios que asumieron la responsabilidad de alimentar y cuidar a los marranos a lo largo de todo el año recibirán la cabeza, el lomo y el hígado del animal para su consumo particular.

Además de la existencia de este mecanismo colectivo para recaudar fondos, la familia Haas, en consonancia con su posición dominante en el entramado organizativo de la celebración del Caballero de Fuego, cría durante todo el año en su solar un cochino y hasta seis pavos, los cuales adquieren siendo crías, con el fin de entregarlos para que sean cocinados al llegar el tiempo de la celebración. Asimismo, la familia asume el trabajo de salir al monte en busca de la leña que será empleada para cocinar y hervir el nixtamal del que se obtendrá la masa de maíz necesaria para elaborar las tortillas de maíz. De igual modo, al ser los que custodian el fondo de la sociedad, sobre el patrón

y su hijo recae la tarea de supervisar y realizar todas las compras que resultan imprescindibles para el correcto funcionamiento de la celebración. Algunas de éstas las comienzan a efectuar hasta con dos meses de antelación: tal es el caso de los bultos de pólvora que se introducen en el interior de la imagen, los “voladores” que se revientan durante su recorrido por la población, y las *jiladas* o “caminos” de pólvora que, en cantidad de 200 metros, se emplean como las “venas” que lleva por dentro el cuerpo del Caballero de Fuego y como la mecha que lo prenderá el día de su muerte. Todo este material pirotécnico ha de encargarse con un adelanto del cincuenta por ciento de su importe, con varios meses de antelación, a una familia de artesanos de Halachó, quien uno o dos días antes de que inicie la celebración hará la entrega del pedido en casa de don Abundio a cambio del saldo total. Además, la familia Haas también debe atender la compra de varios bultos de carbón, con el cual se calentarán las enormes marmitas en las que se prepararán los diferentes guisos que ofrecerá la sociedad, así como las diversas especias y condimentos (chiles, tomates, cebollas, pimienta, achiote y ajos) que resultan imprescindibles para darles el sabor deseado.

Finalmente, y a pesar de lo nutrido de las contribuciones que recibe por parte de sus socios, en lo que respecta a la forma en que se nutre la sociedad encargada de festejar al Caballero de Fuego en noviembre, no debemos pensar que se mantiene ajena a la recepción de ofrendas particulares de parte de vecinos que dan cumplimiento así a los compromisos que adquirieron con el Ts'uul. Si bien es cierto que éstas no constituyen su principal fuente de aprovisionamiento (como sí sucede en la celebración de abril), hay que destacar que cada año son varias las personas que acuden a llevar un pavo, una gallina, varios huevos o maíz en retribución a una promesa personal o familiar formulada ante el Caballero de Fuego. Así, por ilustrar con un ejemplo concreto lo dicho, una persona que en el 2007 llegó cargando un enorme pavo negro que entregó a don Abundio, me confesaba que él no pertenecía a la sociedad, pero que ya era el segundo año que venía a hacer entrega de un pavo al patrón. Seguidamente me explicaba que lo hacía para agradecer al Santo Ts'uul que hubiese curado a su hijo y a su nieto de sendas enfermedades (“le pedí mucho al Santo Ts'uul que ayude a mi nieto que estaba muy enfermo de su piel; nomás en hoja de plátano lo tenían. Ahorita ya sanó, por eso lo vengo a cumplir mi promesa”). Los nombres de aquellas personas que sin pertenecer a la sociedad acuden a ella para hacer entrega de alguna

ofrenda, son apuntados por don Gili en uno de los cuadernos de la sociedad para dejar constancia de los “ingresos extraordinarios” que recibe la sociedad; además, estos donantes recibirán en sus domicilios una porción del guiso preparado para conmemorar la construcción de la imagen del Ts'uulil K'áak. De hecho, cada persona que arriba al solar a hacer entrega de una ofrenda, sea cual que sea, se vuelve motivo de admiración y regocijo para los socios que en ese momento se encuentran allí trabajando en cualquiera de las etapas de la celebración. Para ellos, cada ofrenda que recibe el Caballero de Fuego por parte de personas que no pertenecen a la sociedad constituye una prueba fehaciente de su poder milagroso, lo que les lleva a reafirmarse con fuerza en sus creencias y a reactivar su sentido de pertenencia a la comunidad de devotos creada en torno a este “santo”.

Pero no sólo ofrendas fruto de votos de cumplimiento puntual recibe la sociedad del Ts'uulil K'áak. Como en abril en el solar de la familia Naal, también a la vivienda de don Álvaro llegan algunas ofrendas que tienen carácter fijo, las cuales complementan los aportes que hacen los socios con sus cuotas, permitiendo con ello aumentar considerablemente el número de raciones de comida que preparan y regalan durante las celebraciones. Este es el caso de los dos cerdos adultos que cada año envían sendas familias “adineradas” de la población. El origen de estos “regalos” se halla en las promesas realizadas hace varios años por los miembros de esos grupos domésticos, quienes acudieron a solicitar a la imagen del Ts'uul su milagro para que sanaran sus respectivos hijos pequeños, ofreciéndole a cambio de su ayuda la entrega (“de por vida”) de un puerco adulto a la sociedad encargada de su festejo. Como el Caballero respondió positivamente a las súplicas realizadas por ambas familias, éstas pagan puntualmente lo que prometieron. Con este aporte permiten que la sociedad disponga de una mayor cantidad de carne con la que elaborar los dos guisos de fiesta que reparten entre los devotos que visiten al numen durante las jornadas más señaladas de la festividad: ya sea el día en que se construye la imagen o el día en que se quema, contribuyendo de esta forma a dar mayor realce a los momentos cumbre de la celebración. A cambio de su importante contribución al complejo festivo del Caballero de Fuego, las dos familias donantes se ven correspondidas con una buena dosis de prestigio social entre sus vecinos, quienes ensalzan la generosidad y el carácter cumplidor que demuestran al saldar puntualmente sus obligaciones con el Santo Ts'uul. Asimismo, tal y como ocurre con todas las ofrendas que

son entregadas durante el transcurso de la celebración, las que ahora nos ocupan cumplen a cabalidad con el cometido de reforzar ante los devotos el perfil poderoso y benéfico que le atribuyen al personaje sagrado que festejan, reforzando tanto el sentido como el sentimiento de los rituales y homenajes que se le consagran.



IMAGEN 7. Un vecino acude al solar de la familia Haas a entregar un pavo en pago a una promesa formulada al Caballero de Fuego.



IMAGEN 8. Varios hombres conducen a un cerdo adulto al solar de la familia Haas, entregado por una familia de Nunkiní en pago a una promesa.

Después de mencionar las fórmulas por las cuales la sociedad del Caballero de Fuego obtiene sus fondos y los productos imprescindibles para poder cumplir su misión (cuotas de socios, pago de promesas y limosnas), me ocuparé de la forma en que se organiza la celebración y el orden de los acontecimientos durante los cinco días en que se festeja al Ts'uulil K'áak en noviembre. Posteriormente describiré de forma genérica los principales momentos de los festejos, que, como ya anticipé, resultan muy similares en los dos periodos destinados a honrar a esta figura local.

Si algo caracteriza a las celebraciones que transcurren en noviembre es el elevado número de participantes que congregan con motivo de sus jornadas más señaladas. Si en abril el día de la “quema” del Caballero de Fuego es el único en el que se concentran más de un centenar de devotos en el solar de la familia Naal, para acompañar al cuerpo del “santo” en su último recorrido por la comunidad, para los festejos de noviembre, dado el elevado número de socios, la presencia de un nutrido grupo de hombres y mujeres se mantiene durante todas las jornadas.¹² Y no sólo acuden los devotos socios a saludar, visitar y mostrar su devoción al santo festejado. Como ya expliqué, desde el día previo al “amarré” de la efigie del Ts’uulil K’áak, decenas de individuos arriban desde muy temprano al solar de la familia de don Abundio Haas para colaborar en todas las tareas en las que sean requeridos. Concretamente, el 9 de noviembre de cada año se realiza la matanza de todos los animales cuya carne se empleará en la confección del relleno negro (*boox ka’*) que comerán los socios y aquellas personas que deseen visitar la casa del patrón al día siguiente, comenzando el banquete una vez que se ha terminado de “amarrar” el Caballero de Fuego y concluyendo hasta bien entrada la tarde. Dado el elevado número de comensales que asisten cada año a este ágape para conmemorar la “materialización” del numen, los trabajos que acontecen durante el día anterior son tan arduos como abundantes, y requieren para su exitosa conclusión de la abundante mano de obra que proporcionan los socios y sus familiares más cercanos. A lo largo de esta primera jornada de trabajo, en la que se sacrifican y se preparan para comenzar a guisar cuatro cerdos adultos y hasta cuarenta pavos, los integrantes de la sociedad ofrecen su trabajo al Ts’uulil K’áak, a quien no dejan de mencionar, señalando, orgullosos, que todo lo que hacen “es por el milagro que tiene”, o para “agradecer que estamos bien, que tenemos salud para trabajar”. Pero además, esta jornada transcurre como una primera convivencia entre los socios, previa a las que seguirán durante los días festivos, que inician al día siguiente, con el amarre de la imagen. Así, además de las tareas que desempeñan por todo el solar, y

¹² Recordemos, por ejemplo, que prácticamente todos los preparativos de la celebración del mes de abril recaen casi exclusivamente en los miembros de la familia Naal, quienes asumen el sacrificio de los animales, la preparación de los alimentos y la atención de los invitados que acuden a visitar la imagen, sin contar con ninguna ayuda más que la que ofrecen, esporádicamente, algunos vecinos que pagan con su trabajo los favores que recibieron del Caballero de Fuego.

siempre por separado¹³, los diversos grupos de hombres y mujeres que se organizan, se suceden los momentos de pausa en los que los presentes comparten bromas, conversaciones y “chismes”, así como los tradicionales y apreciados aperitivos de *kastakán*, chicharra y morcilla recién elaborados a partir de la carne de los cerdos sacrificados ese mismo día. Para todos los presentes, además de un largo día de trabajo que expresa y reafirma la devoción personal que sienten hacia el Santo Ts'uul, la primera jornada de preparativos constituye un preámbulo a la alegría colectiva que se vivirá durante las siguientes cuatro jornadas, cuando el Caballero de Fuego, ahora ya de cuerpo presente, acompañe a sus fieles en los diferentes festejos que le dedicarán.



IMAGEN 9. Las mujeres divididas en grupos elaboran la comida que se servirá al finalizar la construcción del Ts'uul.



IMAGEN 10. Varios hombres, dirigidos por don Felipe y su hermano, colaboran en el amarre del Ts'uulil K'áak.

¹³ Es interesante señalar que todas las tareas que se vinculan con el sacrificio de las aves y la elaboración de los guisos que requieren su carne recae exclusivamente en las mujeres. Por su parte, los hombres se encargan del sacrificio y despiece de los cerdos adultos, así como de la elaboración de los aperitivos consistentes en la freír cuero, tripas, orejas. Sin embargo, una vez que la carne ya ha sido cortada y separada, es entregada a las mujeres para que éstas se encarguen de molerla y mezclarla con huevo duro, confeccionando luego las albóndigas (*buuts*) que acompañan el relleno negro.

EL “AMARRE” DEL TS’UULIL K’ÁAK

Como he venido anunciando en los dos anteriores apartados, tanto en el mes de abril como en el de noviembre, el ritual de construcción de la imagen que albergará el *pixán* del Caballero de Fuego hasta el día de su “quema” constituye uno de los momentos álgidos de ambos periodos festivos. La trascendencia que encierra el ritual de ensamblar los diferentes materiales que darán como resultado final un muñeco antropomorfo de más de dos metros de altura con aspecto de un “rico extranjero” se desprende, en primer lugar, de la exactitud y meticulosidad con que se repiten las acciones que para lograr dicho fin se realizan tanto en el solar de la familia Haas con motivo del “novenario”, como en el de la familia Naal para la feria. Esta reproducción casi exacta del conjunto de acciones que conforman el ritual de construcción del Ts’uulil K’áak en ambos periodos festivos se sustenta en el hecho de que tanto su coordinación como buena parte de su realización recaen sobre la misma persona: el carismático y reconocido hacedor de la imagen don Felipe Naal, quien siempre está secundado por su hermano. Por ello, lo que a continuación presento es una descripción general del proceso constructivo del cuerpo del Caballero de Fuego que se da en abril y en noviembre, distinguiendo y apuntando cuando así lo ameriten, las particularidades que se dan en cada uno de los dos periodos festivos.

En ambos casos, la construcción de la imagen tiene lugar en la parte delantera del solar, que resulta visible desde la calle y por ende podemos considerar pública, y se inicia a las ocho de la mañana, momento para el cual el “patrón” ya habrá preparado y depositado en el lugar donde ésta se llevará a cabo los diferentes materiales y herramientas que serán requeridas por los participantes: la horqueta de madera que hará las veces de esqueleto del muñeco, los bejucos con los que se confeccionarán sus brazos, los alambres que servirán para dar volumen al cuerpo, y los periódicos con los que éste será recubierto una vez se hayan instalado los paquetes de pólvora en su interior. También listos para ser utilizados, pero resguardados en el interior de la vivienda del patrón para evitar su posible deterioro o accidentes, se encuentran los componentes más delicados, tales como la pólvora que se colocará en paquetes dentro de la imagen, las cartulinas con los respectivos dibujos del que será el rostro y la mano del Caballero de Fuego, y el primer conjunto de ropa que

vestirá la imagen una vez haya sido amarrada (zapatos, pantalón, camisa, sombrero y pañuelo).

Entre los participantes en esta labor destaca la presencia exclusiva de varones pertenecientes a diversos grupos de edad, aunque las personas que asumen el grueso de los trabajos en ambos periodos festivos son un conjunto de diez hombres adultos a los que podríamos catalogar como “especialistas” en el ritual de amarre del Ts'uulil K'áak. A ellos se suman cada año un número variable de vecinos, quienes acuden voluntariamente a prestar su ayuda en las diversas tareas que requiere la construcción de la imagen, en la mayoría de los casos como forma de pago a un favor que solicitaron al Caballero y vieron atendido.¹⁴ Asimismo, cada año destaca la nutrida presencia de niños y adolescentes que se congregan, siguiendo a sus padres y tíos, en los solares donde éstos participan en el proceso de elaboración del Caballero de Fuego, llegando incluso los de mayor edad a tomar partido directamente en algunas tareas “menores” que les son encomendadas por los adultos. Este interés por parte de los jóvenes llena de satisfacción a los más veteranos, porque ven asegurada de esta forma la supervivencia de la tradición, y, con ello, el mantenimiento de la protección que el Santo Ts'uul y san Diego brindan a la comunidad.¹⁵ Por su parte, las decenas de mujeres que en la cocina y en la parte trasera del solar se afanan en preparar los alimentos que servirán cuando los hombres concluyan de “amarrar” la imagen, no harán acto de presencia en el espacio donde están los hombres trabajando hasta que la imagen no esté

¹⁴ Hay que volver a destacar que la elaboración de la imagen no está envuelta en ningún halo de misterio ni se encuentra vetada a nadie (a excepción de las mujeres). De hecho, como vimos, se encuentra abierta a cualquiera que desee participar en ella y se realiza en la parte pública de los solares, esto es: en su parte delantera, donde cualquiera que se asome desde la calle puede ver lo que acontece. Todo lo contrario sucede con el rito de armado de Maximón en Santiago Atitlán, en el que sólo pueden estar presentes los funcionarios de la cofradía que están a cargo del cuidado de la imagen durante el resto del año (Mendelson 1964: 188). Así, mientras cualquier vecino de Nunkiní sabe de qué está hecha la efigie del Santo Ts'uul, en Santiago Atitlán existen varias versiones sobre el contenido del núcleo de la imagen de Maximón.

¹⁵ El patriarca de la familia Haas me explicaba orgulloso, señalando a sus sobrinos que no cesaban de preguntarle sobre el Caballero de Fuego, la importancia de que los más jóvenes participen en los sucesos de este día tan importante: “porque cuando nosotros faltemos se puede seguir haciendo la tradición por ellos. Así el Caballero va a seguir protegiendo a la gente de Nunkiní como hasta ahorita hace”.

completamente terminada, remarcando el carácter exclusivamente masculino de la tarea y del espacio en que ésta se desarrolla.¹⁶ Es, en definitiva, una presencia tan invisible como imprescindible la que mantienen las esposas de los “socios” durante la celebración.



IMAGEN 11. Lo primero es colocar a lo largo de la horqueta que hará las veces de esqueleto el alambre y el bejuco que dará volumen al cuerpo.



IMAGEN 12. Colocado ya todo el alambre y los bejuco sobre el cuerpo del Caballero, se añaden los que serán sus brazos.

El inicio del ritual con el que dos veces al año se busca “amarrar” la imagen del Ts’uulil K’áak lo marca el lanzamiento de dos voladores, lo que representa una señal de la “sociedad” hacia al resto de la comunidad para anunciar que sus miembros comienzan a dar cumplimiento a una de sus principales

¹⁶ Esta restricción tan notable a la presencia de mujeres en el espacio donde se construye la imagen del Ts’uulil K’áak se vincula con la necesidad de “pureza” durante el ritual, pureza que quebrantaría la posible presencia de sangre propia de la menstruación, la cual es tenida como contaminante (Ruz 2002b y 2006b). Esto explicaría que las niñas y las ancianas como doña Modesta (“mujeres que no saben lo que es menstruar o lo han ido ya olvidando”) (2006b, t. 2: 21) sí puedan presenciar el “amarre” de la imagen.

obligaciones. Como ya señalé, en los dos periodos del año en que se realiza este ritual, don Felipe Naal y su hermano asumen la dirección de todas las acciones que lo conforman y la ejecución de las tareas más delicadas (bien por su grado de dificultad, bien por su contenido simbólico), concretamente aquellas que implican trabajar directamente sobre la efigie del Caballero de Fuego. Para confeccionar los distintos elementos que serán agregados a la imagen a lo largo del proceso constructivo (extremidades, recubrimiento, elementos que ofrecen volumen a la imagen), organizan a los presentes en grupos de trabajo a los que asignan distintas obligaciones. El prestigio y reconocimiento con que cuenta el “hacedor” de la imagen queda de manifiesto durante toda la jornada, pues todos los presentes atienden sus señalamientos y nadie discute jamás sus indicaciones.

Así, mientras don Felipe y su hermano se encargan de dejar lista la horqueta que hará las veces de esqueleto, quitando los restos de corteza que pudiera tener aún adheridos y afilando las puntas con sus cuchillos personales que portan en las respectivas fundas de cuero colgadas de sus cinturones; otro par de hombres irán cortando tramos de alambre, que pasarán a otro grupo que se encarga de amarrarlos formando circunferencias. Una vez que la horqueta ha quedado lista, a lo largo de toda su extensión se colocan doce de las ya mencionadas circunferencias de alambre, con el fin de dotar de volumen al armazón de la imagen. Posteriormente, varias tiras de bejuco son entrelazadas de arriba hacia abajo a lo largo de toda la horqueta, utilizando como punto de apoyo los alambres colocados con anterioridad, a los cuales se amarran utilizando cordeles de henequén. Este resulta un trabajo pesado y laborioso por la gran cantidad de bejuco que se colocan entre los alambres, así como los numerosos amarres que es necesario realizar para que aquellos queden bien sujetos. Por ello, a petición de don Felipe, son varias las personas que colaboran con él en esta tarea, siempre bajo su atenta mirada. Mientras se colocan los alambres, otro grupo de hombres se encarga de ir alistando, cortando y pelando, las numerosas tiras de bejuco que se requieren tanto para seguir recubriendo la totalidad del armazón de la imagen, como para confeccionar sus extremidades superiores. Una vez que se ha terminado de colocar y amarrar todo el bejuco alrededor de la horqueta, se pueden apreciar los primeros rasgos antropomorfos de la figura, concretamente sus dos piernas y el tronco. Seguidamente, para continuar dando forma humana al esqueleto del Caballero, don Felipe amarra en horizontal en la parte alta

de la efigie un manojito de bejucos de 2 metros de largo fuertemente sujetos entre sí. Este atado de bejucos que conformará los brazos del Caballero es elaborado por un grupo de tres personas supervisado por su hermano, y son colocados sobre la estructura en forma de “S”, de tal forma que uno de sus extremos quedará apuntando hacia arriba (donde se colocará la mano que saluda) y el otro hacia abajo pero apuntando hacia la pierna (que será la mano que se ocultará en el bolsillo del pantalón).

Con la anterior operación se da por concluido el proceso de amarre del armazón del Ts'uulil K'áak, lo que varios de los presentes denominaron “sus huesos”. A partir de aquí, lo que resta es rellenar el “esqueleto” de pólvora y cubrirlo con periódicos y ropa. Es interesante apuntar que en la actitud de los presentes comienzan a aparecer indicios que identifican al conjunto de madera, bejucos y alambres que acaban de construir como una persona, a la que incluso algunos ya señalan como el Caballero de Fuego. En consecuencia se evitará dejar a la imagen mucho tiempo bajo los rayos del sol, no se pronunciarán palabras malsonantes en su presencia, y las actitudes solemnes y de respeto entre los presentes en el solar dejan entrever los primeros signos de devoción hacia la imagen aún incompleta. Asimismo, todo lo que se añade a partir de este momento a la efigie se identifica y nombra como partes del cuerpo humano. En primer lugar se proceden a instalar en el interior y a todo lo largo del armazón varias jiladas¹⁷ o “camino” de pólvora, a los cuales se identifica como las “venas” del Ts'uul. Por su parte, los paquetitos de pólvora que tienen las jiladas son asemejados por los presentes en la construcción con el rasgo más característico de la “viruela negra”: los grandes furúnculos que aparecen en la piel de los afectados por esta enfermedad. De esta forma, el Ts'uulil K'áak se representa como portador de la misma enfermedad que su destrucción ayudó a erradicar de la población, lo que nos remite a su condición de “Dueño” de la viruela negra y, por tanto, del mal. Siguiendo con esta lógica, cuando cuatro días después de su construcción se procede a quemar la imagen del Caballero de Fuego, los vecinos de Nunkiní escenifican, amén del cumplimiento de una promesa vitalicia formulada ante su santo patrono en un tiempo mítico, la destrucción misma de la enfermedad encarnada (y

¹⁷ Una *jilada* es un largo cordel de mecha de 3 metros de longitud que cada 50 o 30 centímetros lleva una carga de pólvora envuelta en un atado de henequén. Los gremios las emplean para colocarlas en el suelo de la explanada que hay frente a la iglesia y provocar una sucesión de detonaciones que acompañan al cortejo de estandartes a su salida o entrada al templo.

literalmente cargada) por el Ts'uul, quien se convierte en una víctima propiciatoria protagonista de un ritual mágico imitativo.¹⁸

Volviendo al proceso constructivo, una vez que ya se han instalado las “venas” que recorren el interior del armazón, don Felipe pasa a colocar tres paquetes de pólvora en lugares destacados de la anatomía de la efigie. Dos de ellos, de alrededor de 100 gramos cada uno, se colocan a la altura de lo que será el pecho y entre las dos ramificaciones con que cuenta la horqueta, las cuales harán las veces de piernas. El tercero, el doble de grande que los anteriores, se amarrará a modo de cabeza en el extremo superior de la horqueta.¹⁹ Cada uno de estos envoltorios de explosivos se identifica, respectivamente, con lo que será el corazón, los testículos²⁰ y el cerebro del Ts'uulil K'áak, dotando con ello de una naturaleza “humana” y masculina a la imagen que aún está en construcción. Esta delicada operación implica, no sólo ubicar y amarrar correctamente los paquetes de pólvora al esqueleto de la imagen, cada uno en su respectivo lugar, sino también dejarlos conectados a las *jiladas* que recorren toda su anatomía de arriba a abajo. Y es que éstas, las tenidas por “venas”, cumplirán la importante función de ser las mechas que conduzcan

¹⁸ Esta primera visión nos traslada a la clásica interpretación de los muñecos que son destruidos con motivo de diferentes festividades (Carnaval, San Juan, Pascua), los cuales fungen como “víctima propiciatoria, portadora del mal, y cuya eliminación libra a la comunidad de ese mal precisamente” (Peris 2002, 88). Sin embargo, ya vimos como el caso del Ts'uulil K'áak resulta mucho más complejo, pues el personaje ha ido adquiriendo características que lo han convertido en una entidad sagrada de índole local.

¹⁹ Así sucede en la celebración de noviembre. En la de abril únicamente se colocan dos paquetes de pólvora (uno en el pecho y otro en la cabeza), pues, según dice don Felipe, su familia carece de los recursos económicos que sí posee la sociedad que funciona en noviembre gracias a las cuotas de sus socios y los otros mecanismos que implementa para obtener fondos durante el año.

²⁰ En el folklore español se han reportado numerosos casos de muñecos que son representados con genitales de tamaño descomunal, los cuales se colocan de forma visible, precisamente como una forma de simbolizar y censurar pública y burlescamente conductas tenidas por negativas y perniciosas para la comunidad vinculadas con los excesos sexuales (Peris Álvarez 2002, 89). A primera vista, lo anterior no parecería aplicable directamente a la figura del Ts'uul, pues los “testículos” de pólvora que se le colocan están perfectamente tapados y no sobresalen en la anatomía de la imagen, más allá de ser uno de los lugares donde se deposita el “fuego” que acabará con ella. Sin embargo, no debemos olvidar que en el pensamiento nativo, los comportamientos “amorales” y excesivos de todo tipo (incluidos los de índole sexual) han estado tradicionalmente asociados con los *ts'uulo'ob*.

hasta los diferentes órganos del Ts'uul la chispa que hará detonar la carga explosiva que contienen en su interior, provocando la gran explosión que hará saltar en mil pedazos su cuerpo el día grande de la fiesta.



IMAGEN 13. Mientras sus ayudantes terminan de colocar las “venas”, don Felipe prepara uno de los paquetes de pólvora que instalará en el interior del cuerpo del Caballero de Fuego.

Dada la complejidad técnica y la trascendencia simbólica que envuelve la operación de colocar las cargas explosivas en el cuerpo del santo, ésta quedará a cargo exclusivamente de don Felipe (auxiliado en todo momento por su hermano), a quien se le reconoce como la única persona en toda la comunidad que sabe cómo llevarla a cabo de forma correcta, amén de contar con el beneplácito del propio numen para desarrollar esta tarea.²¹ En consecuencia, él es quien se encarga de empalmar las pequeñas mechas que salen de los paquetes de pólvora con los respectivos caminos de pólvora, siendo ayudado en esta delicada

²¹ Recordemos que el “fuego” que se coloca dentro de la imagen es visto como el “espíritu” o *pixán* del Caballero de Fuego. Es decir, desde el momento en que se coloca el gran paquete de pólvora en la cabeza de la efigie (identificado como su “cerebro”), podemos considerar que ya se ha instalado en ella el componente anímico que la dota de una identidad “sagrada” o poderosa. Así resumía esta creencia el propio don Felipe durante la construcción de la imagen en noviembre de 2009: “Ya (cuando se amarra) tiene espíritu, todo. Cuando terminamos de amarrar todo se queda como un cuerpo de un humano, ya tiene espíritu. ¿Por qué digo que tiene espíritu? Por el fuego que tiene adentro. La cabeza es un fuego, no se juega con un fuego así, no se juega con eso. El fuego es su espíritu del Caballero, por eso cuando muere, que explota, es que sale su espíritu y queda en Nunkini”.

labor por su hermano. Todos los presentes contemplan en silencio y con suma atención esta operación, y no harán ni dirán nada a menos que el propio don Felipe lo solicite. Finalmente, una vez que ha terminado de instalar todo el material pirotécnico en el interior del cuerpo del Ts'uulil K'áak, no resta más que extraer un fragmento de mecha por cada una de las dos piernas del muñeco, para que el día de su “quema” éstas sirvan como puntos de conexión con las decenas de *jiladas* que se colocarán frente a la imagen y acaben por llevar el fuego al interior de su cuerpo. Es importante insistir en el hecho de que los vecinos de Nunkiní se refieren a la pólvora que lleva la imagen en su interior como “fuego” o *k'áak*, término que también es posible traducir como la propia enfermedad de la viruela negra; a su vez mis interlocutores lo identifican con el mismo *pixán* o “espíritu” del Caballero, el cual abandonará su cuerpo al momento de la explosión. En este sentido, lo anterior no hace sino volver a poner de manifiesto la polisemia que encierra la figura del Ts'uulil K'áak en tanto que “dueño” de la viruela negra, potentado “extranjero” reconvertido en chivo expiatorio de los males comunitarios, y “santo” milagroso de ascendencia local, imagen esta última que resulta la más popular y recurrente entre los vecinos de Nunkiní.

Concluido el proceso de colocación del “fuego” en el interior del cuerpo del Ts'uulil K'áak, se suele producir una pequeña pausa en las tareas colectivas antes de acometer la última fase constructiva de la imagen y con ello finiquitar el trabajo. Así, una o dos mujeres se acercarán al espacio donde trabajan los hombres una fuente con carne de puerco frita, varias tortillas calientes recién hechas y un recipiente con *x'nipeek*²² para aderezar los tacos. Con este refrigerio, regado con abundante refresco embotellado muy frío, los varones que se encuentran trabajando en el solar descargan una parte de la tensión vivida durante la colocación de los explosivos dentro de la imagen del Caballero de Fuego, y se relajan antes de acometer la parte final del ritual de amarre. Mientras degustan un par de tacos, los mayores aprovechan para contemplar con gestos orgullosos la incipiente forma humana que ha ido

²² Se trata de un acompañamiento muy popular en Yucatán. Está elaborado a base de tomate, cebolla blanca, chile habanero y cilantro, todo picado y bañando en zumo de naranja agria. Su nombre, literalmente “nariz de perro”, remite a la mucosidad que genera su consumo como consecuencia del efecto picante del chile habanero. En el centro de México este acompañamiento recibe el nombre de “pico de gallo”, carece de naranja agria y sustituye el chile habanero por el chile serrano.

adoptando la efigie, al tiempo que apremian a los más jóvenes para que estén atentos y aprendan “el trabajo”. Este resulta también un momento propicio para rememorar alguna historia sobre los milagros más populares del Ts'uulil K'áak, que sirven para dejar constancia de los poderes benéficos que tiene el numen, los cuales recaen siempre sobre aquellos vecinos que “le piden con mucha fe su ayuda” y luego “pagan lo que le tienen prometido”. Como es habitual en cualquier celebración maya de índole religioso, los momentos que están imbuidos de una mayor carga simbólica “sacra” se intercalan, temporal y espacialmente, con sucesos de abierto carácter lúdico (banquetes, bailes, corridas de toros) sin que éstos resten un ápice de trascendencia a los primeros; más al contrario: ambas acciones forman parte integrante de la tradicional forma que tienen los mayas de festejar a aquellos seres poderosos que rigen los destinos humanos.²³

Para acometer la última etapa del ritual que nos ocupa, los presentes se organizan nuevamente en dos grupos. Uno se encargará de extender hojas de periódico en el suelo para pasárselas al otro grupo, que se encargará, supervisado por don Felipe que iniciará la tarea para que el resto lo imiten, de ir enrollándolas alrededor de todas las partes del cuerpo de la imagen hasta que éste quede cubierto en su totalidad, desde la cabeza hasta las piernas. No en vano, los presentes identifican este proceso con el hecho de “colocar la piel” del Caballero de Fuego, considerando las hojas de periódico como este órgano, pues una vez que hayan sido puestas en su lugar cubrirán completamente la anatomía del numen, al tiempo que servirán para concederle el volumen definitivo a su cuerpo. Así, durante la hora aproximada que tardan en forrar la totalidad del muñeco con papel de periódico, don Felipe se afana en ir ensamblando, de una en una, cada página sobre las tiras de bejuco que se pusieron con anterioridad y que recorren de arriba abajo la anatomía del *Ts'uul*. Una vez hecho esto, sólo restará reforzarlas, amarrándolas con fuerza, utilizando para ello cuerdas de henequén que se irán colocando rodeando las

²³ Las celebraciones que se realizan para alimentar a los “dueños” del terreno de raigambre indígena también siguen esta premisa. Comienzan con un rezo prolongado realizado por un especialista ritual (*jmeen*) ante el altar con los alimentos destinados a las divinidades, durante el cual predomina el silencio y las actitudes de reverencia. Pasado un tiempo desde la finalización del rezo, todos los presentes compartirán esos mismos alimentos con el gusto y la algarabía que les otorga saber que han cumplido con las obligaciones contraídas con los legítimos dueños de la tierra que habitan y de la que obtienen su sustento.

distintas partes del cuerpo. Una vez que se ha concluido esta tarea, la imagen del Ts'uulil K'áak resulta completamente antropomorfa, siendo fácilmente distinguibles las principales partes de su cuerpo. De hecho, lo único que resta por hacer después de forrar toda la imagen con papel de periódico será vestirla con la ropa ofrendada por sus devotos y, en último instancia, colocar y amarrar a su cabeza y a su brazo derecho, respectivamente, la careta de cartulina en la que se encuentra dibujado su blanco y "chapeado" rostro de marcados rasgos foráneos, y la mano que se le colocará asomando por el extremo de la manga derecha de su camisa haciendo la señal de saludo.



IMAGEN 14. Una vez que todos los explosivos han sido colocados en el interior del cuerpo, se procede a cubrir el armazón con papel de periódico.



IMAGEN 15. Don Felipe y dos de los constructores habituales proceden a cubrir con "su piel" el esqueleto del Ts'uulil K'áak.

El proceso de ataviar con su primer atuendo al Caballero de Fuego se realiza imitando el orden que emplearía cualquier varón de Nunkiní que se vistiese con sus mejores galas para salir a la plaza del pueblo el día de la procesión del santo patrono. La primera prenda que se le coloca siempre a la imagen son unos pantalones largos, de tela gruesa y color oscuro (casi siempre negros), muy diferentes a los cortos o largos, pero siempre finos y de tonalidades claras que habitualmente emplean la mayoría de los nunkinienses para ir a trabajar y

combatir las altas temperaturas que imperan casi todo el año en la Península. Acto seguido se coloca sobre la mitad superior del cuerpo del muñeco una camisa sencilla pero siempre de manga larga y color claro, la cual es abotonada en su totalidad hasta el cuello. Después le toca el turno a los zapatos, los cuales habrán sido horadados en su suela con anterioridad para que puedan ensartarse en el pedazo de horqueta afilado que sobresale de cada una de las piernas por los bajos del pantalón. Los zapatos siempre son de color negro, suela de goma gruesa y con cordones que permiten cerrarlos completamente sobre el empeine, lo cual constituye la antítesis del calzado que, mayoritariamente, utilizan a día de hoy cotidianamente los indígenas peninsulares.²⁴

La penúltima prenda que se coloca es un paliacate de color rojo que, después de doblarse cuidadosamente a la mitad, es amarrado con sumo cuidado alrededor de su cuello a modo de corbatín, quedando sus dos puntas colgando sobre el pecho de la imagen. Este pañuelo parece tener una gran importancia en relación al resto de la indumentaria, a tenor de la especial atención que recibe por parte de los fieles, siendo el destinatario de buena parte de los besos y toques que dispensan los fieles al numen cuando se encuentren ante su presencia. Además, es empleado para recibir la bendición del Ts'uul por medio de fricciones que los fieles se dan con él por la cara y el cuerpo. Por último, después de que el hermano de don Felipe haya recortado la careta con el rostro del Caballero de Fuego de la cartulina donde un vecino la dibuja cada año, esforzándose por marcar sus rasgos foráneos, don Felipe se encarga de amarrarla a la cabeza de la efigie, dotándola con ello de los rasgos faciales que marcan definitivamente su otredad.²⁵ Colocada la cara de la imagen, el colofón a todo el trabajo llega con la puesta sobre su cabeza de un sombrero

²⁴ A día de hoy uno de los rasgos más distintivos de la vestimenta de los varones indígenas sigue siendo el empleo de sandalias (*xanab*) que dejan buena parte de los pies al descubierto. Desde los más humildes y tradicionales *tabixanáb* que siguen calzando muchos campesinos a diario (confeccionados a nivel doméstico con un pedazo de caucho que sirve como suela, al que se le colocan dos tiras de henequén que se amarran al tobillo), pasando por las comerciales chancas de goma que se adquieren en los mercadillos y que predominan en la actualidad, hasta las elegantes sandalias de cuero con costuras que se reservan para los días de fiesta, este tipo de calzado constituye un símbolo externo, distintivo y característico de aquellos que asumen como propia una identidad mayera, campesina y rural.

²⁵ Además de su indumentaria, el rostro dibujado que se le coloca a la imagen denota y es para los participantes un poderoso indicador de su otredad, pues además de ser completamente blanco, estar “chapeado” (enrojecido) en sus carillos “por el sol”, y de lucir grandes

de ala ancha de estilo ranchero. Con esta última prenda se da por finalizado el trabajo de construcción del Ts'uulil K'áak, el cual suele ocupar una media de cinco horas, durante las cuales una media de 10 varones habrán trabajado de forma coordinada y prácticamente sin pausas bajo la dirección de don Felipe Naal. Al concluir la tarea, y como se hiciera antes de comenzar, uno de los presentes reventará dos voladores para anunciar al resto de la comunidad que ha terminado con éxito el ritual que permite, por una parte, reeditar uno de los milagros de san Diego de naturaleza colectiva más celebrados (la erradicación de la viruela negra), y, al mismo tiempo, dotar de un cuerpo-presencia a uno de los personajes sagrados más importantes dentro del sistema religioso local, fijando con ello (de forma temporal) su presencia e identificación, y facilitando por tanto las relaciones de éste con sus fieles.²⁶



IMAGEN 16. Don Felipe coloca el rostro del Caballero de Fuego sobre su cabeza después de haber vestido su imagen.



IMAGEN 17. La última prenda que se coloca sobre el Ts'uulil K'áak son los zapatos.

patillas, su pelo se muestra ensortijado, aspectos todos ellos ausentes en la fisonomía de los mayas peninsulares.

²⁶ En este punto sigo las tesis de Pitarch cuando se refiere al muñeco denominado *Xutax* por los tzeltales (una imagen de Judas que hacen por Semana Santa), con cuya construcción buscan “suministrar un cuerpo-presencia a un espíritu que en su dominio carece de él [...] Y al hacerlo, permitir una relación con lo sagrado en un contexto ritual que se encuentra suficientemente bajo control humano” (2011, 168).

El conjunto de prendas que han sido referidas son siempre colocadas por el hacedor de la imagen, don Felipe Naal, quien se apoya para llevar a cabo este cometido en el resto de varones presentes para que éstos le auxilien a la hora de levantar y manipular la imagen, pues su peso y dimensiones dificultan la tarea. Un dato que resulta relevante y que conviene destacar una vez más es que toda la ropa con que se viste el cuerpo del Ts'uulil K'áak tanto en esta primera ocasión, como la que le irán regalando a modo de ofrendas sus fieles durante sus cinco días de vida material, ha de ser completamente nueva y sin estrenar. El elevado número de prendas que acumula la imagen sobre su cuerpo hasta el día de su quema permite acentuar (haciéndolo visible) el carácter milagroso y benéfico que tiene este numen para sus fieles, al tiempo que distancia su simbolismo del que tienen otras figuras antropomorfas que, en otros momentos del año, protagonizan también rituales de quema (Juan Carnaval o el Año Viejo).²⁷ Otro aspecto a subrayar es que todas las prendas que se van añadiendo al cuerpo de la imagen, desde que se concluye su construcción hasta el día de su quema, son siempre ofrendadas por sus devotos, bien como una forma de pago a los favores que de él recibieron, bien como una forma de propiciarlos.²⁸ En el caso del primer conjunto completo que se le coloca el día de su construcción, éste es pagado y ofrendado (a título personal) íntegramente por el respectivo “patrón” de la sociedad que se encarga de festejarlo en sus dos periodos festivos.

²⁷ Se trata de un aspecto que aleja la imagen del Ts'uulil K'áak de cualquiera de los muñecos del tipo “judas” o “peleles” que se queman durante la Pascua de Resurrección en varias partes de América y la península Ibérica, los cuales se elaboran siguiendo procedimientos mucho menos complejos que el del Ts'uul, consistentes en rellenar de paja u hojas secas sus ropajes, los cuales se conforman de ropas usadas, robadas o muy viejas, añadiéndoles además a sus atuendos otros implementos burlescos con objeto de ridiculizarles (Caro Baroja 2006; Peris Álvarez 2002).

²⁸ Una de las características que comparten el Caballero de Fuego y el Maximón del lago Atitlán es el hecho de que ambos reciben de sus fieles numerosas ofrendas en forma de ropa (especialmente pañuelos) que son colocadas sobre sus cuerpos. Sin embargo las diferencias son mayores que las semejanzas, pues mientras que en el primer caso la ropa será destruida junto con la imagen, en el segundo se conserva en “atados” sobre ella; igualmente la vestimenta del Ts'uul es en todos los casos de naturaleza “extraña” a la que utilizan los nunkienses, mientras que una parte de la que viste Maximón son “trajes masculinos típicos de la localidad” (Pédrón-Colombani 2008, 5; Mendelson 1963: 188).

Posteriormente, durante los días que transcurran hasta su sacrificio, numerosos vecinos irán colocando sobre la imagen nuevas prendas (caso de los paliacates), o entregándoselas al patrón de la sociedad para que éste las coloque sobre la imagen durante la noche (sombrosos, pantalones, camisas y zapatos). Consecuentemente, para el día grande de la fiesta, el cuerpo del Caballero de Fuego luce siempre diversas prendas sobrepuestas, siendo especialmente destacable el gran número de pañuelos que lleva atado en diferentes partes de su cuerpo. Como sucedía con el número de estandartes que posee un gremio, esto constituye un símbolo inequívoco que remite a la eficacia de sus poderes extraordinarios, pues cada paliacate representa el pago de un “milagro” obrado en beneficio de algún vecino. Asimismo, contemplar minutos antes de su quema el cuerpo abultado y engrandecido de la imagen, en virtud de las decenas de camisas, pantalones, sombreros y pañuelos que lleva colocados sobrepuestos, constituye un motivo de orgullo para todos los vecinos de Nunkiní, quienes ven reforzada de esta forma la vigencia de sus creencias en esta entidad sagrada y, al mismo tiempo, su sentido de pertenencia a la comunidad de creyentes que lo festeja y comparten su devoción hacia esta figura.

No debemos olvidar por último, que la costumbre de vestir profusamente a las imágenes sagradas se encuentra muy arraigada en la tradición indígena mesoamericana desde antes incluso de la llegada de los españoles (Sanchiz Ochoa 1993). A pesar de que para el caso de la imagen del santo patrono que se encuentra en la iglesia no se haya podido conservar esta práctica por las restricciones impuestas hace varios años por algunos representantes de la Iglesia católica, la figura del Caballero de Fuego, cuyo culto está exclusivamente en manos de la comunidad, ha venido a tomar el relevo en lo que se refiere a este costumbre.²⁹ Así, mientras que san Diego posee un sinfín de trajes que le han sido ofrendados por los vecinos a lo largo de los años, y los cuales luce de uno en uno (uno diferente en cada día de fiesta); el Caballero de Fuego recorre las calles durante los días de fiesta ataviado con las prendas ofrendadas. Prendas que resultan “extrañas” y ajenas para la mayoría de la población porque se

²⁹ Por el contrario, la costumbre de vestir profusamente las imágenes sagradas de los santos católicos se encuentra vigente actualmente en muchas poblaciones mayas de Tierras Altas, donde la presencia de la Iglesia católica no es ni tan fuerte ni tan influyente como en las poblaciones peninsulares. Basta contemplar la profusión de atuendos que visten los santos de lugares como Cancuc, Chamula o Zinacantán, en Chiapas, o los de las comunidades que circunvalan el Lago Atitlán en Guatemala para constatarlo.

identifican con las que portan los foráneos, los residentes de cualquier “ciudad”, o, sencillamente, aquellos que no se asumen como indígenas.³⁰ De esta forma, el atavío del Santo Ts’uul cumple con su cometido principal, que no es otro que el de dotar a la imagen de una identidad étnica “otra”, antagónica a la que se adscriben la gran mayoría de los vecinos de Nunkiní. A través de su profusa indumentaria y de su “peculiar” forma de llevarla, la efigie del Caballero de Fuego hace también honor a su nombre y a su condición de Ts’uul, así como a las características que tal identidad conlleva en la mentalidad indígena: “extranjero”, “caballero” y, por ende, potentado, ostentoso y excesivo en todas sus conductas, incluida su forma de vestir. ¿De qué otra forma si no podría contemplarse la imagen de un hombre que puede darse el lujo de vestir de manera simultánea varias prendas de ropa repetidas y costosas? (mismas que la mayoría de sus fieles ni siquiera podrían permitirse adquirir para su propio consumo).

Una vez que ha concluido de colocarse la última prenda de ropa sobre la figura del Caballero de Fuego (concretamente sus zapatos), los varones que estuvieron presentes en el solar durante su construcción comienzan a dispensar a la imagen una atención gestual muy similar, en todas sus formas, a la que se le ofrece a san Diego de Alcalá, denotando de esa forma la naturaleza también sacra adquirida por el Ts’uul.³¹ Así, de uno en uno, todos irán pasando ante ella: contemplándola fijamente, con gesto serio pero satisfecho, primero harán una ligera reverencia, se santiguarán y, en algunos casos, fro-

³⁰ Es interesante destacar en lo que respecta a la vestimenta de las representaciones materiales de las entidades sagradas las semejanzas que guarda el Ts’uulil K’áak con los santos que se hallan en el interior de la iglesia de Cancuc (Chiapas). Al respecto Pedro Pitarch señala que éstos “suelen vestir varias prendas superpuestas [...] con ropa y accesorios castellanos”, muy diferente al uniforme atuendo cotidiano que llevan los habitantes de esta población, elaborado en el telar de cintura (2006, 71-72). Esta diferencia viene a fortalecer la imagen de los santos como modelos contrarios al cuerpo humano tzeltal, al tiempo que representan “un reflejo de los tiempos remotos en que peregrinaron desde oriente hasta llegar a Cancuc para fundar el pueblo” (87).

³¹ Recordemos que una de las características que nos permiten distinguir a los personajes sagrados de cada sociedad es, precisamente, que son acreedores de ciertos “marcadores plásticos y verbales”, entre los que se cuenta un tipo de atención gestual exclusiva por parte de los hombres, quienes, de esa forma, subrayan la naturaleza diversa de aquellos (es decir, que son “radicalmente otro” a ellos). Es más, siguiendo a Gutiérrez Estévez, es a través de la presencia de los seres sagrados en las narraciones verbales y gestuales como éstos “se constituyen y manifiestan socialmente” (Gutiérrez Estévez 1984, 167).

tarán sus caras y besarán los extremos del paliacate que cuelga sobre el pecho del Caballero, despidiéndose de él con una nueva santigua y otra reverencia. Una vez que los participantes en el ritual de “amarre” de la efigie han concluido de dar la bienvenida al Ts'uulil K'áak y expresarle su agradecimiento por haberles permitido participar un año más en esta celebración, les toca el turno a las mujeres que hasta este momento no se habían ni siquiera asomado a la parte del solar donde se encontraban los hombres trabajando. También de una en una se irán colocando frente a la imagen con gesto serio y se persignarán, la besarán y hasta susurrarán algunas palabras de agradecimiento en voz baja (“porque otro año estamos con salud y podemos venir a festejar”) a escasos centímetros de ella.³² En ocasiones también pasan ante la imagen otras mujeres que, sin pertenecer a la sociedad, acudieron desde temprano al solar llevando consigo a un hijo enfermo, para que así el pequeño pueda recibir “su bendición”. En estos casos, después de que la cabeza y el cuerpo del infante hayan sido frotados repetidas veces con el paliacate que porta la imagen en torno a su cuello, que se le retira momentáneamente para facilitar esta acción, la madre alza a su vástago entre sus brazos para que éste pueda alcanzar a besar la parte alta del cuerpo del Caballero de Fuego. Por último, antes de apartarse definitivamente, la mujer formulará, utilizando para ello un tono de voz inaudible, una súplica (que en muchos casos adopta la forma de promesa) para que su hijo allí presente recupere la salud con la mayor celeridad posible, santiguando al niño y a ella misma varias veces al concluir su parlamento y antes de retirarse.

Una vez que todos los presentes han reverenciado la imagen, el patrón o alguien por él designado la cargará para conducirla y acomodarla en el interior de una vivienda (“para que no se asolee demasiado porque está fuerte el sol, así; en la casa está más fresco, es más cómodo para el Caballero”, explicaba don Abundio), donde quedará alojada por las noches durante los tres

³² La atención gestual que le dedican al Caballero de Fuego sus fieles al hallarse en su presencia (reverencias, persignaciones, besos y haciendo contacto con la ropa de la imagen) denota la creencia de hallarse ante una presencia de carácter sagrado y extremadamente poderosa; muchos de estos gestos son los que emplean también los vecinos de Santiago Atitlán cuando están frente a la imagen de Maximón, pues también se acercan a él para rezarle y santiguarse (Mendelson 1963, 187 y 192).

días que deben transcurrir hasta su “quema”.³³ En ella permanecerá siempre resguardada y custodiada por el patrón o alguno de sus familiares más cercanos, quienes se turnarán para no dejarla sola en ningún momento y supervisar las numerosas visitas de fieles que llegan a solicitarle personalmente algún favor o a entregarle sus ofrendas. Otro detalle interesante que pone de manifiesto la estrecha vinculación que existe entre el Caballero de Fuego y el santo patrono (amén de compartir espacios y tiempos en el transcurso de sus complejos ceremoniales) lo encontramos en el hecho de que siempre, en el lugar donde es depositada la efigie del Ts'uul, se encuentra frente a ella una imagen de san Diego de Alcalá con varias veladoras prendidas. De esa forma, los dos personajes sagrados quedan colocados frente a frente, quizá como una forma de facilitar la comunicación entre ambos. O tal vez, con el fin de que el santo patrono sea testigo del correcto cumplimiento que ha hecho la comunidad, un año más, de la promesa vitalicia que en un pasado ya mítico hicieran sus habitantes para que les ayudara a superar una epidemia de viruela negra.

Las expresiones de devoción que le dedican al Ts'uulil K'áak sus fieles al momento de finalizar su construcción alcanzan su máxima expresión con motivo de la festividad de abril, cuando ésta transcurre en el solar y bajo la coordinación de la familia Naal. Así, nada más terminarse de amarrar la figura del “santo”, la anciana madre de don Felipe, doña Modesta, asume y representa el papel que la otorgó hace ya varias décadas la comunidad, erigiéndose como intermediaria entre sus integrantes y el numen. Para ello, tras presenciar cómo los hombres colocan las últimas prendas de ropa sobre la imagen, y una vez que ésta se encuentra completamente vestida, se levanta apoyada sobre sus dos bastones y camina hasta colocarse frente a ella, a escasos centímetros de distancia. Una vez allí comienza a susurrar un rezo en lengua maya que se prolonga por varios minutos ante la atenta mirada de los hombres que participaron en el ritual de construcción. En varias ocasiones durante el transcurso del rezo, doña Modesta se persigna y besa el cuerpo de la efigie, al tiempo que de forma casi inaudible se escuchan referencias a san Diego, a “Tata Dios” (Dios Padre) y al Ts'uulil K'áak, a quien nombra utilizando calificativos como Kichkelem Yum (Precioso Señor) o Santo Ts'uul,

³³ La imagen se “aloja” en el interior de una vivienda, nunca se “guarda”; pues cualquier persona que así lo desee podrá pasar a visitarla a cualquier hora del día o de la noche durante sus tres días de vida, para rezar ante ella o hacerle entrega de una ofrenda.

exclusivamente reservados para entidades de carácter sagrado. Al concluir su rezo, doña Modesta coloca un paliacate alrededor del cuello de la imagen, lo besara y se persignará una última vez antes de retirarse al interior de la vivienda. Concluido este momento tan solemne, todos los presentes pasan ordenadamente a “saludar” y recibir la “bendición” del Caballero de Fuego.

Ocasionalmente, como pude apreciar en 2011, también acuden al solar de don Felipe el mismo día del “amarre” mujeres que llevan consigo a algún hijo enfermo, para que doña Modesta interceda por ellos y pida por su salud al Caballero durante el primer rezo que le dedica. En estos casos, la rezadora pasará por todo el cuerpo del infante enfermo el paliacate recién comprado que habrá llevado su madre, que luego atará sobre el cuerpo de la imagen. Al mismo tiempo rogará al Santo Ts'uul para que “haga su milagro y lo devuelva la salud al pequeño”. Además, para imprimir mayor fuerza a sus palabras petitorias y propiciar la rápida ayuda del “santo”, le comunicará al numen el contenido de la promesa que la madre del enfermo se compromete a realizar una vez que su hijo recupere la salud. Pero no sólo las mujeres llegan a pedir la intercesión de doña Modesta, a veces son hombres los que acuden a visitarla llevando consigo ofrendas para el Caballero, bien en forma de ropa o bien alimentos que se emplearán para elaborar los guisos que dan mayor realce a la celebración. A cambio de estos aportes solicitarán a la rezadora que le hable de sus problemas o necesidades al Caballero de Fuego, buscando así atraer su ayuda. Como dice don Felipe: “son muchos que vienen a ver a mi mamá, así, para que le pida su bendición del Ts'uulito para un hijo enfermo, para su cosecha de chiles, de maíz, de calabaza o para que no se mueran sus animales. Cualquiera cosa vienen y lo piden a doña Modesta para que ella lo reza”.

El contenido del primer rezo que “canta” susurrando doña Modesta a escasos centímetros de la cabeza del Caballero de Fuego evidencia el carácter sagrado que adquiere esta entidad y cumple con varias funciones importantes en el marco del ritual con que se busca “dar vida” cada año a la imagen. Así, don Felipe me explicaba que con ese primer rezo, doña Modesta “está llamando al *pixán* del Ts'uul para que ya venga y entre en su cuerpo que lo hemos hecho; por eso es que lo ves que está diciendo mucho su nombre así”. De forma similar, el “patrón” de la celebración del mes de abril me comentaba que su madre, mediante ese primer rezo que “canta” frente al Ts'uul, está dando nombre a la efigie: “cada año le dice por su nombre que es Juan

Zito y así por el nombre lo llama en su rezo para que venga a su cuerpo”.³⁴ Este nombre que recibe la imagen resulta meramente simbólico y ritual, pues únicamente será empleado por la rezadora durante el primer rezo que dedica a la imagen. El común de los fieles prefiere denominar tanto a la imagen como al numen empleando el apelativo de Caballero de Fuego o Ts'uulil K'áak, así como las abreviaturas que denotan familiaridad y cariño (Santo Ts'uul, Ts'uulito “el Caballero”); mismas que además muestran el grado de identificación que se da entre la figura tangible y el personaje sagrado a la que aquella sirve de morada pasajera durante un breve lapso.



IMAGEN 18. Nada más concluir su construcción, los presentes pasan ante la imagen del Ts'uul y besan el paliacate que porta alrededor de su cuello en señal de respeto y devoción.

³⁴ Es interesante apuntar que, a pesar de sus notables diferencias, varias de los muñecos que se construyen para ser destruidos en España con motivo de las celebraciones del mes de mayo son nombradas con el nombre de “el Juan”, e incluso cuando se hacen por parejas se denominan respectivamente “el Juan” y “la Juana” (Peris Álvarez 2002, 72). También Caro Baroja menciona la costumbre de poner nombre a los muñecos que son destruidos con motivo de determinadas festividades, apoyando la tesis de que el término “pelele” deriva de Pedro (2006, 66). En Nunkiní, tanto la imagen del Caballero de Fuego que se elabora para abril como la que se hace para noviembre reciben el nombre diminutivo de “Juan Zito”.



IMAGEN 19. Las madres alzan a sus hijos para que éstos puedan llegar a besar al santo y recibir así su bendición y protección.



IMAGEN 20. Doña Modesta recita un rezo de bienvenida ante la imagen y le coloca en el cuello su primer palia-cate en cuanto los hombres han terminado su trabajo.



IMAGEN 21. Concluido el rezo de doña Modesta, quienes participaron en el amarre del *Tz'uul* pasan a mostrar sus respetos al Caballero.

Concluidos los rezos y las señales de reverencia dedicadas al numen recién materializado en su cuerpo de madera y tela, llega el momento de la comida ritual que ofrecen los anfitriones a todos los presentes. Se trata de una comida especial, succulenta y muy rica en carne, a través de la cual se pone de manifiesto la trascendencia y excepcionalidad del tiempo que se vive. Obviamente, dado el mayor número de donantes y de socios con que cuenta la “sociedad” que se encarga de celebrar al Caballero de Fuego en noviembre, el banquete que tiene lugar en el solar de la familia Haas resulta mucho más concurrido que el que se celebra cada mes de abril en el de la familia Naal. Sin embargo, en ambos casos por igual está presente y se reedita la verdadera naturaleza del evento: festejar al numen ofreciendo gratuitamente un guiso “tradicional” de carácter festivo a todos aquellos vecinos que pasen a visitar a la imagen sagrada el día de su construcción. Así, el relleno negro, el pavo en escabeche o *pibil* y la cochinita *pibil*, son algunos de los guisos condimentados y ricos en proteína animal que adquieren, en este día, el estatus de sagrados. Éstos son siempre repartidos en raciones equitativas entre todos los visitantes, sin distinción, por las mujeres de las dos familias que se encargan de festejar al Ts'uulil K'áak en sus dos periodos ceremoniales.³⁵ Como en los banquetes que ofrecen los gremios, el convite ocurre en el solar de la familia anfitriona y se observa una rígida separación de los participantes en función de su sexo. Mientras que todos los varones degustan conjuntamente los alimentos que les van sirviendo las mujeres sentados en torno a grandes mesas de madera rectangulares instaladas en la parte delantera del solar (en el espacio donde se amarró la figura), aquellas comen por turnos sobre las pequeñas mesas redondas que hay repartidas por la parte trasera del patio, aquellas donde prepararon las tortillas, o dentro de la cocina mientras vigilan los fogones donde se cocinan nuevos guisos. Sólo a las invitadas “especiales”, que gozan de cierto estatus en la sociedad local (como las directoras de escuela, médicos o enfermeras de la clínica local, o esposas de los líderes políticos locales), y son ajenas a los roles de género tradicionales por ser foráneas o por ocupar un

³⁵ De esta forma, las comidas tienen un fuerte contenido sagrado, pues son una forma de honrar al personaje sagrado por el cual se ofrecen. En este mismo sentido, W. Christian señala que el significado principal de los banquetes que organizaban los pueblos españoles en el siglo XVI con motivo de las celebraciones de sus santos patrones “eran una renovación solemne del contrato anual con el santo” (1991a, 82).

puesto de prestigio dentro de la comunidad, se las permite sentarse a la mesa junto a los hombres.

Durante estos ágapes festivos que se dan con motivo del amarre de la imagen del Ts'uul, la comunidad de devotos se reúne en torno a platillos que resultan excepcionales por la nutrida presencia de carne animal en ellos, por el alto grado de condimentación que se les da (que implica el uso de múltiples especias y chiles), y por el complejo y laborioso proceso de preparación que requieren. Este conjunto de factores, aunados a los elevados costes que implica su preparación, suponen una ruptura evidente entre los guisos que son propios de las fiestas y las comidas cotidianas del diario. Por ello, dichos guisos funcionan como verdaderos anclajes de una identidad local compartida y sustentada en el gusto por una serie de ingredientes y una forma determinada de prepararlos y consumirlos colectivamente (Fernández y Negroe 1997, 11-12). Todos los alimentos que se sirven durante este periodo festivo gozan de un gran predicamento en los paladares comunitarios y sirven, a su vez, para subrayar un tiempo tenido por especial por estar dedicado a honrar a un personaje sagrado importante en el panteón local. Son el colofón a una época sagrada del año en la que se conmemora el cumplimiento de una promesa de carácter mítico realizada por los antepasados de los actuales comensales, que implica desde que hay memoria la construcción anual de una imagen, cuya cabal realización conlleva el bien estar de toda la comunidad.

Fungen también estos ágapes como momentos privilegiados de convivencia en los que se refuerzan los vínculos de solidaridad entre los participantes en el culto del Caballero de Fuego, quien es la razón última de todos los sacrificios y celebraciones que tendrán lugar durante las siguientes jornadas. Lo numeroso y cuantioso de los ingredientes empleados, así como las horas de trabajo invertidas se justifican por el mero agasajo que supone su degustación colectiva en compañía de familiares, amigos y vecinos, reunidos todos en comunión entorno a una mesa con el único propósito de compartir el gozo colectivo que deriva del cumplimiento de obligaciones rituales contraídas con los verdaderos “dueños” de los destinos de los habitantes de Nunkiní (“es por la fe que tenemos al Ts'uulito; estamos contentos de hacer estos trabajos por él”, me decía la mujer de don Gili tras haber pasado dos días enteros en la cocina). Una vez más, y tal y como sucede con motivo de los festejos del santo patrono, los mayas de Nunkiní olvidan sus carencias cotidianas en el plano alimenticio y subrayan colectivamente, a través del consumo de guisos ricos en matices y en

cantidad, la excepcionalidad de un tiempo que está destinado a conmemorar a una entidad de naturaleza sagrada como el Ts'uulil K'áak. Así, los banquetes, su organización y el proceso de preparación de los alimentos constituyen partes integrantes del complejo festivo que se le dedica al numen; los fieles toman partido en ellos con la finalidad, en última instancia, de congraciarse y buscar la protección del "santo" festejado.

RITUALES Y CELEBRACIONES CON EL TS'UULIL K'ÁAK DE "CUERPO PRESENTE"

Los tres días que transcurren desde la construcción de la imagen hasta que ésta es conducida a la plaza el día grande de la fiesta del santo patrono para su destrucción están colmados de actividades rituales y muestras de devoción dedicadas al personaje sagrado que se encarna cada año en un cuerpo de madera ataviado como *ts'uul*, construido para tal fin por sus devotos. Tanto en la celebración de abril como en la de noviembre, las acciones que se suceden a lo largo de estas jornadas pueden dividirse en función del espacio en el que transcurren. Así, en primer lugar tenemos el recorrido que realiza por el interior del espacio comunitario la efigie del Caballero de Fuego con el fin de obtener "caridad" de parte de los nunkinienses, y, en segundo término, las numerosas visitas que recibe por parte de éstos en el transcurso de las tres noches que pasa en el interior de la vivienda donde se aloja hasta ser sacrificado. En ambos casos, las actitudes y los gestos que le dedican sus fieles al encontrarse ante su presencia vuelven a poner de manifiesto la naturaleza sagrada del personaje; al tiempo que la masiva participación de los vecinos en los dos rubros que nos ocupan subraya el profundo calado y la buena salud de la que gozan en el presente las creencias y los rituales que se destinan a esta entidad sagrada.

En lo que respecta a la "procesión" o el "recorrido" que efectúa por la localidad el Ts'uulil K'áak con motivo de sus dos celebraciones anuales, éste tienen lugar durante dos jornadas consecutivas, pudiendo incluso extenderse a una tercera cuando en las dos anteriores no fue posible acabar de visitar todas las residencias de la población. Como ya adelanté, uno de los objetivos de este recorrido con la imagen a cuestas por todos los espacios habitados de la comunidad es recolectar "caridad", o lo que es lo mismo: buscar que

todos los vecinos contribuyan en la medida de sus posibilidades a sufragar los gastos derivados de esta celebración mediante la entrega de una cantidad en metálico. De manera simbólica, además de recaudar dinero, se busca que el numen recorra “en persona” todos los espacios que conforman la comunidad, y visite uno a uno a todos sus habotantes con el fin repartir sus “bendiciones” entre ellos.

Consecuentemente, el recorrido que hace el Caballero de Fuego por cada una de las calles, callejones, viviendas y negocios que hay en Nunkiní se convierte en un “ritual de reconstitución comunitaria”, en tanto que sirve para reafirmar las relaciones sociales intracomunitarias y funciona como recurso de la memoria colectiva para sacralizar, consolidando y legitimando a un tiempo, la posesión de los distintos espacios que integran la población por parte de sus habitantes (Barabas 2003, 27). En consecuencia, sacralizando simbólicamente los espacios comunitarios mediante la presencia periódica en ellos de entidades sagradas de naturaleza local, tales como el Caballero de Fuego o el santo patrono, los vecinos de Nunkiní refrendan su derecho (de carácter sagrado) de pertenencia y propiedad sobre ellos, amén de un sentido de *comunitas* que alcanza su máximo apogeo el día grande de la fiesta, cuando toda la comunidad se congregue en el centro del poblado para asistir al *sumun* de las celebraciones en honor a sus dos “santos” locales. Se constituye de esta forma, a través de la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales vinculadas a las entidades sagradas, un “territorio simbólico” que abarca y unifica el conjunto del espacio social de la comunidad y sus habitantes. Del mismo modo, a través de este recorrido que realiza dos veces al año por la población, el Caballero de Fuego reafirma periódicamente su “dominio” (y por ende su protección) sobre estos espacios que se constituyen como su “territorio de gracia” (Christian 1978, 65),³⁶ el cual se ve ampliando año con año al ritmo que marca el crecimiento del territorio habitado de la comunidad.

³⁶ El empleo que William A. Christian hace del concepto de “territorio de gracia” (1978) aplicándolo a los santos como el “área en la cual su benéfico poder parece ponerse particularmente de manifiesto”, se ajusta perfectamente a la naturaleza profundamente comunitaria que deja entrever la identidad del Ts'uulil K'áak expresada a través del mito y la acción ritual que se le dedican. Algo similar ocurre con el santo patrón y su procesión por el centro de la población, con la cual se viene a escenificar que el territorio humano por excelencia, el pueblo, queda bajo su protección (Quintal 2003a, 310).

Tanto en las celebraciones de abril como en las de noviembre, el recorrido que realiza el Ts'uulil K'áak por la población transcurre siempre a hombros de alguno de los integrantes del grupo de fieles que son designados por el respectivo "patrón" de la sociedad encargada de celebrarlo. De este modo, las personas escogidas ofrendan al numen el sacrificio que representa el esfuerzo de cargarlo sobre sus espaldas durante dos jornadas consecutivas. Los grupos de cargadores se conforman cada año por entre seis y ocho varones adultos, quienes se irán turnando a lo largo de todo el día para llevar la imagen sobre sus hombros o espalda. Asimismo, el conjunto de "cargadores" está siempre dirigido por un familiar cercano al "patrón" de la sociedad. Por ejemplo, durante el recorrido de la imagen en el mes de abril, el hermano de don Felipe Naal, don Chanoc, será quien lo encabece; mientras que en noviembre será el turno de don Gili, el hijo de don Abundio Haas. A pesar de lo extenuante de su cometido, los participantes no dejan de mostrarse joviales y bromistas ni un instante durante las extenuantes 10 horas que pasan al día recorriendo, a pleno sol, todos los rincones de la comunidad con la pesada efigie del Caballero de Fuego a cuestas. Todos por igual remiten a la fe que tienen en el personaje sagrado para explicar el orgullo que sienten por participar en el ritual de recogida de la "caridad". Como pago a su desempeño, al concluir la jornada y regresar al solar del patrón a depositar la imagen, todos ellos recibirán 100 pesos de parte de la sociedad, como compensación al tiempo que han invertido, y serán invitados a consumir una suculenta comida.

Pero además de los cargadores designados por el patrón, en no pocas ocasiones se presentan ante los patrones otras personas que se ofrecen voluntarias para participar en el recorrido y transportar la imagen sobre sus espaldas, como una forma de cumplir un voto y reintegrar al numen alguna acción milagrosa por la que se vieron beneficiados. Por ejemplo, en la celebración de abril de 2011, una sobrina de don Felipe Naal de 20 años de edad pidió participar como cargadora del Ts'uulil K'áak en el recorrido que durante dos días realizó por la población, llevando en varias ocasiones y por largos periodos de tiempo sobre sus hombros, y bajo el abrasador sol de la temporada de secas, su imagen. Lo anterior lo hizo como una forma de agradecimiento por haberla ayudado a superar una grave enfermedad que parecía no tener remedio. Según esta joven: "los médicos no sabían cómo curarme, pero le pedí mucho al Santo Ts'uul para que me cure; ahorita, gracias a su milagro, ya estoy bien, por eso para agradecer su ayuda lo estoy llevando para buscar su caridad". De forma similar, un joven

del vecino poblado de Santa Cruz estuvo cargando durante largos trayectos la figura del Caballero de Fuego con motivo de los festejos de noviembre en el 2007. El motivo que aducía esta persona para invertir dos jornadas completas en el ritual de recolección de la “caridad” fue agradecer la protección que le había brindado el Ts’uul con motivo de un accidente que sufrió la camioneta en la que viajaba rumbo a su trabajo hacía un par de meses, y en el cual resultaron muertos varios de sus acompañantes. En casos como los señalados, quienes se vieron agraciados por el “milagro” del “santo” aprovechan la cercanía que con el numen benefactor les brinda el periodo de la procesión para mostrar públicamente su agradecimiento y devoción hacia él.³⁷



IMAGEN 22. Varios integrantes de la sociedad del Caballero de Fuego participan en el recorrido de la imagen por toda la comunidad en busca de “caridad”.

La forma en que se realiza la recolección de “caridad” casa por casa es relativamente sencilla. A las 8 de la mañana se congregan en el solar del

³⁷ Aunque referida a los santos patronos, cuando Quintal analiza las procesiones que se realizan en las poblaciones mayas destaca que éstas constituyen momentos en los que los fieles “pueden establecer contacto con “los santos” (2003a, 349).

patrón los siete u ocho varones que previamente fueron seleccionadas para realizar este cometido.³⁸ Una vez juntos se pondrán rápidamente de acuerdo acerca del rumbo de la población por el que iniciarán su recorrido, el orden en el que irán cargando la imagen y quiénes serán los encargados de reventar los voladores cada vez que hayan terminado de recorrer una “cuadra” (manzana) de viviendas, para que así toda la población sepa en qué lugar se encuentra la imagen. Con estos parámetros claros, el grupo de hombres abandona la vivienda del patrón y comienza su peregrinar por las calles del pueblo, colocándose en primer lugar la persona que lleva la figura del Caballero de Fuego y junto a ella, al menos otras dos más que irán siempre a su lado, escoltándola para auxiliarla en caso de debilidad o ayudarla a sortear cualquier obstáculo imprevisto. El resto de acompañantes los seguirán a unos cuantos metros de distancia, tomando asiento cuando el Caballero de Fuego se interna en alguno de los callejones sin salida con que cuenta la población. De esta forma, el cargador de la imagen y su escolta van avanzando con paso regular y sin detenerse hasta llegar a las entradas de todas y cada una de las viviendas que hay en la población.

A lo largo del caminar de la imagen, un ritual que se reedita cientos de veces ante cada vivienda a la que arriba el Caballero de Fuego y el cortejo que lo acompaña para pedir “caridad”, arroja nuevas evidencias sobre su carácter sagrado y de lo extendida que está su devoción entre los habitantes de Nunikiní. Así, al arribar a cada vivienda o negocio el cortejo se detiene, su cargador colocan la imagen del Ts’uulil K’áak en el suelo justo delante de la entrada y realizan el característico llamado que se emplea en los pueblos peninsulares para reclamar la atención de los moradores: “¡Buenos días!”. Habitualmente, en cuando el encargado de atender la llamada se percata de la presencia de tan importante visita avisa con premura al resto de los que se encuentran en el interior de la vivienda, quienes no tardan en salir al encuentro del Ts’uul. Resulta frecuente, por ejemplo, que los matrimonios con hijos salgan en compañía de su prole y, tras persignarse, les hagan besar a todos sus hijos los ropajes del Caballero de Fuego, y se despidan de él persignándose una vez más. Por

³⁸ El número de integrantes de la comitiva irá aumentando a medida que vaya avanzando el día, pues cuando terminan las escuelas muchos niños con sus bicicletas, hijos y sobrinos en muchos casos de los participantes, se sumarán a ella. Cuando el Caballero es llevado de regreso al lugar del que partió en la mañana, es habitual que conformen la comitiva hasta dos decenas de personas.

su parte, la inmensa mayoría de los adultos que salen a dar su “caridad” se persignan con gesto solemne y hacen reverencias al encontrarse ante la imagen, descubriéndose incluso la cabeza los hombres que pudieran llevar sombrero al momento de la visita del Ts’uul. Acto seguido de las muestras de respeto y devoción, la práctica totalidad de vecinos introducen algunas monedas o un billete en alguno de los bolsillos del atuendo que viste la imagen.³⁹ Pero no sólo dinero se le “regala” al Caballero: varias señoras aprovechan su visita para amarrarle en el cuello o en alguno de sus brazos un pañuelo, la mayoría de las veces de color blanco y bordado a mano con flores de colores y los apellidos de la familia donante.⁴⁰ Ofrecidas las dádivas correspondientes, los habitantes de cada hogar reciben agradecimientos de parte de los cargadores, quienes además se encargan de transmitirles la “bendición” del “santo” acompañada de una invitación para que asistan y participen en la celebración que se llevará a cabo con motivo de la “quema” de la imagen. En el mes de noviembre lo anterior se hace siempre utilizando una misma fórmula ritual, la cual es recitada de memoria en cada vivienda por don Gili Haas de la siguiente manera:

Ma’alob ya’aba Diosbo’otik ka sike’ex u caridad Tata Ts’uulo’. Leti’yéetel San Diego kun u pultech u bendición ma’u ts’ikte’ex k’aas ba’ax ka táanlike’ex ka jok’ke’ex a wile’ex u k’iini u too’ka [Bien, muchas gracias por la caridad que le regalan a nuestro padre el Caballero de Fuego. Él y San Diego les enviarán su bendición para que

³⁹ “Dependiendo su situación de cada quien es bueno lo que da: un peso, cinco pesos, veinte pesos... el Ts’uulito siempre lo va agradecer, lo va a cuidar a las personas que colaboran”, decía don Gili haciendo clara referencia a la lógica de reciprocidad que en todo momento preside las relaciones entre fieles y personajes sagrados, donde lo importante es el hecho de dar para poder recibir.

⁴⁰ En la mayoría de los casos en que las familias regalan un pañuelo o paliacate al paso de la imagen, se trata de una forma de “pago” pactada con el numen al momento de formularle la promesa. En la mayoría de las ocasiones son pagos de carácter vitalicio (la mayoría) y tienen como finalidad buscar la protección del “santo” para todos los miembros de una familia. Una mujer de 50 años me explicaba de esta forma sus motivaciones para regalar desde hace dos décadas un pañuelo bordado al paso de la imagen: “lo compro el paño blanco y lo bordo los apellidos nuestros, así, para que el Ts’uulito lo sepa a quien nos tiene que proteger; es mi promesa que lo hice cuando estaban pequeños mis hijos, y cada año lo estoy cumpliendo, cada año así, para que nos cuida a toda la familia por el año que viene”.

no sufran males y les vaya bien en todas las cosas que produzcan y les invitamos a que nos acompañen el día de su quema].⁴¹



IMAGEN 23. Durante la visita del Ts'uul a las casas, las madres cargan a sus hijos para que éstos puedan besar la imagen obteniendo así su protección.

Esta coletilla que es repetida ante cada persona que entrega una “caridad” a la imagen del Caballero de Fuego nos permite corroborar, amén del carácter sagrado, protector y benefactor del Ts'uul, otro aspecto que he venido comentando a lo largo del presente capítulo. Se trata del estrecho vínculo que existe entre las dos entidades de las que nos venimos ocupando: el santo patrono y el Caballero de Fuego. Ambas parecen extender sus vínculos más allá de los orígenes míticos de éste, íntimamente ligados a la voluntad del primero. Así, la gran mayoría de los informantes consultados tienden a vincular el carácter “milagroso” del Ts'uulil K'áak con san Diego, lo que podría estar insinuando que la verdadera naturaleza de aquel se halla en una suerte de desdoblamiento del santo patrono; o bien que nos encontramos ante una

⁴¹ La traducción de esta fórmula de agradecimiento ha sido obtenida del trabajo de Cessia Chuc (2008, 66). En lo que respecta al recorrido de la imagen con motivo de la feria que transcurre durante la semana de Pascua, los cargadores se limitan a agradecer las dádivas que reciben pero no emplean ninguna fórmula estándar como la que se usa en noviembre.

suerte de *alter ego* del santo católico. Asimismo, es importante subrayar que tanto la naturaleza de los favores que se les solicitan a ambos númenes como la forma en que se les retribuye guardan entre sí muchas más semejanzas que diferencias. Si acaso, la mayor diferencia que detectamos entre ambas entidades está en lo concerniente al plano del ritual: mientras que el control de esta esfera del culto recae exclusivamente sobre la comunidad cuando se trata del Ts'uulil K'áak, al referimos al san Diego la cuestión, como vimos, no es tan clara, por hallarse dividido entre el pueblo y la iglesia católica. Quizá como una forma de hacerse con el control absoluto de los mecanismos de devoción hacia una imagen sagrada de ámbito local, los habitantes de Nunkiní han venido dotando cada vez de mayor peso en el sistema religioso local al Caballero de Fuego, hasta el punto de que en la actualidad comparte sus tiempos y espacios festivos con quien aún es el principal mecenas sagrado de la comunidad: san Diego de Alcalá.

Pero volviendo al recorrido que hace la imagen por la población, resulta obvio que a través de esta acción la sociedad local escenifica públicamente su multitudinaria adhesión a esta entidad sagrada, al tiempo que subrayan el carácter comunitario de su celebración (no olvidemos que la “caridad” que recibe se destina a sufragar los gastos derivados de su celebración). Y es que durante los dos o tres días de recorrido las muestras de devoción, los aportes en metálico y los regalos que recibe la imagen del Caballero de Fuego resultan abrumadoras. Incluso se dan casos de vecinos que, sabedores de que no se encontraban en sus domicilios cuando pasó la imagen, salen en su búsqueda e interceptan a su comitiva en el lugar de la población en que se encuentre para poder entregar su aportación. Y es que casi nadie en Nunkiní desea quedarse sin recibir las “bendiciones” que sobre personas, tierras y animales ofrece el Ts'uulil K'áak a quienes colaboran con la entrega de un donativo para sufragar los gastos que generan sus celebraciones. Por ello no debe de extrañarnos que hasta alguno de los escasos vecinos adscritos a confesiones protestantes, colaboren furtivamente con la sociedad del Ts'uul mediante la entrega de unas monedas cuando la imagen de este “santo” toca sus puertas. En referencia a este último aspecto concreto, y sobre la gran acogida que les dan en cada casa, don Felipe Naal y don Gili Haas me comentaban en una de las conversaciones que pude mantener con ambos que son muy escasas las personas que se niegan a dar alguna ayuda, por pequeña que ésta sea, al paso de la imagen del Caballero de Fuego.

Creo que más del noventa y cinco por ciento de la gente en Nunkiní tiene su creencia en el Caballero; así lo vemos nosotros, porque cuando pasamos [cargando la imagen] casi todos dan algo para su limosna; está contento la gente porque después damos su bendición del Ts'uulito para la persona y toda la familia, para el terreno, los animales, todo... hasta los protestantes tienen su fe: le dejan cinco pesos o diez pesos en su bolsa [del Caballero de Fuego], no más que no lo pueden decir en esa su iglesia de ellos. Y si no lo tienes su fe al Caballero, no te agarra ese dinero. Por eso te digo: aquí todos le tienen mucha fe.

El hecho de que en cada vivienda o negocio el cortejo del Caballero se detenga para recibir limosna provoca que el recorrido se haga a un ritmo muy lento, siendo necesarias muchas horas de caminata para poder visitar a todos los habitantes de la población.⁴² Tratando de aliviar en algo el cansancio, el calor y el hambre que padecen las personas que durante casi 12 horas van caminando y turnándose para cargar la imagen, no faltan las familias que preparan atole agrio o algún guiso con tortillas, o sencillamente agua o refrescos bien fríos, con el objeto de ofrecérselo a los cargadores cuando éstos arriban a sus domicilios. En el caso de las familias que ofrecen algún plato de comida a los miembros de la comitiva cuando éstos arriban a sus casas, habitualmente suele deberse a que éstas realizaron con antelación una promesa al Caballero de Fuego cuyo pago estipularon de esta forma. Así, además de poder cumplir con el Santo Ts'uul a través de la entrega de animales, maíz, ropas o dinero a las “sociedades” encargadas de festejarlo, también se dan casos en los que alimentando y ofreciendo descanso a quienes se encarga de transportarlo se le reintegran los favores que se le requirieron tras la formulación de una promesa.

Finalmente, no todos los vecinos de Nunkiní cumplen a cabalidad con la obligación colectiva que supone colaborar, en la medida de las posibilidades de cada quien, a sufragar los festejos que se dedican al numen mediante la entrega una “caridad” en metálico. Según me comentaron varios socios, y pude comprobar yo mismo en primera persona, cada año, al contar el dinero recolectado, aparecen siempre entre lo recolectado unas pocas monedas que

⁴² Concretamente, la mayoría de las veces el recorrido por toda la población se hace en dos jornadas consecutivas de 11 horas cada una. Sin embargo, en ocasiones ese tiempo no alcanza y se hace necesario que el cortejo vuelva a salir muy temprano el mismo día de la quema de la imagen, para visitar las viviendas faltantes.

no son válidas (bien por ser extranjeras, bien por ser antiguas). Lo anterior es recibido y comentado siempre con gran enojo por todos aquellos que participaron en la comitiva, pues interpretan el sucedido como un engaño al “santo” y, consecuentemente, una acción que, aunque individual y minoritaria, pudiera llegar a acarrear el enojo del numen, poniendo en peligro la protección que éste dispensa a la comunidad. Al respecto, refiero a continuación la opinión de uno de los socios más veteranos que siempre participa en la comitiva de la imagen con motivo de las dos celebraciones anuales:

Hay personas que da por mala fe, porque dan un dinero que no funciona, que no vale ahorita. Eso lo saben los que lo dan, porque la gente sabe el dinero que está valiendo. Cuando lo contamos así, hay cuatro o cinco monedas que no funcionan. Eso no es justo hacerlo por la caridad que le dan por la gente, porque el Ts'uul tiene ayudado mucha gente desde antiguo y no lo puede engañar, está mal eso porque puede enojar y enviar un mal”.



IMAGEN 24. Durante su recorrido por la población, una mujer entrega al Caballero de Fuego un paliacate bordado con los apellidos de su familia, mientras otra espera su turno para hacer lo mismo.



IMAGEN 25. Una mujer abandona sus tareas domésticas para saludar y entregar su “caridad” al Ts'uulil K'áak.

A raíz de este testimonio podemos concluir que el complejo festivo y ritual que rodea al Ts'uulil K'áak (su amarre, los banquetes públicos que se ofrecen en su honor, su recorrido por la comunidad y la “quemá”) es una responsabilidad

colectiva que recae sobre el conjunto de la comunidad. Si bien es cierto que la organización y puesta en práctica de sus acciones más vistosas durante los dos periodos festivos anuales es competencia exclusiva de sendas “sociedades” de carácter familiar, también lo es que dichos rituales no podrían llevarse a cabo sin los aportes económicos (y en especies) que realizan los nunkinienses. Lo anterior permite mantener vivo el sentido originario que se apunta en la tradición oral sobre esta celebración, a saber: que la elaboración y destrucción de la imagen de un *ts'uul* como ofrecimiento al santo patrono a cambio de acabar con una mortífera epidemia, tuvo su origen en una promesa de carácter colectivo que implicó al conjunto de la comunidad. En la actualidad dicho compromiso se mantiene firme y fiel a su formato “mítico” original,⁴³ como lo demuestra el hecho de que cada año se consiga superar la cifra de dinero recaudado el año anterior en concepto de “caridad”.

La jornada concluye en torno a las siete u ocho de la tarde, cuando la comitiva regresa al lugar de donde salió: la vivienda del patrón de la sociedad. Una vez allí los “cargadores” depositan la figura del Ts'uulil K'áak en el interior de la vivienda donde ésta pasará la noche y se sentarán en torno a una mesa de madera colocada en el centro de la estancia, la cual habrá sido previamente dispuesta para acogerlos. Allí sentados, frente a la imagen, depositarán sobre la mesa todo el dinero que se hayan logrado recolectar durante el día y entre todos procederán a contarlo. Mientras tanto el patrón se encarga de ir anotando en el cuaderno de ingresos de la sociedad las cifras correspondientes. La media de dinero que se consigue recolectar en cada jornada oscila entre los 3000 y los 4000 pesos, tomándose de ahí los “jornales” de 100 pesos que se entregan a cada uno de los hombres que acompañaron a la imagen, con excepción de aquellos que lo hicieron en cumplimiento de una promesa quienes, voluntariamente, lo rechazarán. Después, todo el dinero sobrante es entregado al patrón, quien se encarga de depositarlo en el “fondo” de la sociedad. Concluidas las cuentas, las mujeres comienzan a servir un plato de comida a cada uno de los presentes, acompañado por varias tortillas calientes

⁴³ Quizá como una forma de que todos los vecinos recuerden este compromiso, la imagen del Ts'uul que se lleva por toda la población lleva adherida una hoja en su pecho en la que hay escrito un resumen de los orígenes de esta tradición exclusivamente local, en la que se especifica que el dinero que se le entrega al Caballero de Fuego se emplea para financiar los gastos derivados de su celebración, la cual es considerada fundamental para el mantenimiento del bienestar comunitario.

recién hechas y un refresco o agua de fruta.⁴⁴ A medida que los hombres van terminando de comer abandonan la vivienda rumbo a sus hogares (donde se apresuran a descansar para continuar al día siguiente con su cometido), no sin antes detenerse un instante ante la figura del Caballero de Fuego, hacer una reverencia, persignarse y besar el paliacate que lleva colocado al cuello.

Tanto en las celebraciones de abril como en las de noviembre, la imagen del Caballero de Fuego pasa sus tres únicas noches de vida en el interior de alguna de las viviendas que se levantan dentro de los solares de los patrones de las dos sociedades que se encargan llevar a cabo sus festejos. A lo largo de esas tres noches, el patrón y sus familiares más cercanos se turnarán para custodiar la efigie del numen y recibir en el interior de la casa donde ésta se encuentra a todos aquellos vecinos que lleguen con la intención de visitarla. Hasta altas horas de la noche vecinos de todas las edades, solos, en pareja o en familia, acuden a mostrar su devoción, entregar ofrendas y realizar sus peticiones al Ts'uulil K'áak. Los gestos y actitudes que los fieles dedican a la imagen cuando por fin se hallan ante su presencia siguen un patrón similar en la mayoría de los casos, exhibiendo claramente la naturaleza sagrada que aquellos la confieren. En este sentido, al encontrarse ante la imagen del Santo Ts'uul los vecinos de Nunkiní profieren un arsenal de palabras y dedican determinados gestos que dejan al descubierto el sentimiento de hallarse ante una entidad “poderosa”, que ha tenido, tiene y tendrá una gran trascendencia en el transcurrir de sus vidas. Por ello los fieles le dedican reverencias con la cabeza, se persignan después de haber tocado el pañuelo que lleva a modo de corbatín, con el cual frotan sus caras y el cuerpo de sus hijos pequeños (“para que los bendiga bien con su poder y los proteja del mal”), y lo besan al verlo y al despedirse de él; mientras tanto en sus rostros se dibujan la solemnidad y la emoción (hay incluso quienes llegan a derramar lágrimas al ver de cerca la imagen) propias del momento, miradas lastimeras que se pierden en el vacío en reconocimiento de una falta, y susurros con los que se busca obtener el perdón o un favor determinado. Estas acciones y gestos guardan grandes semejanzas con aquellas que se aprecian

⁴⁴ Los guisos que se les sirven a los “cargadores” al terminar la jornada son sustanciosos caldos con abundante contenido de verduras (chayote, calabaza, zanahoria, tomate y papa) y acompañados de generosas raciones de carne de pavo. Estos alimentos corren a cuenta de la “sociedad” del Caballero de Fuego, y son preparados durante el día por varias socias como una forma de pago a quienes participaron en el recorrido del “santo”.

en la iglesia dedicadas al santo patrono los días en que la comunidad en pleno le da la bienvenida el día de su “bajada”, realiza su “adoración” el 13 de noviembre, o se despiden previo a la “subida” de su imagen.



IMAGEN 26. Tras el recorrido del Caballero de Fuego, sus cargadores cuentan el dinero obtenido en concepto de “caridad” (al fondo la imagen del Ts’uul) preside la operación.

Los motivos que arrastran a los vecinos de Nunkiní a visitar al Caballero de Fuego las tres noches en que éste permanece en la comunidad son muy diversos, amén de heterogéneos, pudiendo ir desde una petición de índole familiar o personal, hasta para realizar la simple entrega de una “caridad” o de una ofrenda en correspondencia a un milagro recibido, y sin descartar una solicitud de indulgencia por una promesa incumplida que está acarreado problemas de salud. Así, en el caso de los vecinos que acuden a ofrendar algo de dinero a la imagen, los familiares del patrón que la custodian permiten que la acción sea realizada personalmente por los donantes, al igual que sucede con aquellos que acuden para amarrar un pañuelo en alguna parte disponible del cuerpo de la imagen. Por el contrario, cuando algún devoto

acude para ofrendar otro tipo de prenda (un sombrero, una camisa, unos zapatos, unos pantalones, o un conjunto completo) ésta debe ser entregada a la familia del patrón para que sea éste quien la coloque en el lugar que corresponda (siempre encima de las que llevara anteriormente). La colocación de las nuevas prendas de ropa sobre aquellas que le fueron colocadas el día de su construcción, la realiza cada madrugada en la intimidad de su hogar el patrón de la sociedad ayudado por algunos de sus familiares más allegados, antes de que el numen salga nuevamente a recorrer la población en busca de limosnas. Así, cada día que pasa desde su construcción hasta su quema, el Caballero de Fuego va acumulando un mayor número de ropajes sobre su anatomía como símbolo de la vigencia de sus poderes benéficos y de la devoción que los nunkinienses le profesan.

Pero no sólo durante las noches y ante la imagen acuden los devotos a llevar sus ofrendas. También durante el día, cuando la figura del numen está recorriendo la población, son constantes las visitas de vecinos que se personan en la vivienda del patrón de turno para entregar maíz, pavos, gallinas o alguna prenda de ropa en cumplimiento de sus votos. En el caso de los productos comestibles, éstos serán empleados en la preparación de alguna de las comidas que se les sirven a los “cargadores” de la imagen al finalizar la jornada, o para elaborar la última comida de la celebración, la cual se servirá después de la quema de la efigie. De esta forma, las dos sociedades que cada año se encargan de llevar a cabo el complejo festivo del Caballero de Fuego, en abril y en noviembre respectivamente, funcionan también como centros de acopio de todas las ofrendas que recibe el Ts'uul durante esos días, para después proceder a su redistribución entre los vecinos en forma de banquetes festivos de carácter público, a los que se invita a toda la comunidad.⁴⁵

Regresando a las numerosas visitas nocturnas que recibe la imagen del Ts'uulil K'áak, quisiera volver a incidir brevemente en ellas por lo que arrojan de información respecto a la diversidad de mecanismos que exhiben los fieles para manifestar el tipo de relaciones que establecen con esta entidad y, por ende, sobre su identidad. Cada una de las tres noches que el Caballero

⁴⁵ Además, aquellas personas que contribuyeron con la entrega de algún animal o maíz recibirán en sus domicilios una porción del guiso que las mujeres de la sociedad hayan preparado empleando su aporte.

de Fuego pasa en la comunidad bajo una apariencia tangible, son decenas los devotos que peregrinan hasta la vivienda que lo aloja para poder situarse ante su presencia. Algunos por encontrarse ausentes cuando pasó ante sus domicilios durante el día; otros porque los asuntos que han de tratar con él ameritan un encuentro mucho más cercano y menos casual que el que se da a las puertas de los solares. Lo que resulta evidente en todos los casos es la materialización que se da del personaje sagrado en la figura que de él se construye con motivo de su celebración. Sólo así se explican, por ejemplo, las sentidas y emocionadas conversaciones que mantienen con ella muchas de las personas que acuden a visitarla, quienes, además, mantienen sus rostros a escasos centímetros de la cabeza de la imagen a fin de que ésta “escuche lo que están pidiendo por la gente”.



IMAGEN 27. Una mujer acude en la noche a la vivienda del don Álvaro a ofrendar al Ts'uul un pañuelo bordado.



IMAGEN 28. Ejemplo del tipo de ofrendas que recibe el Caballero de Fuego de parte de las familias que se vieron ayudadas por su “milagro” para superar alguna situación adversa.

Especialmente dramáticas resultan las conversaciones que mantienen con el Santo Ts'uul aquellos que llegan a solicitarle un favor de carácter “urgente” (relacionado habitualmente con la sanación de algún familiar que se encuentra muy enfermo), o para implorar su perdón por una falta que han cometido (habitualmente relacionada con el incumplimiento de sus votos), lo que les está ocasionando padecimientos a ellos o a algún familiar. En esos casos, después de haber solicitado permiso para pasar y acercarse a la imagen a las

personas que se encuentran custodiándola dentro y fuera de la casa, estos fieles se acercan con ademanes que denotan la solemnidad de la presencia ante la que se encuentran y la trascendencia de lo que se disponen a solicitar. Una vez que se hallan ante el Ts'uulil K'áak todos se persignan y realizan una ligera reverencia. Seguidamente se acercan hasta quedar a escasos centímetros de la imagen y, con la cabeza ligeramente inclinada, comienzan su discurso siempre en un tono de voz que resulta inaudible para el resto de los que están presentes en la vivienda, quienes se mantienen absortos en sus actividades y conversaciones como si no pasase nada. No son pocas las ocasiones en las que de los ojos de los solicitantes brotan lágrimas, así como también es común que mientras permanecen ante la imagen se persiguen y reiteren sus reverencias en diversas ocasiones. Concluidos los rezos y la conversación que mantienen con el Caballero, los fieles suelen ofrendarle un pañuelo que besan antes de amarrar en alguna parte más o menos libre de ropajes de su anatomía, hecho lo cual vuelven a besarlo y a persignarse una última vez a modo de despedida antes de abandonar la casa.

Para ilustrar este tipo rituales “privados” de devoción que se le brindan a la imagen del Caballero de Fuego en el transcurso de alguna de sus tres noches de vida material, creo conveniente referir a modo de ejemplo una situación que viví en noviembre de 2010. A pocos minutos de la media noche del día previo a la quema de la imagen, una señora de 50 años visiblemente agitada llegó a la entrada principal del solar de don Abundio Haas y solicitó permiso para pasar. Una vez que la hubieron invitado a ello se acercó, con lágrimas en los ojos y cojeando ostensiblemente, al grupo de mujeres que a esas horas de la noche se encontraban aún en la cocina preparando el guiso que la sociedad regalaría al día siguiente. Una vez que hubo conversado con ellas, y como el patrón de la sociedad se encontraba dormido, solicitó hablar con don Gili para explicarle su caso y pedir su consejo. Siguiendo las indicaciones de las mujeres presentes entró a la vivienda donde se hallaba el hijo del patrón de la sociedad custodiando la efigie del Ts'uulil K'áak, e inmediatamente pasó a explicarle, con abundantes lágrimas en los ojos, que había faltado a la promesa que le había hecho al Santo Ts'uul: “yo lo dije al Caballero que lo voy a dar limosna y su paliacate, pero como no estoy en la casa para dárselo, ahora me está castigando porque no lo he dado lo que tengo prometido ¿Qué es lo que voy a hacer? Yo lo prometí que lo voy a hacer y no lo cumplí, y por eso creo que me está dejando y ya no puedo caminar”. Ante la gravedad del caso

que acababan de escuchar, don Gili remitió directamente a la angustiada vecina con el Caballero de Fuego, para que fuera a él a quien solicitara perdón y, después, diera debido cumplimiento a su promesa. Con este fin dirigió las siguientes palabras a la mujer: “A mí no me vas a pedir nada, anda a pedirle a él que te perdona (mirando hacia la efigie que se encuentra apoyada en una de las paredes de la casa). Dile que te perdona, dile qué es lo que traes de tu promesa y ya ves qué va a pasar”.

Después de escuchar estas palabras, la mujer se colocó ante la imagen del numen y tras santiguarse permaneció varios minutos delante de ella pidiendo perdón por su falta. Al finalizar su diálogo íntimo con la figura del Ts'uulil K'áak sacó de su bolso varias monedas que introdujo en uno de los bolsillos de la camisa que llevaba puesta, hecho lo cual volvió a santiguarse. Seguidamente extrajo del mismo sitio un pañuelo blanco al que la mujer había bordado varias flores de colores rojo, azul y amarillo en sus cuatro extremos y los apellidos de su familia en el centro, el cual dobló y besó antes de amarrarlo en el brazo izquierdo de la imagen. Posteriormente, y con gesto mucho más sereno, la mujer volvió a arrimar su rostro a la cabeza del Ts'uul y le susurró unas últimas palabras de despedida, para acto seguido tocarle con su mano derecha el paliacate que llevaba puesto en su cuello a modo de corbatín y santiguarse una última vez con la misma mano. Antes de abandonar la casa para sentarse a conversar un rato con las mujeres que permanecían en la cocina, la mujer se despidió y agradeció a don Gili su consejo. Cuando una semana más tarde le pregunté al hijo de don Abundio si había vuelto a saber algo de la protagonista de esta historia me contestó que:

Creo que sí aceptó su ofrenda el Caballero y sí quedó bien de sus dolores porque no volvió otra vuelta a la casa. Porque yo la dije: si no quedas bien, cuando se queme para el domingo [la imagen] anda para la casa otra vez para que te doy tu pedacito de ropa para poner en el agua donde bañas y te vas a lavar en donde te duele.

El que acabamos de referir resulta un ejemplo paradigmático de cómo este personaje sagrado es interpelado por sus fieles tanto para buscar su perdón en relación a una falta que han cometido (en este caso una promesa incumplida), como para solicitarle que acabe con los padecimientos físicos que aquejan a las personas, los cuales se interpretan como castigos a sus faltas. Tal y como señala Gutiérrez Estévez, vemos como el Ts'uulil K'áak cumple simultánea-

mente con las dos “competencias” características de los personajes sagrados que conforman los sistemas religiosos nominalmente católicos: por una parte se erige en un “donador” de favores y bienes ilimitado (por ubicarse en el plano de la trascendencia) que se pueden obtener mediante el culto y la devoción (“el Ts’uul todo te lo da si lo pides con mucha fe y con respecto, todo te lo da”, es la idea que repiten todos los vecinos a los que les pregunto); por otro lado cumple también con una “función permanente de (re)orientación y (re) socialización a través de la conversación íntima con los creyentes”, por lo que la creencia y la fe en ellos proporcionan las bases morales para el funcionamiento de la sociedad (1984, 165-166).⁴⁶

Sin embargo, el caso referido constituye tan sólo uno de las docenas de ellos que pude presenciar o me fueron narrados durante las tres noches de vida tangible que tiene la imagen en cada uno de los dos periodos festivos del año en que se la celebra. Como ya expuse, esas noches son un continuo ir y venir de fieles que desean visitar personalmente al Caballero de Fuego para transmitirle, en primera persona, sus mensajes de agradecimiento por la ayuda que les brindó en algún momento de crisis personal o familiar, solicitar su intervención para superar un problema que amenaza el bien estar del grupo doméstico (enfermedad de un miembro de la familia, muerte de animales domésticos, pérdida de un dinero, etc.), requerir su ayuda para alcanzar el éxito en algún proyecto que se está por comenzar (una buena cosecha, un negocio o en un viaje a la ciudad en busca de trabajo), o, como acabamos de ver, pedirle perdón por alguna falta que se haya podido cometer voluntaria o involuntariamente. Pero además de acudir solos o en familia con la intención de verle, hablarle y tocarle en busca de su bendición, no son pocos los vecinos que llegan ante su presencia para hacerle entrega de ofrendas de muy diversa índole, algunas de éstas incluso como una forma de señalar simbólicamente el ámbito sobre el que requieren la ayuda del Ts’uul. Así, por ejemplo, quienes piden por una buena cosecha en sus milpas acuden llevando maíz para regalar, mientras que los que solicitaron salud para sus animales de traspatio

⁴⁶ Gutiérrez Estévez apunta también que en casos como el que acabamos de ilustrar, en los que la enfermedad que padece el creyente resulta una manifestación orgánica de su estado de desorganización moral y social (provocada por el incumplimiento de una “promesa”), los personajes sagrados, “al (re)organizar socialmente al individuo curan su enfermedad y anulan su pecado” (1984, 166).

entregarán un pavo o una gallina a la “sociedad”.⁴⁷ De cualquier modo, sea en la intimidad de la vivienda donde descansa la imagen durante las noches, o sea en las puertas de sus hogares cuando ésta pasa a visitarles, son realmente escasos los vecinos de Nunkiní que dejan escapar la ocasión de rendir algún tipo de devoción a este “santo” tan íntimamente ligado a la identidad local, y, con ello, colaborar (“con lo que se tiene, aunque sea unas moneditas”) en las dos celebraciones que cada año le dedica la comunidad a través de las dos “sociedades” que existen para tal efecto.

EL DÍA GRANDE DE LA CELEBRACIÓN: LA “QUEMA” DEL TS’UULIL K’ÁAK

Cada año, tanto el 13 de noviembre como el primer domingo posterior a la Semana Santa tienen lugar en la plaza de Nunkiní los diferentes eventos que se enmarcan en las celebraciones del día grande (o *noj k’iin*) de los periodos festivos conocidos como el “novenario” y la feria respectivamente. En ambos casos, el objetivo declarado de estas jornadas es conmemorar y festejar de manera colectiva y comunitaria a la figura sagrada por antonomasia de la localidad: el santo patrono. Sin embargo, no sólo a él festejan los nunkinienses en esta jornada tan importante, en este espacio tan prominente de la localidad. En ambos días, una vez han concluido los eventos de carácter “sagrado” que se le

⁴⁷ El constante y numeroso fluir de ofrendas hacia el Caballero de Fuego durante los días en que éste se “materializa” en su imagen también se inscribe en lo que Alicia Barabas denomina de forma pertinente “ética del don” (2003). Bajo este concepto se agrupan aquellos rituales y ofrendas que las personas han de entregar a determinadas entidades territoriales de carácter “extra-ordinario y poderosas” que poseen gran capacidad de acción (como hemos visto que es el caso del Ts’uulil K’áak en el ámbito local de Nunkiní), con objeto de “apacuar enojos y propiciar permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud” (Barabas 2004, 24). Así, los creyentes esperan recibir (o compensar) el auxilio del Caballero de Fuego a través de la entrega de ofrendas y las muestras de devoción que le dedican periódicamente siguiendo unas pautas y mecanismos social e históricamente estipulados. Cumpliendo con la entrega cabal y puntual de esos “dones” los humanos obtienen bienestar y equilibrio en sus vidas, mientras que quienes no lo hagan así estarán condenados a perderlos. En consecuencia, como señala la autora citada, “mediante el don se establecen una alianza entre las deidades y los humanos que permiten la negociación sobre el territorio” (Barabas 24).

dedican a san Diego (la misa, la procesión y su “adoración” en la iglesia), es el turno de que comiencen las ceremonias y rituales que tienen al Ts’uulil K’áak como destinatario. Mediante su realización, los vecinos de Nunkiní buscan ensalzar colectivamente a este personaje sagrado que se encuentra estrechamente vinculado, en su mito de origen, con la figura del santo patrono y que, por tanto, ocupa un lugar privilegiado en el sistema religioso local. Asimismo, la excepcionalidad de la presencia de esta entidad sobrenatural en el panteón local permite, a través de su celebración comunitaria, fortalecer una identidad de carácter local muy particular que agrupa a los propios habitantes de la comunidad que, de forma mayoritaria, contribuyen y participan de distintas maneras en la realización anual de estos festejos. Festejos que por su propia naturaleza y la de su destinatario, su alto contenido simbólico y la gran implicación que tienen en ellos los integrantes de la comunidad, resultan excepcionales en el ámbito indígena peninsular.

Antes de ocuparme de este importante día dentro en el complejo ritual dedicado al Caballero de Fuego, debo comenzar por puntualizar que describiré el conjunto de situaciones y acontecimientos que lo conforman de forma única y genérica, sin distinguir entre los dos periodos cronológicos en los cuales se llevan a cabo (tal y como vengo haciendo hasta aquí). Únicamente cuando surja una diferencia muy marcada entre la forma en que se lleva a cabo la “quema” de la imagen para la feria y el “novenario” lo haré saber al lector, exponiendo en qué consiste y qué implicación pudiera tener dicha variación. Sin embargo, como iremos viendo, el objetivo declarado de esta jornada es común en ambos periodos y no es otro que la destrucción de la figura del Caballero mediante la detonación de la pólvora que alberga en su interior, así como la conmemoración de este evento mediante un ágape público patrocinado por la misma “sociedad” sobre la que recayó la coordinación y realización del complejo ritual del Ts’uulil K’áak en dichos periodos festivos.

Las acciones que se desarrollan en torno a “la quema” de la imagen del Caballero de Fuego, a tono con su trascendencia, comienzan muy temprano en el solar del “patrón” en turno, cuando entre las seis y siete de la mañana éste y algunos de sus familiares varones más cercanos proceden a vestir por última vez el cuerpo del santo. Se trata de un ritual largo y tedioso, pues consiste en ataviarle con todas las prendas de ropa que le hayan sido ofrendadas por sus fieles durante los últimos cuatro días. Para ello, los escogidos por

el patrón comenzarán retirando, uno por uno, las decenas de pañuelos que lleva amarrados por toda su anatomía, evitando con ello que queden ocultos bajo las nuevas camisas y pantalones que se le irán colocando, sobrepuestas al atuendo que lució los días anteriores. Así, después de depositar todos los pañuelos sobre una mesa, con sumo cuidado los hombres van colocando sobre la imagen todas aquellas prendas de ropa que le fueron ofrendadas (y que según el año variarán en número), llegando a alcanzar hasta seis camisas y otros tantos pantalones, tres pares de zapatos y hasta una decena de sombreros. Una vez que toda la indumentaria ha sido colocada sobre el sagrado cuerpo del Caballero es el turno de volver a amarrar todos los paliacates previamente retirados, de forma que queden lo más visibles posible y puedan ser fácilmente reconocibles. Lo anterior constituye una forma de exhibir ante toda la población que se congregará en la plaza de la población para presenciar la “quema” del numen, la gran cantidad de regalos que éste recibió por parte de sus fieles, escenificando, de paso, la vigencia tanto de su figura como del “milagro” que atesora.



IMAGEN 29. La imagen ataviada con todas las ropas que fue recibiendo a lo largo de sus tres días de existencia está lista para ser conducida hasta la plaza por los socios escogidos por el “patrón”.



IMAGEN 30. El Ts'uulil K'áak vistiendo todas sus ofrendas espera a ser transportado a la plaza de la población donde tendrá lugar su sacrificio.

Una vez que la imagen está lista, perfectamente vestida para emprender su último viaje, los hombres que fueron escogidos por el patrón para transportarla hasta la plaza de la población (una vez que haya finalizado la procesión del santo patrono) se retirarán momentáneamente a sus casas para bañarse y ataviarse con sus mejores galas. Mientras tanto, alguien de la familia permanecerá junto a la imagen, custodiándola, de forma que no se quede sola en ningún momento. A su vez, todos los habitantes del solar, incluidos los más pequeños, aprovechan las últimas horas del numen en el entorno doméstico para entrar a la vivienda donde se hospeda para despedirse de él, lo que hacen, como siempre, besando el pañuelo que se amarró a su cuello el día de su construcción, y persignándose antes de abandonar su presencia. Al igual que ellos, especialmente con motivo de la celebración del mes de abril, otros muchos vecinos irán pasando durante el transcurso de la mañana por el solar del patrón para dar un último y emotivo adiós al Ts'uulil K'áak, momento que algunos aprovechan para entregarle una última ofrenda en forma de unas monedas que depositan en alguno de los bolsillos de su camisa o para amarrar un nuevo pañuelo a su cuerpo.⁴⁸ De hecho, durante toda la mañana y parte de la tarde de esta jornada en abril, doña Modesta permanece sentada junto a la efigie del Ts'uul, recibiendo, conversando y aconsejando a las docenas de familias que acuden a visitarla a ella y al numen. Ella se encargará de recibir las últimas ofrendas y escuchar los problemas que afligen a los vecinos que acuden de visita, quienes la solicitan que pida por ellos al Caballero de Fuego al momento de dirigirle su último rezo con motivo de la celebración de "Acción de gracias" que se hará, en el solar familiar, una semana después de la destrucción de la imagen.

En este punto creo importante particularizar lo que acontece en cada uno de los dos periodos festivos que se le dedican al Ts'uulil K'áak. Así, en la cele-

⁴⁸ Son más frecuentes las visitas de fieles al Caballero de Fuego antes de su partida a la plaza para ser quemado durante su celebración con motivo de la feria, pues la "quema" de la imagen se produce unas horas más tarde que en noviembre. En este mes la imagen se lleva a la plaza antes del medio día, al poco de haber concluido la procesión de san Diego, y mientras todavía se está realizando su adoración en el interior de la iglesia. Lo anterior implica que, si no lo hicieron muy de mañana, la gente carece de tiempo para abandonar el centro de la población y visitar al Caballero de Fuego antes de su quema. Sin embargo, para abril, la quema del Santo Ts'uul se realiza pasadas las tres de la tarde, casi tres horas después de la procesión, por lo que muchas familias pueden participar en las celebraciones en honor a san Diego y a su conclusión desplazarse al solar de la familia Naal para dar su último adiós al Ts'uulil K'áak.

bración de noviembre, el traslado de la imagen hasta la plaza de la población y su “quemá” se realizan inmediatamente después de concluidas las celebraciones religiosas dedicadas a san Diego de Alcalá, para acto seguido, en el mismo solar del que salió el “santo” hacia su sacrificio, celebrar la comida comunitaria auspiciada por la “sociedad” del Caballero de Fuego. Por su parte, en la feria de abril el orden de estos dos acontecimientos (“quemá” y comida) se invierte. Primero, la familia Naal invita a comer desde el medio día a todos aquellos vecinos que deseen pasar a despedirse de la figura del numen. Según repite don Felipe Naal: “todo el que lo quiera puede venir a comer con nosotros y a ver al Ts’uulito para que lo de su bendición, así, antes de que lo vayamos a quemar en la plaza”. Este momento llega poco antes de las cuatro de la tarde, cuando el propio don Felipe Naal acompañado de su hermano y otros familiares varones conducen el cuerpo tangible y perecedero del Ts’uulil K’áak hasta la plaza, acompañados en todo momento por una gran comitiva conformada por más de un centenar de vecinos que, en familia o en solitario, llegaron para darle su último adiós al numen, recibir sus bendiciones y degustar, a modo de comunión, un guiso de carne de cerdo junto a sus vecinos.

Consecuentemente, mientras que para el 13 de noviembre el traslado de la imagen es un asunto casi familiar, que involucra a no más de veinte personas, casi todas emparentadas con el “patrón” de la sociedad; en abril este acto resulta mucho más concurrido y en él toman partido un gran número de vecinos. Sin embargo, en ambos casos se repiten una serie de elementos que acentúan el carácter “sacro” del último desplazamiento de la imagen por las calles de la población. Como ocurre durante las procesiones de los gremios, durante estos dos últimos recorridos del Ts’uulil K’áak hasta la plaza no falta el acompañamiento de una “charanga”, la cual interpreta en el solar antes de la salida y durante todo el trayecto las mismas tonalidades “tradicionales” (marchas y pasos dobles) que marcan también el paso de los coloridos cortejos de estandartes y banderas que se le dedican al santo patrono durante todo noviembre. Del mismo modo, las dos o tres personas asignadas por el patrón para la tarea, no cesan de reventar “voladores” (cohetes) a lo largo de todo el trayecto, tal y como sucede durante las marchas de los gremios, subrayando de ese modo el carácter sacro que los participantes conceden a este recorrido ritual que desembocará en la muerte de la parte “material” del Caballero de Fuego. Finalmente, una última coincidencia res-

pecto a los ingredientes que configuran los desfiles de los gremios en honor a san Diego, y que vuelve a expresar tanto la condición sagrada que se le otorga al Ts'uulil K'áak como la profunda vinculación que mantiene éste personaje con el santo, ya no sólo en el mito sino también en el ritual, está en el hecho de que a su entrada en el espacio central de la población, y hasta que es depositado en el lugar donde será incinerado frente a la iglesia, todas las campanas de "la casa del santo" repicarán al unísono y sin descanso.⁴⁹ De esa forma, las notas de la charanga, el incesante reventar de voladores con el humo blanco que desprenden y el penetrante olor a pólvora que permea todo el ambiente, acompañado del tañer de las campanas de la iglesia audible desde cualquier punto de la población, constituyen elementos que acompañan al unísono los últimos instantes de vida "tangible" del Caballero de Fuego. Elementos todos ellos que exponen el carácter comunitario y público de su devoción, la cual se ha convertido en símbolo de una identidad colectiva compartida por toda una población que asiste jubilosa a la reedición periódica del mítico episodio final de la relación entre su santo patrono y un personaje que nació como el "chivo expiatorio" de sus males, pero que acabó convirtiéndose en el "otro" santo de la localidad.

Pero regresemos a los momentos previos a la salida del Ts'uulil K'áak del solar del "patrón". En la celebración de noviembre ésta se da en torno al medio día, justo al concluir la procesión de san Diego por la plaza de la población. Entonces, una decena de hombres entre veteranos miembros de la "sociedad" y familiares del "patrón", todos ellos recién bañados, peinados y ataviados con sus mejores ropas, comienzan a preparar y a colocar sobre un triciclo todo el material pirotécnico que será imprescindible para la correcta realización del ritual de "quema" de la imagen. Media hora antes de la salida hará su arribo al solar la orquesta o "charanga" que ha sido contratada para acompañar con

⁴⁹ Con varios días de antelación, el mismo patrón o algún familiar cercano acudirá a la iglesia para solicitar que el día grande de la celebración el Caballero de Fuego sea recibido con campanas a su entrada en la plaza como marca la "tradicción". En este sentido es importante señalar que el vigor que ha tomado esta entidad como "santo" se ha debido, en parte, a la tolerancia que al respecto a mostrado la iglesia católica, cuyos representantes, salvo contadas excepciones, no se han opuesto (o no han tenido forma de hacerlo) a su celebración el día de la fiesta del santo patrón y en el espacio de la plaza junto a la iglesia.

su música el último viaje del Caballero de Fuego por la población.⁵⁰ A su llegada los cuatro músicos serán recibidos por el patrón, quien les invita a pasar. Serán acomodados en unas sillas de plástico que se han colocado a la sombra, en la parte delantera del solar. Allí sentados la “charanga” interpretará tres piezas musicales que se utilizan para anunciar la próxima salida del cortejo (mismas que se emplean en los gremios) de la vivienda. Las mujeres, quienes no cesan de preparar tortillas y dan los últimos retoques al guiso que se servirá cuando regresen los restos calcinados del Ts'uulil K'áak, traerán varios platos de comida y vasos con refresco a los músicos y a los hombres que en pocos minutos se dirigirán a la plaza, para que todos tomen fuerzas antes de abandonar la casa.

Mientras los sones de los pasodobles y jaranas que interpreta la orquesta resuenan en el ambiente, confiriendo un carácter festivo a la ocasión, todos los varones y varias mujeres que se encuentran en el solar pasan a despedirse de la imagen, se persigan ante ella y la besan antes de que abandone la vivienda en la que pasó sus tres noches de vida. Al concluir la tercera pieza musical se comienza a formar en la calle el cortejo que se encargará de acompañar al Caballero de Fuego hasta la plaza de la localidad. Estará conformado éste únicamente por entre diez y veinte hombres: todos ellos socios veteranos de la “sociedad” del Ts'uul, entre los que se cuentan el hijo del patrón y varios de sus familiares más cercanos (nietos, yernos, sobrinos), muchos de ellos residentes en el mismo solar, y los músicos que se ubican siempre en la retaguardia. La persona encargada de cargar la imagen hasta las proximidades de la plaza, quien es designada por el patrón y siempre es un voluntario con una promesa por cumplir, se ubica en el centro de la calle y es rodeado por el resto de hombres que se reparten a sus lados hasta ocupar el ancho de la calzada. Detrás de ellos se ubican los encargados de transportar el material pirotécnico en un triciclo, así como los dos que irán reventando voladores durante todo el recorrido; atrás del todo se instalarán los integrantes de la charanga. En cuanto el patrón da la orden a los músicos

⁵⁰ Se trata siempre de una de las dos “charangas” locales que conforman los hermanos Tzeek. Mismas que se encargan de acompañar a los gremios durante todo el novenario. Su tarifa es de 300 pesos y es abonada por el patrón con fondos procedentes de la caja de la “sociedad”. Como todos los demás, este expendio es inmediatamente consignado en el cuaderno correspondiente a los “gastos”.

desde la puerta del solar⁵¹ éstos comienzan a interpretar una marcha, lo que sirve de señal para que el resto de la comitiva se ponga en movimiento, siempre a paso lento y solemne, rumbo a la plaza de la localidad. La música y el reventar de cohetes no cesan durante el cuarto de hora aproximado que tarda el cortejo en recorrer el medio kilómetro que separa la vivienda de don Abundio Haas de la plaza de la localidad. Advertidos por el estruendo y la música que emana del cortejo, los vecinos que se encuentran en sus hogares se asoman complacidos a contemplar por última vez a la imagen, descubriéndose la cabeza y persignándose muchos de ellos a su paso, y, en algunos casos, colocándose a la cola del cortejo para acompañarla en su último paseo y presenciar su “quema”.



IMAGEN 31. El Caballero de Fuego es trasladado a la plaza, acompañado de música y baile de jarana.

Una calle antes de arribar a la plaza la comitiva se detiene para relevar a la persona que hasta ese momento cargaba la imagen. Llega entonces el turno de otro joven miembro de la sociedad, quien es tenido por un diestro bailaror de jaranas, para que sea él quien se encargue de llevarla bailando hasta el lugar donde cada año se lleva a cabo su quema. Así, al ritmo de una alegre jarana y de las campanas de la iglesia que comienzan a sonar alertadas por la cercanía

⁵¹ Debido a su avanzada edad y a las dificultades que tenía para caminar, don Abundio no acompaña al cortejo, dejando su dirección a su hijo Gili, quien se encarga de marcar el paso y dirigir las operaciones.

del estallido de los voladores, la imagen es introducida y cruza toda la plaza a hombros de este joven que no cesa de bailar ni un instante hasta depositarla en el lugar señalado para su quema. Esto último es una tradición nueva que goza del beneplácito de la población, y que surgió a raíz de una promesa formulada hace cinco años por el joven bailarín, quien se comprometió a bailar con la imagen el día de su quema en agradecimiento a una curación que había obrado el Ts'uul sobre su persona. En la explanada que hay al costado sur del templo esperan siempre don Felipe Naal y su hermano, quienes colaboran con los integrantes de la sociedad en la instalación del poste metálico donde quedará amarrado el Ts'uulil K'áak.

Nada más entrar a la plaza, los centenares de vecinos que allí se encuentran tras haber asistido a la misa y procesión del santo patrono se arremolinan entusiasmados ante el recién llegado. Todos ofrecen muestras ostensibles de satisfacción y felicidad por el arribo puntual del Caballero de Fuego a su cita ritual con el santo patrono. Hombres y mujeres, utilizando mayoritariamente la lengua maya, comentan sus impresiones en relación a la cantidad de pañuelos o sombreros que luce la imagen o sobre lo lucido y nutrido que resulta su atuendo. No olvidemos que sus ropas no son otra cosa que una representación de las muestras públicas de adhesión y devoción de los vecinos hacia un personaje cuya mera presencia, cada año más rica y ostentosa, resulta la principal prueba de vigencia de su poder benéfico a favor de la comunidad. De hecho, la multitud de personas que se agolpan en torno a la imagen desde que ésta es depositada no se dispersará hasta el momento en que sea prendida la mecha que la hará volar en pedazos. Y es que muchos vecinos aprovechan los instantes finales de la presencia tangible del Caballero de Fuego en la comunidad para entregar sus últimas ofrendas y dedicarle algún gesto de devoción. Así, mientras los miembros de la "sociedad" extienden por toda la explanada que hay al costado sur de la iglesia los 200 metros de *jiladas* que harán las veces de mecha, son docenas los vecinos que se acercan en compañía de sus hijos para besar la imagen, introducir unas monedas en alguno de sus bolsillos, amarrarle un pañuelo, sacarse una foto a su lado con un celular o, sencillamente, santiguarse y dedicarle un último adiós emocionado. Para evitar que el tumulto que se forma en torno al Ts'uul pueda llegar a tirarlo o provocarle algún desperfecto, dos socios permanecen en todo momento flanqueándole a derecha e izquierda, tratando de que los devotos vecinos respeten un orden y pasen a despedirse y ofrecerle sus últimas reverencias de uno en uno.



IMAGEN 32. A su arribo al lugar donde será sacrificado a un costado de la iglesia, el Caballero de Fuego recibe la visita de docenas de vecinos que acuden a darle su último adiós.

En lo que respecta al ciclo festivo que tiene lugar con motivo de la feria en honor al santo patrono en abril, el último día de la imagen del Caballero de Fuego transcurre con ligeras variaciones en lo que respecta a sus tiempos y el espacio en que transcurre, pero manteniendo el mismo *corpus* de acciones y significados. Como adelanté, el traslado de la imagen hasta la plaza se realiza de manera multitudinaria y con unas horas de retraso respecto a la del 13 de noviembre (concretamente a las tres de la tarde). Asimismo, el espacio donde se ejecuta el ritual de quemar la figura del Ts'uul se altera ligeramente, pues aunque también es en la plaza no es en la misma explanada ubicada en el costado sur de la iglesia (ocupada en estas fechas por el “tablado” donde se celebran las corridas de toros), sino en el parque central que hay frente al edificio religioso, y, más concretamente, delante del muro que separa a aquel del atrio. Ya adelanté como las más de dos horas de retraso con que la figura del Ts'uulil K'áak es trasladada a la plaza en abril, permiten a la familia Naal ofrecer a sus vecinos la comida conmemorativa antes de que ello suceda y no a *posteriori*, tal y como acontece en el solar de los Haas en noviembre.

En consecuencia, desde las siete de la mañana el solar donde reside don Felipe se convierte en un continuo ir y venir de personas que llegan a visitar al Santo Ts'uul antes de dirigirse a la plaza para asistir a la misa y procesión de san Diego. Mientras, como sucede también en las celebraciones de noviembre, todos los miembros de la familia del patrón no cesan de trabajar un instante para dejar listos los alimentos que ofrecerán a los fieles que acuden al solar en esta jornada antes de la salida de la imagen. Un papel relevante es el que asume doña Modesta, la rezadora que funge como intermediaria entre los vecinos y el propio "santo", quien pasa todo el día sentada junto al Ts'uulil K'áak recibiendo a aquellos vecinos que, a lo largo de la mañana y hasta que el numen sea conducido a la plaza, pasarán a visitarlos. En todos los casos el ritual se repite: la familia saluda cortésmente y se adentra en la estancia donde permanece doña Modesta sentada junto a la efigie del Caballero de Fuego. En la habitación se habrán instalado para la ocasión varias sillas, un balde con agua y vasos de plástico para ofrecer a los recién llegados, y una mesita de madera con dos veladoras prendidas ante una imagen de san Diego. Una vez dentro los recién llegados se detienen ante la imagen, se persignan después de haber tocado su pecho, realizan una pequeña reverencia y besan su cuerpo o el pañuelo que lleva amarrado a su cuello modo de corbatín, para después restregarse la cara y los brazos con él buscando así recibir su "bendición" y "protección". Hecho esto, los adultos se sientan junto a doña Modesta y conversan con ella acerca de sus problemas y el favor que solicitan al "santo". Cuando vienen niños, los padres les alzan para que ellos también puedan besar el mencionado paliacate que lleva la imagen colgando sobre su pecho. Y es que entre los asistentes son mayoría las mujeres que acuden acompañadas de sus hijos y, en muchos casos, maridos.

Ya bien pasado el medio día, cuando en la plaza han concluido la misa, la procesión, el tradicional *máatan* que se celebra en el atrio de la iglesia y la adoración de la imagen de san Diego, llegan la mayor parte de los fieles que acompañarán al Ts'uulil K'áak durante sus últimas horas de vida material. Tras haber pasado a despedirse o entregar una última ofrenda y a saludar a doña Modesta (algunos incluso la llevan algún regalo), las familias se acomodan en algún lugar del solar donde dé la sombra y esperan conversando con otros vecinos a que algún familiar o colaborador de don Felipe Naal les acerque una porción con el guiso especial que la familia habrá preparado para conmemorar este día tan especial. Lo más habitual es que se trate de

cochinita pibil, un plato muy apreciado y vinculado con los periodos festivos de carácter religioso, especialmente los dedicados a homenajear al santo patrono, pues no olvidemos que la gran mayoría de los gremios que desfilan durante todo el mes de noviembre hasta el dos de diciembre, ofrecen tacos de este mismo guiso a todas aquellas personas que los acompañan en el recorrido de sus procesiones de estandartes entre la iglesia y la vivienda del patrón. De esa forma, todas las personas que han ido llegando al solar permanecerán en él a la espera de que llegue la hora en que la imagen sea trasladada a la plaza para acompañarla en ese último viaje. Don Felipe apenas tiene tiempo de salir a conversar con los visitantes (de las relaciones públicas se ocupa su madre), pues se pasa el día en la cocina preparando los centenares de tacos de “cochinita pibil” que al final del día se habrán ofrecido en su solar.⁵²



IMAGEN 33. Antes de abandonar el solar de la familia Naal, muchos vecinos acuden a despedirse del Caballero de Fuego y acompañarle en su último viaje hasta la plaza de la población.

⁵² Lo más habitual es que en este día se consuma la carne de dos cerdos adultos preparados en el tradicional horno subterráneo doméstico o “*pib*”. Uno o los dos animales que se consumen en este día proceden de donaciones realizadas por familias adineradas, quienes los entregan a modo de ofrenda al Ts’uul a la familia Naal, quien se encarga de cocinarlos y redistribuir su carne entre todos los fieles que llegan a comer a su casa antes de la salida de la imagen, llevando además una porción del guiso resultante a la familia que aportó el animal.



IMAGEN 34. Faltando pocos minutos para que inicie su marcha, el Ts'uuil sigue recibiendo visitas de adultos y niños que buscan obtener su bendición.

La llegada de la charanga al solar es la señal que anuncia que resta menos de media hora para que dé inicio la marcha que conducirá al Ts'uuilil K'áak a la plaza para su quema. Don Felipe y su hermano dejan lo que están haciendo para poderse bañar y ataviar con las ropas más nuevas que tienen. También estimulados por las notas musicales, los casi dos centenares de fieles que hay repartidos bajo las sombras que proyectan los árboles del solar de los Naal, comienzan a situarse en torno al edificio donde se encuentran doña Modesta y la imagen del Caballero, para presenciar de cerca su salida y poder ocupar un buen lugar dentro de la comitiva que lo seguirá hasta el centro del pueblo. Al finalizar la tercera pieza musical de la “charanga”, don Felipe se encuentra ya preparando a la imagen para su salida, acomodando y estirando las diferentes capas de ropa que lleva puestas, después de que con las primeras luces de la mañana la hubiese vestido por última vez, y colocando sobre ella las prendas que le hayan sido ofrendadas durante los últimos cuatro días. Antes de que un voluntario pase y cargue la imagen para dar comienzo la

“procesión”, don Felipe con gesto serio se santigua por última vez ante ella y se toca la frente con el pañuelo que cuelga de su cuello a modo de corbatín. Cada año quien se encarga de llevar sobre sus hombros la efigie del Ts'uul hasta la plaza varía, siendo siempre un voluntario que habrá acudido a pedir permiso a don Felipe para hacerlo con varios días de antelación. Una vez que la persona designada sale con la imagen por la puerta de la vivienda, todos los que se encontraban en el solar comienzan a seguirle. La mayoría harán el recorrido a pie detrás de la imagen, llevando de la mano a sus hijos pequeños, aunque no faltarán quienes se trasladen sobre sus triciclos o bicicletas para poder transportar sobre ellos a los familiares que les acompañan (esposa e hijos). La disposición que adoptan los participantes es cada año la misma: abre la comitiva la persona que carga la imagen, a cuya derecha siempre se sitúa el hermano de don Felipe, e inmediatamente detrás tres de los veteranos hombres que participan en la construcción de la imagen, quienes velan porque el recorrido transcurra sin ningún incidente. Detrás de ellos se ubican todos los vecinos que se encontraban en el solar al momento de la salida, a los que se suman otros ante cuyos domicilios desfila la comitiva mientras se dirige al centro de la población. Al final se colocan las personas que se desplazan en algún vehículo y el conjunto musical que animal con ritmos de marchas solemnes el camino hasta la plaza. A la cola del nutrido grupo se sitúan dos personas que transportan sobre un triciclo el material pirotécnico que se utilizará para la quema de la imagen, así como los voladores que van reventando incesantemente durante todo el recorrido. A diferencia de la escasa comitiva que acompaña al Ts'uul en su último viaje en el mes de noviembre, en la que tomaban partido exclusivamente varones, con motivo de la que se realiza para el día grande de la feria sí participan por igual mujeres y hombres. En ambos casos, el paso con que se traslada al Ts'uulil K'áak es solemne pero vivo, sin detenerse hasta el arribo del numen al lugar exacto donde será incinerado. Por su parte don Felipe Naal no se integra a la comitiva, pues nada más abandonar la imagen el solar se traslada raudo a la plaza sobre su triciclo, tomando un camino más directo que le permite adelantarse y llegar primero al punto exacto donde será amarrada la figura frente a la iglesia. De esa forma, además de recibir a la imagen, puede adelantar el inicio de los necesarios preparativos: excavar el hoyo donde se insertará la barra encargada de sostener la imagen, plantarla de la forma más rígida y recta posible, y limpiar ligeramente el suelo donde se

colocarán los caminos de pólvora que harán de mecha para conducir el fuego hasta el cuerpo del Caballero de Fuego, haciendo que exploten las cargas de pólvora que lleva ocultas en su interior.



IMAGEN 35. La comitiva integrada por más de cien personas que partió del solar de la familia Naal se aproxima a la plaza de la población acompañando a la imagen del Ts'uulil K'áak.

El último capítulo de la vida tangible del Caballero de Fuego, que tiene lugar en la plaza de la comunidad rodeado de fieles, resulta prácticamente idéntico en noviembre y en abril, con la excepción ya comentada del lugar exacto donde se deposita a la efigie para su inmolación. En ambos momentos, don Felipe Naal se encarga de coordinar a una docena de hombres para la instalación de las decenas de metros de cordones de henequén rellenos de pólvora que funcionarán como mecha (*jiladas*) que hará estallar la imagen del Ts'uul.⁵³ Así, cuando la imagen ha sido fijada a la barra metálica que se encarga de mantenerla erguida durante el tiempo que permanece en la plaza

⁵³ Dado que en la celebración de noviembre el espacio donde se hace explotar la imagen es mucho más grande y la "sociedad" posee más socios que contribuyen con sus cuotas en metálico a la compra de material pirotécnico, la cantidad de caminos de pólvora que se colocan en el suelo es ostensiblemente mayor que en abril, donde el espacio disponible resulta mucho más reducido y los recursos económicos resultan menores. Así, mientras en noviembre se llegan a utilizar hasta 200 metros de caminos de pólvora, en abril no superan los 100.

hasta el momento de su explosión, varios de los varones que cada año participan en el proceso de “amarre” del Ts'uul comienzan a extender, siempre de frente a la efigie, diversos caminos de pólvora de henequén conectados entre sí, cuya función será la de conducir el fuego hasta el numen en medio del estruendo de las sucesivas explosiones. Por su parte, será el mismo don Felipe quien se encargue de conectar la primera de estas *jiladas* con las mechas que salen de las extremidades inferiores de la anatomía del Ts'uulil K'áak, asegurándose de que ambas quede bien amarradas entre sí para que al momento de prenderse transmitan correctamente el fuego hasta los paquetes de pólvora que la imagen almacena en su interior. El proceso de instalación de los caminos de pólvora puede llevar más de media hora en noviembre (cuando se colocan hasta 200 metros) y unos veinte minutos en el mes de abril, tiempo que aprovechan los centenares de vecinos que se encuentran en la plaza para acercarse a la imagen del numen y entregarla una última “caridad”, colocarla un pañuelo más, o alzar en brazos a sus hijos para que la besen. Todas constituyen, en definitiva, muestras públicas de respeto, cariño y devoción hacia la figura del Caballero de Fuego durante los que son sus últimos minutos bajo una apariencia visible y tangible.

Cuando ya todos los cordeles de henequén han sido amarrados entre sí y extendidos sobre el suelo de la plaza se da el aviso correspondiente para que don Felipe, ¿quién, si no?, encienda el extremo de la mecha. Antes de que esto ocurra los miembros de la sociedad instan a los fieles que se arremolinan en torno a la imagen a que se alejen y se ubiquen unos metros detrás de ésta. Cuando todo el espacio queda más o menos libre don Felipe enciende un cigarro y coloca diestramente la punta sobre la última de las *jiladas* colocadas. Al momento la llama comienza a avanzar con gran rapidez devorando los hilos secos del henequén, haciendo reventar cada pocos segundos los dados de pólvora que se ubican cada medio metro, lo que provoca un incesante estruendo y una densa humareda blanca que se levanta desde el suelo. Pasados un par de minutos la mecha se apaga de forma programada, cesando al instante el estruendo y permitiendo que las espesas nubes de humo asciendan hacia el cielo devolviendo la visibilidad a la plaza, y los presentes pueda volver a contemplar el ritual. El propio don Felipe, quien sigue el correr del fuego a menos de dos metros de distancia, inmune al ruido y al humo que provocan las detonaciones, vuelve a prender el segundo tramo del cordón inflamable reiniciando así las explosiones, no sin antes ordenar enérgicamente a los

jóvenes que todavía saltan entre las *jiladas* que se retiren. Pasados otro par largo de minutos la chispa vuelve a detenerse nuevamente, permitiendo que la densa humareda que todo lo cubre se disperse y los cientos de personas que siguen los hechos desde todos los rincones de la plaza (especialmente desde el atrio) puedan visionar la “quema” de la imagen.



IMAGEN 36. Instalación de las *jiladas* que harán las veces de mecha, pues a través de ellas viajará el fuego que hará saltar por los aires al Caballero de Fuego.

Todos los presentes saben que a la tercera va la vencida, y que cuando el hacedor de la imagen vuelva a encender la mecha con su cigarro, la chispa ya no se detendrá hasta desembocar y penetrar en el cuerpo del Ts'uulil K'áak. Por ello, antes de proceder don Felipe se cerciorará de que no haya nadie tan próximo a la imagen que pueda salir lastimado por la detonación, e incluso instará a los propios veteranos de la sociedad que han estado supervisando el correcto transcurrir del ritual desde las distintas partes de la plaza que tengan precaución. Con todos los presentes sobre aviso, volverá a arrimar la candela a la mecha y ésta tornará a su correr inexorable hacia la imagen, dejando en

el camino otra buena tanda de explosiones consecutivas durante casi otro par de minutos. Sin embargo, lo anterior se queda en nada en el momento que la llama arriba hasta la efigie del Caballero de Fuego: un grupo de pequeñas detonaciones preceden a un gran fagonazo que sale de la parte superior de la imagen, seguido unos instantes después por dos detonaciones de gran potencia casi consecutiva, que hacen retumbar el suelo de la plaza. Un segundo después sólo queda una cortina de humo tan densa que impide ver todo lo que acontece en el lugar donde se produjo la explosión. Tan violenta resulta la detonación que, como resultado, se produce una verdadera lluvia de fragmentos de papel y tela que salen despedidos del cuerpo del Ts'uulil K'áak hacia todas las direcciones, algunos de ellos aterrizando a una docena de metros de distancia de donde se encontraba.

Nada más producirse la deflagración, buena parte de las personas que se encuentran en la plaza corren hacia los humeantes restos de la imagen con la intención de hacerse con alguno de los fragmentos de ropa que saltaron por los aires. Aunque son mayoritariamente jóvenes, entre la multitud se pueden ver a hombres y mujeres de edades avanzadas que, agachados, pugnan por hacerse con uno de los *milagrosos* jirones de tela calcinada que hacía apenas unos segundos eran parte del atuendo del “santo”. Cualquiera vecino de Nun-kiní al que se le pregunte sabe que esos pedazos de tela quemada “tienen su milagro”, y son vistos como la “medicina” idónea para tratar una gran variedad de padecimientos. El poder que se le adjudican a los ropajes del Ts'uulil K'áak procede, al igual que sucedía con las flores con que los vecinos “besan” la imagen del santo patrono y luego depositan en sus altares domésticos, de haber estado en contacto directo con el cuerpo del numen, del cual absorben parte de su poder o “milagro”. Pero además, recordemos que el *pixán* del Caballero de Fuego se identifica con el fuego que su imagen atesora en su interior. Así, su espíritu se hace visible durante el episodio de la quema, cuando al detonarse los grandes bultos de pólvora que lleva alojados en su interior la imagen se ve brotar de ella una gran llamarada. Esto se interpreta como el momento en el que el “espíritu” del Ts'uul abandona su parte material para retornar a su esencia invisible e intangible. Consecuentemente, los pedazos de ropa que se apresuran a recoger del suelo los fieles ven reforzados sus poderes por haber estado expuestas a un doble contacto con las dos vertientes del numen: tanto la material como la etérea.

Asimismo, es una creencia muy extendida entre los devotos considerar la quema de la imagen como un momento propicio para que el numen envíe algún mensaje mediante el sucedido de algún hecho “extraordinario”, susceptible de ser interpretado como tal. Los casos que me han sido referidos al respecto ilustran como algún vecino recibió una petición directa de parte del numen mediante la caída a su lado, después de la explosión, de un zapato, un pañuelo entero o el botón de una camisa. Estos acontecimientos se interpretan siempre como “señales” a través de las cuales el Ts'uulil K'áak solicita a las personas su colaboración para la próxima celebración. Colaboración que consistirá en llevar a la sociedad del Caballero de Fuego la misma prenda cuyo fragmento cayó sobre la persona, o si fuese posible para la economía familiar, un traje completo. Esta creencia queda reflejada en el testimonio del hijo de don Abundio Haas, quien hacía referencia en 2009 a lo sucedido unos años atrás cuando:

Una señora que un año está parada ahí en el plaza y cuando exploto el Ts'uul fue a caer su zapato a su lado. Quiere decir esa señora, así, que esa vez va a trae sus zapatos del Ts'uul, así; también porque lo están pidiendo por él a esa persona que regale sus zapatos.

De forma similar, varios de vecinos me refirieron la historia de otra vecina que, estando en la sacristía mientras se producía la explosión, recibió en su mano un botón procedente de alguna de las camisas que en esa ocasión llevaba el Caballero de Fuego. Tanto ella como sus familiares interpretaron este hecho como que el numen estaba requiriendo su aporte para la próxima celebración, por lo que al siguiente año la mujer entregó a la sociedad un conjunto de ropa completo, formado por un par de zapatos, pantalón, camisa, pañuelo y sombrero, para que se vistiera con él al Ts'uulil K'áak. En caso de haber obviado esta señal, los vecinos que refirieron este episodio coinciden en concluir que “la podía pasar algo a la señora... te puede castigar el Santo Ts'uul si no lo cumples con lo que te está pidiendo”. Finalmente, no olvidemos tampoco el episodio que ya he consignado, en el cual el propio don Felipe Naal recibió la aceptación y el reconocimiento del mismísimo Caballero de Fuego para que se desempeñara como su constructor, cuando tras la explosión de la imagen, en la primera ocasión en que él se había ocupado de amarrarla, la mano de aquel fue a caerle entre sus

brazos. Este sucedido fue interpretado por la comunidad y por el propio don Felipe como un claro signo de que el Ts'uulil K'áak le había aceptado como su constructor, y le pedía que se hiciera cargo de esa responsabilidad durante el resto de sus días.⁵⁴

Pero regresemos al ritual de la “quema” de la imagen. Segundos después de producida la explosión, varios miembros de la sociedad (en noviembre) o el propio don Felipe Naal ayudado por algún colaborador, llegan raudos hasta los restos de la imagen abriéndose paso entre las docenas de personas que, agachadas, pugnan por hacerse con algún fragmento de la ropa que arrancó la explosión del cuerpo del numen. Una vez que han logrado llegar hasta los restos informes y humeantes del Ts'uulil K'áak proceden a enfriarlos echando sobre ellos varios baldes de agua, los cuales fueron trasladados desde la casa de la cual partió el cortejo y la figura sagrada. En un par de minutos, y abriéndose espacio entre la gente a empujones, logran levantar la imagen, colocarla sobre un triciclo y salir a toda prisa en dirección al lugar de donde salieron hace casi ya una hora. En todo momento, cuatro o cinco socios, o veteranos participantes en la construcción de la imagen, rodean y protegen lo que ha quedado de ésta para evitar que nadie trate de arrancarle algún jirón de las ropas que aún conserva sobre su ya destrozado cuerpo. Estos restos de ropa serán administrados por los respectivos patrones de las sociedades que organizan y ofrecen los festejos y rituales en honor al Caballero de Fuego; ellos serán los encargados de quitarlos del cuerpo de la imagen y entregárselos a aquellas personas que durante el año acudirán a sus viviendas a solicitárselos para devolver la salud a algún familiar enfermo.

⁵⁴ La posibilidad de que el Caballero de Fuego pueda enviar señales para comunicarse con sus fieles el día más importante de su celebración lo asemeja, una vez más, con los santos patrones de las comunidades mayas. Es frecuente que acontecimientos extraordinarios acaecidos durante el día grande de las fiestas patronales (especialmente durante las procesiones), y relacionados con las imágenes de los santos patrones de turno, sean tomados como augurios por parte de los vecinos, a través de los cuales la entidad sagrada comunica a sus fieles mediante una señal (caída del sombrero, lágrimas, etc.) noticias acerca del futuro de la comunidad. Si por el contrario nada sucede, el equilibrio y la tranquilidad comunitaria están asegurados (Quintal 2003b, 349). La interpretación de estos “mensajes” queda en manos de los propios vecinos y no tiene porqué ser única: pueden vincularse con la opinión de la entidad sagrada respecto a algún cambio, conflicto o problema que haya padecido la comunidad en fechas recientes, y las familias pueden orientar sus interpretaciones según sus propios intereses. Frente a este tipo de mensajes de carácter colectivo enviados por los santos patrones, el Ts'uulil K'áak parece dirigir sus señales hacia individuos concretos y con fines bien definidos, tales como la entrega de una ofrenda determinada.

Por su parte, hasta casi un cuarto de hora después de haberse retirado lo que quedó del cuerpo del “santo” inmolado, varios vecinos continúan buscando por el suelo de la plaza algún fragmento de sus ropas para llevárselos a sus hogares y depositarlos sobre sus altares domésticos, junto a las imágenes del santo patrono y las flores que restregaron por su cuerpo. Una vecina de Nunkiní, mientras husmeaba entre los restos de la deflagración, me explicaba de la siguiente forma los motivos que la impulsaban a ello:

Aunque sea chico [el fragmento de tela] no le hace, tiene su milagro así. Por eso lo estamos buscando: ya que lo busco, lo llevo a la casa; lo pongo en mi altarcito y ya estuvo, cuando lo voy a necesitar porque viene un enfermedad para mi marido, para los hijos, entonces allá lo tengo, ahí lo vamos a gastar.

Sin duda alguna, el lapso que pasa en el espacio central de la localidad el Ts'uulil K'áak hasta que finaliza su “quema” —que como vimos, más que una combustión al uso se trata de una explosión— constituye la principal exhibición pública de la devoción que se le dedica a este personaje durante los cuatro días que se prolonga su complejo ceremonial. Con su llegada y presencia en la plaza, una vez concluidas las ceremonias religiosas públicas en honor al san Diego, el Caballero de Fuego se convierte en foco de la celebración y viene a reforzar el carácter sacro y, aún más, sacrificial, de este espacio físico de la comunidad, en el cual se reedita año con año la comunión entre hombres y divinidades por medio de rituales tan importantes como la procesión de san Diego y la inmolación de la imagen del Ts'uul. Ambas entidades se apropian de esta forma de un lugar y de lo que éste simboliza, que no es otra cosa que la comunidad en su conjunto; erigiéndose, de esta forma, en los mecenas sagrados de sus habitantes. Al mismo tiempo, la estrecha asociación que mantienen el Caballero de Fuego y san Diego, así como el hecho de que compartan los espacios y tiempos rituales (y míticos, no olvidemos) centrales del año, permiten identificar al Ts'uul como una entidad que vigoriza el sentimiento de identidad colectiva los nunkinienses. Ello se traduce en la clara distinción que se da de un “nosotros”, que exhibe y profesa una fe y devoción hacia una entidad sagrada de raigambre exclusivamente local, frente a los “otros”, aquellos que la desconocen y por tanto la obvian en sus respectivos sistemas religiosos locales.



IMAGEN 37. Tras la detonación un gran número de personas se dirige hacia el lugar donde estaba la imagen para tratar de hacerse con algún resto de sus ropajes.



IMAGEN 38. Tras la explosión, los restos del Ts'uulil K'áak son trasladados a la vivienda del patrón, para que éste pueda regalar los restos de su ropa a aquellos vecinos que se lo soliciten.

RITUALES Y CELEBRACIONES TRAS LA MUERTE DEL SANTO TS'UUL

Una vez concluido el ritual público de “sacrificio” del Ts'uulil K'áak las celebraciones de carácter más lúdico continúan en la plaza durante toda la tarde en forma de conciertos y bailes públicos en el mes de noviembre, a los que se añade la corrida de toros en la feria de abril. Sin embargo, en los solares donde residen las dos familias que patrocinan las actividades que conforman el complejo festivo en honor al Caballero de Fuego, todavía restan por realizarse algunas actividades directamente relacionadas con el cierre anual del mencionado complejo. En ambos casos, “lo que se acostumbra” hacer en el solar de la familia Naal y en el de los Haas varía ostensiblemente, por lo que creo preferible abordar ambos periodos por separado, con el fin de respetar las especificidades de cada celebración.

En abril, el traslado de los restos del cuerpo del Caballero de Fuego al solar de la familia Naal se realiza a gran velocidad por don Felipe y otras cinco personas que lo ayudan, lo que contrasta sobremanera con el viaje de ida que hace la imagen a paso lento y solemne acompañada por varias docenas de vecinos. Nada más arribar al solar, las mismas cinco personas se encargan de descargar y colocar el amasijo de tela, hierro y madera en un lugar visible pero apartado de la puerta, para que de esa forma todo el que pase por delante de la casa pueda ver que se ha dado cumplimiento a la tradición. Antes de que los hombres que acompañaron y ayudaron a don Felipe se retiren para regresar a la plaza a “gustar” la corrida de toros le solicitarán un fragmento de la vestimenta del Santo Ts'uul. Éstos serán inmediatamente cortados con un cuchillo por el patrón y sus colaboradores y entregados a cada uno de ellos, quienes los besan y depositan en sus bolsillos. El solar quedará después en silencio y absolutamente vacío, pues en este periodo ceremonial, la comida conmemorativa del día de la “quema” del numen se ofrece previamente a ésta. Seguidamente, don Felipe, su hermano y uno de sus hijos, se dedicarán a colocar los restos del Caballero de pie, apoyados sobre un árbol que ubicado delante de las dos casas que hay en el solar. En este lugar lo dejarán una o dos semanas para que cualquiera que pase ante la casa sepa que se cumplió cabalmente con la “promesa” mítica que la comunidad formulara a su santo patrono en tiempos inmemoriales, respetando así

la tradición que dota de una identidad propia a la comunidad de Nunkiní. Además, como el propio don Felipe Naal se encarga de remarcar, el hecho de no mover ni tocar durante un par de semanas los restos de la imagen y dejarlos en un lugar tan “a la mano” también obedece a cuestiones mucho más prácticas. No en vano, serán varios los vecinos con algún familiar enfermo que llegarán hasta la casa en los siguientes días para, además de visitar a doña Modesta y contarle sus problemas, solicitar un fragmento de ropa que llevar a sus domicilios y utilizar como medicina sobre el convaleciente. El pedazo de ropa que se les permite arrancar a los solicitantes en presencia de don Felipe recibirá, antes de que se lo lleven, un fugaz rezo de parte de la anciana rezadora, quien además mencionará el nombre de la solicitante en las plegarias que dirige con tal motivo al Ts'uulil K'áak. Por eso, cuando pregunto a don Felipe por el lugar donde deposita los restos del numen me comenta que:

Lo dejamos acá varios días, junto a las casas, así, para que todos los que llegan a pedir un pedazo de su ropa lo puedan tomar para curar su enfermedad o de su familia, o hasta de sus animalitos que tenga, todo lo cura con su milagro si tienes la fe en el Santo Ts'uul.

De hecho, no pasan ni diez minutos desde que la imagen arribó al solar y ya aparecen dos mujeres que vienen a solicitar sendos fragmentos para llevar a sus hogares, donde tienen a un familiar enfermo. También las mujeres que estuvieron ayudando en la cocina durante toda la jornada han permanecido en la casa a la espera de que regresaran los restos del numen, para así poderse llevar a sus casas un pedazo. En todos los casos don Felipe cede un cuchillo grande a los peticionarios para que sean ellos mismos quienes los corten y se lleven la cantidad de tela que consideren necesaria. Finalmente, ya sin ninguna visita en el solar, la familia hace visible su agotamiento tras casi una semana de trabajos continuos en la cocina, en el resguardo de la imagen o en la peregrinación por la comunidad en busca de “caridad”. Todos repiten que, a diferencia de la fiesta de noviembre, donde acuden muchos socios a colaborar en los trabajos, para la feria los vecinos prefieren divertirse asistiendo con sus familias a las corridas y a los bailes que se ofrecen en el centro de la comunidad, dejándoles a ellos la gran mayoría de los trabajos. Así me lo explicaba resignado don Felipe Naal:

Casi ninguno viene a echar la mano, nomás traen su pavo, su maíz o lo que sea, pero nomás yo con mi familia hacemos todo el trabajo. Por eso no podemos ir al centro a gustar las corridas ni el baile, así, puro trabajar hacemos en estos días. Cada tarde tenemos que preparar la comida para el otro día, así hasta el último día que ya es la quema [del Caballero de Fuego].

Sin embargo, a parte del cansancio, la sensación que transmiten todos los miembros de la familia Naal es de satisfacción y orgullo por haber sido capaces, un año más, de sacar adelante los diferentes eventos que dan forma y contenido a la celebración en honor al Ts'uulil K'áak (“yo estoy muy contento de que cumpla mi compromiso cada año, me pone muy feliz”). Una celebración que realizan, además, en representación y para beneficio del común de los habitantes de la comunidad, ya que el hecho de no hacerla implicaría faltar a una promesa que los antepasados hicieron al santo patrono. Así, el patriarca no cesa de alabar la dedicación y los sacrificios que debe realizar su familia durante estos días para poder alcanzar con éxito este objetivo. De igual forma rememora que el trabajo y los gastos que acarrea la fiesta son parte del compromiso que adquirió con su padre cuando éste falleció, pues ante él prometió mantener la tradición cuando ya no estuviera (“yo lo hago porque es el compromiso grande con mi papá”). De esa forma, los antepasados, el tiempo de los antiguos, la tradición y la transmisión de ésta a las nuevas generaciones constituyen algunos de los rasgos más característicos que se cruzan y dan fuerza a esta celebración.

Asimismo, todos estos sacrificios familiares se ven recompensados, además de por el fortalecimiento de los lazos de solidaridad y confianza mutua entre los integrantes del grupo doméstico, por la cercanía que mantienen éstos con el Ts'uul, quien se encarga de velar de forma especial por los garantes de que sus rituales se mantengan. Quizá por ello, como asegura satisfecho el constructor de la imagen, “desde que lo hacemos todo esto como ves, no hemos tenido enfermedad grave ninguno en la casa, así. Nos protege bien el Ts'uulito a toda la familia”.

Transcurridas un par de semanas desde que se quemara la imagen del Caballero de Fuego, y después de que varios vecinos hayan pasado casi a diario en busca de la “milagrosa medicina” que representa su ropa, don Felipe procederá con ayuda de su familia a deshacer los restos de la imagen, poniendo especial cuidado en quitar minuciosamente los restos de tela que

aún conserva la calcinada estructura de madera. Todos los jirones que logre obtener serán conservados y colocados a resguardo, repartidos por diferentes espacios domésticos: algunos cubriendo determinadas partes de las viviendas que hay en el solar; otros ubicados junto a las puertas buscando que proporcionen protección a todas las personas que habitan tras ellas; y unos pocos más amarrados a las rejas de los recintos donde se guardan las aves domésticas durante las noches. En definitiva, se trata de aprovechar en beneficio de la familia Naal el poder que poseen las prendas que vistió el Caballero de Fuego, mientras no sean requeridas por otros vecinos necesitados que acudan a solicitarlas. Como explicaba el mismo don Felipe Naal al respecto: “[los fragmentos de ropa] los ponemos junto a la entrada de la casa, donde ves que hay un hueco en la pared también lo pongo, en el corral un poco lo amarro... así lo hago para que nos proteja a todos los que vivimos en la casa (señala a su familia)”.

A diferencia de lo que ocurre en noviembre, en el solar de los Naal no terminan las celebraciones el mismo día de la “quema” del cuerpo del numen. Antes de dar por concluido definitivamente el ciclo ceremonial que se le ofrece al Caballero de Fuego con motivo de la feria, la familia Naal todavía realiza en su solar el rezo de un rosario y ofrece un nuevo banquete público, al que está invitado “todo el que quiera venir a acompañarnos”. Ambas acciones se explican como una “acción de gracias” y se celebran el sábado siguiente a la quema de la imagen. El rezo del rosario, que se realiza a medio día ante el altar doméstico de la vivienda donde reside don Felipe Naal junto a su familia y su madre, es “cantado” por la propia doña Modesta. No se trata de un rosario al uso, pues tanto sus objetivos como los destinatarios del rezo están íntimamente relacionados con la fiesta del Caballero de Fuego. En palabras de la rezadora, el rezo se hace para agradecer el éxito de la celebración que acaba de concluir:

[El rezo del rosario] lo hacemos para el *Jajal* Dios, la Virgen, el San Dieguito y también para el Ts'uulito, para que así le damos gracias porque han salido bien todo el celebración que hicimos en la casa; porque lo pudimos cumplir nuestro compromiso y la gente nos ayudo en otro año para que lo podemos cumplir.

Para concluir el rezo, la misma doña Modesta leerá uno a uno los nombres de todas aquellas personas que pasaron durante los días de fiesta por su solar

para colaborar en los trabajos, hacer entrega de alguna ofrenda o solicitar la intercesión de la rezadora para hacer llegar sus peticiones al Ts'uulil K'áak. Los nombres y apellidos de esas personas habrán sido anotadas en una libreta, "para pedir la bendición del Santo Ts'uul para ellos, así, que los ayude en lo que tienen dicho que es su problema de ellos". Al respecto el anfitrión me asegura que el Caballero de Fuego va a ayudar a los vecinos que solicitaron su ayuda y trajeron su ofrenda para el numen: "todas las gentes que le tienen regalado algo [al Caballero] es porque lo tienen fe en su milagro, y todo el que tiene su fe lo ayuda mucho". De esta forma se pone en funcionamiento, una vez más, la entrega del don para propiciar la acción benéfica de la entidad sagrada en cuestión, quien siguiendo la lógica de reciprocidad que guía las relaciones entre hombres y divinidades, estará casi obligada a corresponder a sus donantes en aquello que le solicitaron: desde protección para toda una familia, hasta la curación de un familiar en particular o para los animales domésticos, pasando por garantizar el éxito de un viaje que está por realizarse o de un negocio en ciernes.

Al concluir el rosario, que se prolonga por espacio de una hora, se invita a todos los vecinos que se dieron cita en el solar familiar a una comida que consiste en un guiso especial, propio de las ocasiones festivas como la que se conmemora este día, habitualmente relleno negro o pavo en escabeche. Para su elaboración se emplean animales que fueron donados por los vecinos y que no fueron utilizados durante la celebración del Caballero de Fuego, ya que siempre (y en los últimos años más) las cantidades ofrendadas por los devotos que buscan obtener los favores del numen superan lo que se consume durante los días festivos. Así, hasta el último pavo y kilo de maíz que los fieles llevaron al solar de la familia Naal se emplea en esta jornada para alimentar a todos aquellos que deseen asistir al último rezo que se le dedica al Ts'uulil K'áak. De esa forma, la redistribución de los productos obtenidos a modo de ofrendas concluye con la entrega de una ración de comida "especial", acompañada de un gran número de tortillas de maíz elaboradas a mano y refrescos embotellados a todos los que deseen acudir al solar. Además, una porción de esta comida será también llevada a la casa de quienes fueron los donantes, para que también ellos puedan degustar el platillo junto a sus familiares.

Para que este ágame público pueda celebrarse, las mujeres habrán comenzado a laborar en la cocina y en el solar desde la mañana del día anterior, sacrificando, desplumando, limpiando y cortando los cuerpos de al menos

una decena de pavos. Posteriormente los aderezarán con las especias oportunas y los cocinarán durante toda la tarde y noche en grandes pailas colocadas sobre los tradicionales fogones de tres piedras. Luego, el día de la celebración, ellas serán las encargadas de servir, recoger y, finalmente, limpiar todos los trastes y utensilios que se hayan empleado para cocinar y servir los alimentos a los convidados. Una vez más, es través de la comida como se viene a refrendar la excepcionalidad de un tiempo que combina la sacralidad que envuelve el momento del rezo, con el gozo colectivo de compartir junto a familiares y vecinos un delicioso y abundante guiso propio de los periodos de fiesta, rico en sazón y proteína animal, el cual rompe transitoriamente con la monotonía del yantar cotidiano, amén de trascender la mera necesidad fisiológica de los humanos por alimentarse.⁵⁵

Por otra parte, en un tono mucho menos solemne que el que acabamos de exponer, transcurre el final del ciclo festivo en honro del Caballero de Fuego en noviembre. Como sucediera en abril, inmediatamente después de la destrucción de la imagen del numen, varios socios trasladan sobre un triciclo sus restos hasta el solar del patrón, don Abundio Haas, para depositarlos allí a la espera de los vecinos que acudirán a solicitar un fragmento de sus ropajes. Dado que el patrón no asiste desde hace varios años al ritual de la quema, cuando los socios que trasladan desde la plaza el amasijo de maderas, telas quemadas y alambres en que se ha convertido la figura del Ts'uulil K'áak llegan al solar, don Abundio los recibe impaciente, interrogándoles durante varios minutos acerca de cómo transcurrieron los pormenores del evento: si había mucha gente en la plaza, si sonaron las campanas de la iglesia o si la explosión fue lo suficientemente poderosa. Su máxima preocupación como patrón de la sociedad encargada de velar por la celebración del Caballero de Fuego es, como no podría ser de otra forma, que todos los eventos que conforman el día más importante de la celebración de este personaje hayan seguido los pasos que marca la tradición. Tras esta jor-

⁵⁵ Farriss ha remarcado la función social de estos ágapes festivos y colectivos, ya que “establecen las fronteras de un grupo, expresan su identidad colectiva y refuerzan su cohesión” (2012, 419). Julián López apunta, al hablar de las comidas festivas entre los chortís de Guatemala, que se trata de comer “para alegrar el cuerpo”, reconociendo a través de los banquetes públicos que el individuo “no sólo vive en familia sino en comunidad”, por lo que compartiendo alimentos con los vecinos en tiempos de fiesta “hace grata y armónica la convivencia social” (2000, 66).

nada, a don Abundio ya sólo le restará custodiar y repartir los pedazos de ropa “sagrada” que le pidan sus vecinos.

Con los restos del numen ya asentados en una parte visible del solar, varios socios y otros vecinos comienzan a reunirse para participar en el banquete con el que se da por concluida la celebración hasta el próximo noviembre. No faltan tampoco algunas mujeres que llegan a los pocos minutos de haberse realizado la “quema” para parlamentar con el patrón acerca de algún familiar enfermo con el fin de que éste les regalé algún fragmento del atuendo que aún queda sobre la imagen calcinada del Ts’uulil K’áak. Este ritual de solicitud, corte y entrega de la ropa a los devotos se produce ante la atenta y orgullosa mirada de todos los que se han ido reuniendo en el solar, los cuales ven reforzadas sus creencias en el personaje sagrado y en los poderes milagrosos que atesora. Un caso muy ilustrativo en este sentido acaeció en 2009, cuando no había transcurrido aún ni media hora desde que los restos del Ts’uul habían regresado al solar de don Abundio, y una mujer se apersonó para hablar con él y solicitarle la entrega de un pedazo de tela para llevársela a su hijo que se encontraba enfermo en la ciudad de Campeche. La mujer me explicaba la premura de su llegada de la siguiente forma:

En la tarde me estoy regresando para Campeche, allá vivimos todos porque mi marido es maestro y allá trabaja [...]. Le vengo a pedir al patrón un pedazo de su ropa del santo, del Ts’uulito así, para que lo lleve su milagro hasta Campeche, para ver si lo cura a mi hijo menor que está enfermo y por más que lo tengo llevado con el doctor no queda bien. Creo que ya con esto que me ha dado don Buds (don Abundio), así, ya va estar mejor porque está fuerte su milagro ya a mucha gente lo tiene quitada la enfermedad (el Caballero de Fuego)”.

Así, vemos como el poder benéfico de este numen resulta incluso transferible a ámbitos que van más allá del comunitario y es susceptible de favorecer a vecinos que residen más allá de las fronteras locales. De todas formas, el caso referido no resulta una excepción. Durante los siguientes días y semanas, como ya referí para el mes de abril en casa de la familia Naal, un número variable de vecinos acudirán en busca de otros fragmentos de ropa con los que tratar a familiares aquejados por diversas patologías, todos con la firme creencia de que con ello recuperarán la salud. Pero no sólo en busca del poder terapéutico del “santo” acuden los vecinos. Otra muestra de cariño que se puede apreciar en esta jornada son las lágrimas que algunas mujeres derraman al ver

a lo que queda reducida tras la explosión la hasta entonces flamante imagen del Caballero de Fuego. Estas lágrimas de pena no son generalizadas, pues la mayoría de los socios asumen que “el destino” del personaje es su destrucción (“ni modos, es su destino de él por la promesa que le tienen echa de muy antiguo al santo patrono”, dirá el hijo del patrón), la cual resulta ineludible para mantener el equilibrio en la comunidad y asegurar el futuro.



IMAGEN 39. Después del sacrificio del Caballero de Fuego, varios socios comparten una última comida en el solar del patrón de la sociedad.



IMAGEN 40. Un socio revisa con el hijo del patrón el estado en que han quedado las cuentas de la sociedad del Caballero de Fuego una vez finalizada la celebración. Al fondo, algunos de los niños “entregados” al santo Ts’uul por sus padres.

Sin embargo, al margen de los que llegan buscando llevarse el “milagro” del santo a sus casas, la mayoría de las personas que se dan cita este día en la vivienda del patrón lo hacen para participar en el último banquete que ofrece la sociedad con vistas a conmemorar la culminación y el correcto cumplimiento de las acciones que dan forma y dotan de significado al complejo festivo que se dedica al Ts’uulil K’áak cada mes de noviembre. A éste asistirán todas aquellas personas que así lo deseen, aunque el número de comensales

no alcanza ni la mitad de los que asisten al gran ágape que se celebra el día en que se “amarra” la imagen, para conmemorar la materialización del numen en la comunidad.⁵⁶ Como en el resto de los banquetes que hemos descrito con motivo de las celebraciones religiosas, en el que ahora nos ocupa también se hace visible la tradicional división por género entre sus participantes. Así, los hombres degustan sus alimentos (cualquier guiso con carne de pavo: escabeche, encebollado, pibil, etc.) sentados en torno a una gran mesa de madera ubicada en la parte delantera del solar, atendidos en todo momento por mujeres de la familia del patrón y algunas socias. Éstas proveen al espacio masculino de tortillas calientes y nuevos platos con comida, y se encargan de recoger los que ya han sido vaciados. Las mujeres, por su parte, consumen los mismos alimentos que los hombres pero en sus lugares de trabajo: en el interior de la cocina o en la misma mesita de madera donde durante horas estuvieron preparando tortillas. Eso sí, hombres y mujeres, cada quien en sus respectivos espacios, realizan profusas muestras de la alegría que envuelve a todos en esta jornada: las bromas van y vienen entre todos los asistentes, los comentarios jocosos de unos contra otros se prodigan, y las anécdotas de la jornada se comentan y se discuten hasta la saciedad, haciendo de ellas las interpretaciones más inverosímiles.

Este último ágape comunitario se muestra también como un momento privilegiado para que los más veteranos se prodiguen contando a los más jóvenes “la historia” de la tradición del Ts'uulil K'áak, subrayando la importancia de que ésta se mantenga viva. Asimismo, son pocos los presentes que se resisten a compartir alguna anécdota o sucedido personal, cuya intención manifiesta es mostrarse ante los demás como receptores en algún momento de sus vidas del “milagro” del personaje sagrado. Por ello, mientras unos se ponen como ejemplos de curaciones milagrosas, otros cuentan sin ahorrar detalles cómo sus pavos dejaron de morir en cuanto metieron un jirón de

⁵⁶ Y es que como vimos en el capítulo del santo patrón, el día 13 de noviembre es un día en el que la mayoría de las familias se reúnen en los hogares para estar juntos, comiendo y bebiendo en compañía de los miembros de la familia extensa, celebrando “el cumpleaños” de la principal divinidad local; y cometiendo los excesos que sólo en un día tan alegre y especial se justifican, pues en cualquier otro tiempo cotidiano serían socialmente reprobables (no es raro ver a mujeres tomando cerveza en la misma plaza de la comunidad o en las puertas de sus casas, y a últimas horas de la noche caminar dando tumbos junto a sus maridos, comparando un alto estado de embriaguez).

la ropa del numen en el recipiente donde se almacena el agua que beben los animales, y no falta el que explica que sobrevivió a un accidente de tráfico en el que murieron varios de sus acompañantes “sólo porque le tengo mucha fe al Santo Ts'uul y cada año lo cumplo con mi promesa que tengo hecha”. Aunque en menor número, tampoco falta la narración de algún suceso cuyo protagonista es un vecino desaprensivo que fue castigado por el Ts'uul después de haber incumplido sus votos hacia él. De este modo, entre historias y sucedidos, el banquete acaba por convertirse en una viva demostración de los poderes extraordinarios que atesora el “santo” y en un acto de reafirmación colectiva de devoción hacia su figura.

Antes de que concluya la tarde, y cuando ya todos los presentes han terminado de almorzar, se procede a informar a los socios varones sobre el estado en el que queda el fondo de la sociedad una vez han concluido todos los actos festivos. Para ello el hijo del patrón procede a sacar los dos cuadernos en los cuales se han ido anotando puntualmente los diversos gastos e ingresos tenidos por la sociedad, así como una tercera libreta en la que se consignaron los movimientos habidos a raíz de la venta de carne de los puercos criados durante el año, y que fuera repartida y vendida entre los socios dos meses antes de la celebración con vistas a obtener una parte de los fondos necesarios para realizarla. En voz alta para que la información sea pública, don Gili Haas enumera de corrido los diferentes conceptos que implicaron gastos, así como los montos erogados en cada caso.⁵⁷ En este rubro se incluyen todos los pagos hechos en concepto de honorarios a las personas que fueron contratadas para prestar un servicio especializado, tales como los músicos que acompañan la imagen del Caballero hasta la plaza el día de su “quema”, los carniceros encargados de matar y despiezar los cerdos, los dos cocineros que ayudan a las mujeres a preparar los centenares de raciones de comida que se ofrecen durante la fiesta, las personas escogidas por el patrón para recorrer la población con la imagen durante dos días y recoger “la caridad”, etc. Especial cuidado se pone en el repaso de los gastos “especiales” que afronta la sociedad cada año, que son decididos únicamente por el patrón cuando se hace imprescindible renovar parte del utillaje

⁵⁷ El gasto más cuantioso se destina cada año para la adquisición del material pirotécnico, lo que supone una cifra que oscila entre los 6 000 pesos en la feria y los 10 000 pesos en noviembre. Por su parte, las cantidades más bajas se dan en lo relativo a la compra de especias y sal. Cada año se producen algunos gastos excepcionales cuando de renovar alguna de las grandes pailas o adquirir nuevos platos, vasos o cubiertos para la sociedad se trata.

perteneciente a la sociedad: sillas, mesas, vajilla, instrumentos de cocina, etc. Seguidamente se da cuenta del nombre y los apellidos de aquellos socios que deben dinero a la sociedad por haberse llevado su parte de carne y no haber abonado el importe correspondiente.

Concluido el repaso a los gastos, don Gili cambia de cuaderno y procede a dar cuenta de los ingresos habidos en el ejercicio que está por concluir. Este rubro se divide en varias partes. En primer lugar se leen los nombres de todos los socios y los aportes que hicieron cada uno de ellos. Seguidamente se da cuenta de las personas que han donado algo a la sociedad del Caballero de Fuego en forma de “caridad” o en cumplimiento a una promesa, lo que se hace dando el nombre y los apellidos de quienes acudieron al solar a realizar su aporte en cualquiera de las formas tradicionalmente aceptadas: ropas, aves (gallinas o pavos), maíz o, incluso, un cerdo. Por último se informa a los presentes del monto total que se obtuvo durante las dos jornadas en las que la imagen recorrió la población recogiendo “caridad”. Después del baile de cifras se da cuenta del importe total que ha quedado en “la caja” de la sociedad, el cual se muestra a los presentes antes de volver a depositarlo bajo llave en un baúl de madera ubicado en el interior de la vivienda de don Abundio Haas, cuya única llave queda bajo la custodia del “patrón”. Antes de dar por concluida la sesión se interroga a todos los socios que están presentes (que son únicamente los más veteranos y no llegan al 20 por ciento del total de los que integran la sociedad) si están conformes y de acuerdo con las cifras que acaban de escuchar. La respuesta siempre ha sido afirmativa, y va acompañada de comentarios acerca de la honorabilidad de don Abundio, quien tras más de cincuenta años como encargado de la sociedad es descrito como un “hombre humilde”, con “buen corazón”, que “siempre cumple su compromiso para celebrar el Caballero de Fuego desde que su papá falleció”, y que “nunca ha quedado para él un quinto de la sociedad”. De forma similar, el propio patrón se encarga de destacar en reiteradas ocasiones que en sus cinco décadas al frente de la agrupación encargada de celebrar al Ts'uulil K'áak jamás se ha quedado para su disfrute o el de su familia nada (“ni comida ni plata”) que hubiese sobrado de los festejos: “cuando termina la fiesta todo lo que está sobrando lo partimos para que los socios lleven una parte para la casa; aunque es poco pero es parejo como lo hacemos aquí, nada nos quedamos nosotros”. Efectivamente, una de las cosas que más tiempo de trabajo

ocupa a las mujeres es la división en porciones exactamente iguales de todos los alimentos que durante la celebración se prepararon.

Una vez se han terminado las felicitaciones colectivas por el trabajo realizado y se han abordado las cuestiones relativas a las fórmulas que se emplearán para que los socios que aún deben dinero a la sociedad salden sus deudas, las pocas personas que todavía aguardan en el solar proceden a retirarse para poder disfrutar junto a sus familias de las horas que restan del día más importante de las celebraciones de noviembre. Antes de partir todos pasarán ante don Abundio Haas para felicitarle por el éxito de la fiesta y agradecerle su dedicación y la de su familia, refiriéndose a él como “tío” o “patrón”, calificativos que denotan el prestigio del que goza entre sus vecinos. Poco después ya sólo quedarán en el solar miembros de la familia que residen en las diferentes viviendas repartidas por el terreno, quienes no ocultan su cansancio por las duras jornadas de trabajo transcurridas, mitigado en parte por la profunda satisfacción que sienten tras haber cumplido con el compromiso familiar y comunitario de festejar a la figura del Ts'uulil K'áak.

Después únicamente las mujeres seguirán trabajando durante una jornada más, pues deberán limpiar y luego guardar todos los utensilios que utilizaron para cocinar y servir el último banquete que ofreció la sociedad en este día. Asimismo, también el hijo mayor del patrón, don Gili, en su rol de “patrón” de la sociedad de *facto*, aguardará que pasen un par de semanas más para proceder a desarmar lo que quedó de la imagen del Caballero de Fuego tras su explosión. Para ello contará también con la ayuda de su hijo mayor de diecisiete años, con quien irá quitando hasta el más mínimo de los restos de ropa que sobreviven sobre la imagen, y desechará el sobrante de madera y alambres metálicos. Toda la tela que logren rescatar será depositada en el interior de su vivienda, a la espera de que llegue cualquier vecino a solicitarla para tratar de devolver la salud a algún pariente enfermo. Mientras éstos van llegando, depositando en el seno de su hogar los restos del atuendo que vistió el “santo” al momento de su muerte, don Gili Haas busca evitar que las lluvias frecuentes en esta época del año mojen la ropa del numen, y con ello que “el agua lleve su milagro que tiene [la ropa]”, al tiempo que, de paso, consigue que los integrantes de su familia queden protegidos por la presencia de tan “fuerte” amuleto en el espacio doméstico donde cada noche se reúnen para dormir.

CONSIDERACIONES FINALES

El sistema religioso de los mayas que habitan en el poblado de Nunkiní en Campeche constituye una combinación de algunos elementos prehispánicos con numerosos elementos españoles, todos ellos (re)elaborados y (re)significados en función de la sus necesidades de ajuste mutuo. A lo largo de la investigación que llevé a cabo durante seis años, privilegié el estudio etnográfico de la vertiente católica de su sistema religioso, centrandó mis pesquisas en su principal protagonista: san Diego de Alcalá, quien funge como el santo patrono de la comunidad. Para ello opté por concentrarme en las dos clases de discurso (verbal y gestual) que le permiten a este personaje sagrado constituirse, manifestarse y actuar en el ámbito de la sociedad local sobre la que señorea. Pero además de abordar las funciones y significados que posee en una comunidad indígena un personaje en origen tal ligado a la tradición cultural ibérica y católica como lo es este santo franciscano, también he querido dar cabida en mi trabajo a otra entidad cuya naturaleza es radicalmente distinta, a pesar de compartir numerosas características con el primero. Me estoy refiriendo a la popular figura encarnada por un “blanco”, “extranjero” y “hacendado” conocida como Ts’uulil K’áak, quien cada año comparte tiempos y espacios ceremoniales con el propio san Diego durante los dos periodos festivos que la comunidad dedica a honrarle.

A tenor de lo enunciado hasta aquí, pareciera que nos hallamos ante dos personajes en extremo diversos; cada uno de ellos representante de una de las dos tradiciones culturales que indistintamente proporcionan significado a la vida personal y colectiva de los mayas peninsulares: la española de época colonial y la maya precolombina. No obstante, son mayores las semejanzas que las diferencias que unen a estas dos entidades poderosas, comenzando por el

carácter sagrado que comparten ambas (así como las diversas características que me permiten identificarlas como tal) y concluyendo por su condición de “extranjeras” asimiladas o naturalizadas.

Sin embargo, pareciera que a los vecinos de Nunkiní estas clasificaciones comparativas de carácter antropológico, sustentadas en los orígenes históricos de dos de sus símbolos religiosos más preeminentes, no les quitaran el sueño. De hecho, entre la inmensa mayoría existe la certidumbre de que tanto el Caballero de Fuego como san Diego de Alcalá ocupan el rango de “deidades” absolutamente locales, pues ambas son vistas como propias y exclusivas de la comunidad en el sentido más literal de la expresión. En el caso del primer personaje la exclusividad es total y de carácter empírico, pues ninguna otra población del ámbito peninsular cuenta dentro de su panteón local con una entidad ni tan siquiera parecida. En lo que respecta al santo patrono poco, o mejor dicho nada, importa que existan otros san Diego señoreando sobre poblaciones lejanas del mismo ámbito peninsular como Tekax (Yucatán); o en otras aún más lejanas y tan desconocidas como Alcalá de Henares (España) o San Diego (California). En estos casos se ha de tratar sin duda, alegaban mis interlocutores al ser cuestionados al respecto, de “hermanitos” de su santo local pero nunca del mismo personaje, porque éste, a la vista está, se aloja desde hace siglos en la iglesia de Nunkiní. Es más, la prueba más fehaciente de la presencia constante de estas dos entidades poderosas en la comunidad se encuentra en la protección y guarda que han dispensado y dispensan a sus pobladores a través de los diferentes “milagros” que se les adjudican y de los que da cuenta la tradición oral local.

Para buena parte de los nunkinienses, la imagen que de san Diego se encuentra albergada en la iglesia local no constituye una mera representación de un personaje histórico y poderoso concreto, sino que se trata del personaje sagrado en sí mismo. Es decir, la imagen personifica a la divinidad misma.¹

¹ Son numerosos los ejemplos etnográficos obtenidos en poblaciones indígenas del área cultural mesoamericana en los que los santos locales se desempeñan como deidades locales. La obra de Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, compila en su tercer capítulo (2008, 121) un buen número de casos al respecto entre las etnias otomí, tojolabal, chontal, tarasca, tzeltal, tzotzil y cora, entre otras. Sobre la calidad de los santos en el mundo maya Mario Ruz asienta que, pese a la pluralidad de formas que los integrantes de las diversas etnias que conforman la familia mayance tienen de concebirlos, éstos “no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas, ni tampoco epifanías de una

Cotidianamente se hace patente esta creencia cuando, por ejemplo, las personas se guardan mucho de pronunciar “malas palabras” o mostrar comportamientos impropios al hallarse ante su presencia; o cuando durante el transcurso de la procesión o la posterior veneración de la imagen en el interior de la iglesia, hombres y mujeres pasan a tocar o “besar” la imagen untando su cuerpo con flores, buscando, de ese modo, “llevar un tantito de su milagro” a sus hogares. Y por si hubiera alguna duda respecto a la estrecha identificación que se establece entre la imagen y el personaje sagrado, baste recordar como en algunos de los mitos documentados en la investigación sobre los milagros obrados por san Diego en el ámbito comunitario se especifica —como una prueba de su veracidad— que en su parte “física” quedaban siempre impregnados rastros de su extraordinaria actuación (bien en forma de patas de langosta colgando de su cordón de san Francisco, agujeros de bala en sus ropajes, o manchas de lodo y ceniza en sus pies y túnica). Sin abandonar el rubro de la tradición oral local que se ha ido tejiendo a lo largo de los años en torno al santo patrono, otro elemento que nos permite percibir con claridad la forma en que éste ha pasado a formar parte del universo cultural local es que los milagros que le reconoce la hagiografía oficial de la iglesia han sido, en el mejor de los casos, transformados en sus contenidos cuando no obviados sistemáticamente, por más que el sacerdote en turno de Nunkiní trate infructuosamente de recordarlos durante las misas que oficia diariamente durante las fiestas patronales a petición (y previo pago) de los gremios. Mucho más populares y aplaudidas resultan, por el contrario, aquellas otras narraciones que versan sobre las acciones portentosas que protagonizó, y sigue protagonizando, el numen dentro del territorio social por excelencia que es el pueblo y sus tierras de cultivo desde que, hace siglos y voluntariamente, uniera su destino al de los habitantes de esta comunidad peninsular.

Consecuentemente, hablar de las dos entidades sagradas que nos han ocupado significa hacerlo de dos referentes claves del sistema religioso local, en torno a los cuales se conforma y sustenta una identidad de carácter local diferenciada. Es especialmente durante los tiempos dedicados para las devociones y celebraciones comunitarias a estas dos entidades, cuando los actores sociales renuevan y fortalecen los lazos de cooperación y solidaridad existentes al

deidad única”, sino que son “tenidos por dioses ellos mismos”, o “deidades dema, héroes culturales o fundadores de pueblos” (2006a, 22).



FOTOGRAFÍA 1. San Diego y el Caballero de Fuego, dos personajes sagrados estrechamente vinculados entre sí, ambos en la cúspide del panteón local de Nunkiní.

interior de la comunidad. A través de este trabajar y rendir culto de forma conjunta y coordinada, los habitantes de Nunkiní recrean una identidad territorial particular, que se articula con base en una devoción compartida hacia determinados personajes sagrados que son reconocidos como propios del ámbito local. De esta particular identidad participa una inmensa mayoría de los miembros de la comunidad, a los cuales unifica conformando en ellos la conciencia de un “nosotros”; al tiempo que, en un proceso inverso, les permite diferenciarse de aquellos otros individuos que no son miembros de la propia comunidad, los cuales pasan a constituirse en los “otros”. En este sentido, los tiempos de la fiesta se constituyen en momentos privilegiados para reactivar y mostrar públicamente (ante los “otros” que acuden a gustar los actos festivos y ante el ícono sagrado) el sentido de *comunitas* que gobierna las relaciones entre los residentes de la comunidad, quienes estacionan temporalmente sus quehaceres cotidianos y sus posibles discrepancias con el único fin de reunirse con familiares y vecinos para colaborar y sacar adelante los distintos trabajos que se requieren para dar la mayor vistosidad posible a las celebraciones que se suceden durante esos días. Éstas tienen como único fin el rendir culto conjunto a las entidades sagradas festejadas. Asimismo, hasta aquellos miembros de la comunidad que tuvieron que abandonarla hace años por motivos laborales, aprovechan los días de fiesta para retornar y reincorporarse, al menos temporalmente, a ese “nosotros” que toma fuerza y se reinventa periódicamente coincidiendo con las celebraciones religiosas de carácter comunitario que se le ofrecen al santo patrono y al Caballero de Fuego. Una muestra más del determinante papel que poseen ambos símbolos religiosos en la conformación en los individuos de un sentimiento de pertenencia al territorio de la comunidad.

En este sentido, aunque las fiestas en honor a los santos patronos siguen un patrón similar en toda el área maya peninsular (Quintal 2003b, 323), cada población exhibe orgullosa sus propias particularidades.² El caso de Nunkiní resulta paradigmático al respecto, pues la duración y la intensidad de los festejos que se llevan a cabo en la comunidad con motivo del aniversario de

² No han faltado incluso los investigadores que han propuesto un “sistema” o un “patrón” de fiestas característico de las celebraciones que realizan los mayas yucatecos en honor de los santos patronos de sus comunidades, en contraposición a los “sistemas de cargos” que imperan en las Tierras Altas mayas. Al respecto véase la propia Quintal (1993 y 2003a) o el trabajo de Repetto (1995). Ambos autores evidencian las diferentes formas que se emplean para celebrar a los santos en el oriente y el nor-occidente peninsular.

su santo se muestran con mucho superiores a todos los que tienen lugar en la región del Camino Real y, me atrevería a decir a tenor de la bibliografía consultada, en el resto de la península de Yucatán. Y es que ni siquiera las poblaciones indígenas tenidas por más “tradicionales”, ubicadas en el oriente maicero yucateco o en la zona *cruuzo’ob* del centro-sur de Quintana Roo, se muestran tan profusas y generosas durante los festejos que ofrecen en honor a sus santos patronos como lo que acontece en Nunkiní. Así se evidencia, por ejemplo, durante los treinta días consecutivos en los que desfila por la población al menos un gremio distinto en honor a san Diego, con las consiguientes celebraciones y rituales que llevan aparejados tanto en el ámbito religioso (procesiones de ida y vuelta entre la casa del patrón y la iglesia con los estandartes, la misa auspiciada por el gremio en honor al santo o los rezos en la iglesia y en los domicilios), como profano (cabeza de cochino, bailes-tardeadas, venta de cerveza). A pesar de esta diferenciación de carácter *emic*, señalada por los propios participantes, entre las actividades “religiosas” y las “profanas” que integran los festejos “tradicionales” de los gremios, el conjunto de eventos que conforman y dan cuerpo a la fiesta patronal no son excluyentes entre sí, pues además de compartir espacios y tiempos, la sacralidad es la tónica dominante en todos ellos y nadie pierde de vista que es el santo patrono la razón de ser última de ellos (Ruz 2007, 301). Pero además de la figura del santo patrono, no olvidemos que el otro protagonista indiscutible de las fiestas patronales es el Caballero de Fuego, a quien durante este tiempo se le dispensa un tratamiento similar al que recibe el primero, con el que comparte, además, los espacios principales por donde transcurre la fiesta, tales como la plaza de la población y las inmediaciones de la iglesia.

Así, para profundizar en este tema es conveniente resaltar, una vez más, que cuando hablamos de las celebraciones en honor a san Diego, bien sean éstas las que tienen lugar durante el denominado “novenario” (en noviembre) o con motivo de la “feria” (abril), también lo estamos haciendo del periodo en que la comunidad festeja al Ts’uulil K’áak. Las coincidencias en los tiempos (y en los espacios) en los que se da la devoción a estas dos entidades, *a priori* tan opuestas y contradictorias entre sí, nos obliga a reflexionar acerca de varias cuestiones, tales como las semejanzas y diferencias que presentan entre sí estas dos figuras claves de la cosmovisión local, el tipo de relaciones que establecen los humanos con ellas (y viceversa), los oficios que desempeñan, y, finalmente, las características especiales que les atribuyen a cada uno

de ellos sus propios fieles, las cuales permiten que puedan ser catalogadas como “sagradas” o “santos” en ambos casos. Tratando de dar respuesta a estas interrogantes, recurriremos nuevamente a la tradición oral y a los rituales que ambas entidades protagonizan y reciben, respectivamente, en el seno de la comunidad, pues como señalara Gutiérrez Estévez, es a través del rol que desempeñan en estas dos clases de discurso (verbal y gestual) como los personajes sagrados actúan y se manifiestan socialmente (1984, 166-167).³

El Caballero de Fuego y san Diego de Alcalá tienen en común, principalmente, su más que demostrada capacidad para llevar a cabo acciones extraordinarias, las cuales funcionan como pruebas irrefutables de los poderes sobre-humanos que atesoran ambas entidades. A través de esta clase de acciones, realizadas en distintos momentos de la historia comunitaria, ambos númenes se caracterizan en la actualidad por ser los máximos protectores y benefactores de los nunkinienses. En todos los casos, las muestras de poder ofrecidas por el santo patrono y el Caballero de Fuego han merecido el calificativo de “milagros” por parte de los miembros de la comunidad, quedando de esa forma consignadas en la tradición oral local. Así, convertidos en relatos míticos que se pierden en la noche de los tiempos, los principales “milagros” obrados por ambas entidades son periódicamente revividos y narrados en los hogares de la comunidad (especialmente con motivo de las fiestas) por los adultos, haciendo con ello participes a los más jóvenes de esta memoria “sagrada” local que, además, ilustra la importancia de continuar dando seguimiento a las celebraciones que se les dedican a estos dos “santos”. Y es que, además de por sus milagros, los personajes sagrados que nos ocupan son reconocidos como parte integrante de la historia local, a lo largo de la cual han acompañado y resguardando de las adversidades a las distintas generaciones de hombres que han venido naciendo y muriendo en Nunkiní.

³ Este autor profundiza aún más en sus planteamientos al señalar que “los personajes sagrados se constituyen en la percepción social como el fundamento de todo el sistema religioso y, en consecuencia, del orden y el significado personal y colectivo. Pero los personajes como actantes en el sistema religioso, pese a ser los “destinadores” de su objeto de valor [siendo este de dos clases: los fundamentos del orden moral o el auxilio en épocas de crisis] no tienen una existencia independiente de la que les confiere el mito y el ritual” (Gutiérrez 1984, 166). Ya hemos visto que en Nunkiní “nuestros” dos protagonistas sagrados son el fundamento de una parte importante del sistema religioso local. Más adelante mostraré su desempeño, en otros momentos, como “destinadores” de uno de los objetos de valor del sistema.

Si bien es cierto que la inmensa mayoría de las acciones milagrosas obradas por el Caballero de Fuego y san Diego tienen un carácter positivo y la comunidad se vio beneficiada por ellas, también lo es que dichas exhibiciones de poder funcionan como una suerte de amenaza velada en contra de los incrédulos y de quienes amagan con desatender las tradiciones. Y es que no debemos olvidar que, como suele ser norma habitual en el heterogéneo mundo de las deidades mayas, los personajes sagrados adoptan cierta dualidad en lo que a su comportamiento hacia los humanos se refiere (Ruz 2007, 48-49). En la mayoría de los casos se muestran abiertamente benefactores, auxiliado y salvaguardando a la inmensa mayoría de fieles que se muestran puntuales y fervoroso a la hora de dar debido cumplimiento a sus obligaciones rituales. Sin embargo, se pueden llegar a mostrar irascibles y vengativas castigado, con desgracias, enfermedades y hasta la muerte, a los incrédulos y a quienes, por negligencia u olvido, incumplen los compromisos que adquirieron con ellos cuando en épocas de crisis requirieron su auxilio.

En el caso de las dos entidades que he abordado, se puede constatar que tanto las acciones benéficas que realizaron como los castigos que impusieron son calificadas indistintamente como “milagros” en los testimonios de los informantes, pues ambas implicaron una demostración de los poderes sobrehumanos que atesoran. Asimismo, conviene dejar claro que la naturaleza de estos dos personajes siempre es vista por la comunidad como benefactora, y es que únicamente las acciones o comportamientos inapropiados que cometen las personas son las que provocan que aflore su lado punitivo y peligroso. Pero incluso esta última faceta llega a ser vista como positiva por buena parte de la sociedad local, pues las veladas amenazas de castigos “divinos” que ofrece la tradición oral sirven en el presente para persuadir a los hombres de reeditar las mismas faltas que se hicieron acreedores de ellos, y mantengan un comportamiento respetuoso y apegado a los preceptos morales tradicionales.

Como hemos visto, la relación que establecen los nunkinienses con su santo patrono y con el Ts'uulil K'áak es en extremo cercana con base en la creencia de que ambas entidades “residen” de manera permanente en la comunidad. Así, aunque está generalizada la creencia en un Dios creador supremo que reside “en los cielos”, al cual se denomina *Jajal Dios* (Dios verdadero) o *Tata Dios* (Dios padre), su lejanía respecto al espacio donde se desarrolla la vida de los hombres provoca que éstos prefieran recurrir, en sus ruegos y peticiones cotidianas, a entidades que se ubican mucho más cercanas a ellos. En

una analogía muy certera y de carácter político que pude escuchar en una de mis últimas estancias en Nunkiní, mi interlocutor se refería al Dios Creador como si éste fuera el Presidente de la República, quien desde la lejanía de su palacio en México supervisa al resto de autoridades (estatales y municipales) que son las que, en última estancia, atienden los problemas locales del país. Así, cuando un vecino de Nunkiní necesita algún tipo de apoyo inmediato para, por ejemplo, construir un pozo en su parcela, comprar semillas para la siguiente cosecha, resolver un litigio de tierras con un vecino o trasladar a un familiar enfermo al centro de salud de la cabecera municipal, recurrirá siempre a las autoridades municipales, quienes por su cercanía y la familiaridad que tienen con los problemas cotidianos de la comunidad serán las que más pronto pueden dar respuesta a sus peticiones. De igual modo, los nunkinienses prefieren recurrir a sus deidades locales para solicitar curaciones de familiares, buenas cosechas, salud para los animales domésticos, la obtención de beneficios en sus actividades comerciales o la consecución de éxito social; convencidos están de que dirigirse al Dios Creador sería arriesgarse a ser ignorados o retrasar demasiado la llegada de la ayuda solicitada. Consecuentemente, aunque se reconozca una mayor jerarquía de la divinidad celeste, su lejanía y desconocimiento respecto a los problemas cotidianos que enfrenta la comunidad y sus habitantes provoca que éstos muy raramente recurran a ella en busca de auxilio. También así se explica que las fiestas más prominentes, las que requieren de mayores gastos y trabajo a los vecinos, así como las que registran mayor participación entre la población sean, precisamente, aquellas que se dedican a honrar a dos personajes sagrados de ámbito local.⁴

La forma más habitual que emplean los nunkinienses para involucrar en sus vidas a los dos númenes que nos ocupan es mediante el establecimiento con ellos de una relación basada en el principio de reciprocidad mutua. La

⁴ Hay que hacer notar que, aunque con escaso éxito hasta la fecha, en los últimos años la iglesia católica trata de invertir esta tendencia llevando a cabo una segunda evangelización de carácter silencioso mediante la organización en las comunidades indígenas de todo México de grupos de catequesis (Renovación Carismática, Siervas de María, Dinámica Familiar o grupos de niños), dirigidos por religiosos que tratan de enseñar y recuperar formas más ortodoxas de catolicismo, restando importancia al culto a los santos y potenciando nuevos cultos promovidos por la jerarquía eclesiástica, como pueden ser el del Sagrado Corazón de Jesús, el Corpus Christi o la Virgen de Guadalupe (la cual cuenta con gran aceptación popular). Sobre esta vieja pugna (que está reviviendo en la actualidad) entre el catolicismo popular indígena y la iglesia católica véase Báez-Jorge (2008, 213-238).

“promesa” es la fórmula más empleada por los fieles para lograr atraer hacia ellos y sus familias la ayuda y los dones que les solicitan. Este mecanismo de intercambio se sustenta siempre en el compromiso que contraen con el santo o el Caballero los devotos solicitantes, a cambio de verse agraciados por el “milagro” requerido. Se trata así de propiciar la intervención directa de una de las dos entidades para que remedie o atenúe una situación problemática determinada en la vida del solicitante para que, de esa forma, ésta pueda solventarse favorablemente. Como señalé en capítulos previos, la heterogeneidad de las peticiones que realizan los devotos, así como las formas que tienen de reintegrar su ayuda a las entidades sagradas no conoce límites. Así, durante mi labor etnográfica he podido constatar como buena parte de las personas que participan en alguno de los diferentes rituales y acciones que dan forma a las celebraciones de las fiestas patronales lo hacen en pago a una promesa formulada previamente. Por ilustrar algunos de los ejemplos más significativos, tenemos que todos los gremios en Nunkiní nacieron como una forma de dar cumplimiento a una promesa realizada a san Diego; de igual forma, muchas de las personas que durante la procesión cargan las andas sobre las que viaja el santo, o que salen a bailar ataviados con sus mejores galas a la tradicional “vaquería”, lo hacen para cumplir con sus votos; la gran mayoría de las suculentas comidas que degustan los vecinos durante las jornadas de fiesta pueden ser cocinadas gracias a las puntuales entregas de maíz, pavos, gallinas y hasta cerdos que realizan a las distintas sociedades de devotos muchos vecinos que pactaron esa forma de pago con el numen correspondiente al formular su promesa. De igual modo, el Caballero de Fuego no luciría de forma tan vistosa el día grande de su fiesta si no fuese porque decenas de familias se comprometieron a retribuir la ayuda que de él recibieron a través de la entrega puntual de diferentes prendas adquiridas para la ocasión. Y si la variedad de lo que se ofrenda casi no conocen límites, los tiempos en que éstas se realizan tampoco resultan homogéneos: mientras hay quienes pactaron un único y puntual pago a cambio de un favor muy concreto, otros optaron por realizar ofrendas vitalicias, en las que cada año la familia solicitante deberá cumplir con lo acordado al momento de realizar su petición.

Como ya vimos, son este último tipo de votos a perpetuidad los que sustentan, en buena medida, el nivel y la calidad de los festejos que se les brindan cada año al santo patrono y al Caballero de Fuego, ya que los donantes constituyen la base contributiva fija de cada periodo ceremonial, a la que cada año se agregan un número variable de entregas, fruto de ofrendas que obedecen al

cumplimiento de carácter puntual del alguna promesa. En consecuencia, la lógica que subyace y soporta la relación entre hombres y númenes es la entrega de diversos bienes y trabajos a cambio del auxilio, protección y seguridad que aquellos obtienen al contar con el apoyo de alguna de las entidades sagradas. Es precisamente cuando los humanos faltan a su palabra y rompen esta relación de reciprocidad (una vez recibida incluso la ayuda divina) cuando se desencadenan los castigos y las acciones punitivas de parte de nuestros poderosos protagonistas, y tal y como vimos en la tradición oral, aquellas adquieren un carácter ejemplarizante que busca disuadir a otros hombres de cometer los mismos errores en el futuro.

Incluso los ámbitos de actuación y los oficios en los que se desempeñan los dos protagonistas de nuestra etnografía se encuentran coincidencias significativas. Efectivamente, en relación a este rubro tanto san Diego como el Ts'uulil K'áak se muestran complementarios el uno del otro, tal y como podría imaginarse de dos entidades cuya historia mítica y celebración se encuentran tan vinculadas entre sí. En ambos casos sus acciones milagrosas se circunscriben al ámbito de la comunidad, teniendo como beneficiarios directos a sus habitantes. Especialmente recurrentes son las narraciones que responsabilizan a alguno de estos personaje con curaciones “milagrosas” de vecinos, quienes, según un patrón muy estandarizado en los relatos, después de haber sido desahuciados por los galenos occidentales que visitaron en Mérida o Campeche (e incluso en la capital de la República), recuperaron la salud después de que sus familiares hubiesen formulado la pertinente promesa ante alguno de los dos “santos”. De forma similar, son muchas las familias que optan por “regalar” a sus hijos recién nacidos a alguna de estas entidades, si no es que a las dos, buscando de esa forma que los pequeños queden bajo su protección durante la etapa más delicada de su vida, justo cuando más propensos son a sufrir enfermedades y accidentes. En ambos casos, con estas promesas que implican durante años para los padres realizar aportes económicos y materiales a la sociedad de devotos a la que hayan decidido inscribir a sus vástagos, así como la obligación de ir a colaborar en los preparativos de sus celebraciones, la intención es que la entidad poderosa vele por el buen y sano desarrollo del niño, al menos hasta su mayoría de edad.⁵

⁵ Como bien apunta Mario Ruz, “en un mundo caracterizado por tantos imprevistos y precariedades cotidianas, ninguna protección es superflua o despreciable” (2007, 299), lo

De esta forma, tal y como ya identificara Gutiérrez Estévez (1984, 165 y ss.), podemos visualizar al santo patrono y al Ts'uulil K'áak como poseedores de una doble competencia dentro del ámbito de la sociedad local sobre la que señorean. En primer lugar, y de manera preferente, vemos que para sus fieles se sitúan como “donadoras” de una gran variedad de bienes y favores, los cuales les son solicitados de forma casi ilimitada en función de la percepción en extremo “milagrosa” que los actores sociales tienen de los dos personajes sagrados que encabezan el panteón local. Dicho de otra forma: tales son los poderes que se les suponen al Caballero de Fuego y a san Diego que cualquier ayuda que pudieran requerir de ellos es susceptible de ser contestada de forma positiva. El único requisito pareciera ser que los solicitantes, a la hora de realizar su petición, muestren su absoluto convencimiento en la capacidad milagrosa del personaje sagrado al que hayan decidido recurrir en busca de auxilio. O lo que es lo mismo: reafirmen su creencia en la que se considera la más preeminente característica de las entidades sagradas, a saber: su capacidad para llevar a cabo acciones extraordinarias en beneficio de sus devotos. Lo anterior queda perfectamente resumido y expresado en la coletilla que acompaña siempre en Nunkiní cualquier afirmación o relato sobre los poderes que atesoran nuestros dos protagonistas, cuando el narrador aclara que, aunque cualquier cosa que se les solicite al santo o al Caballero será realizarlo, las peticiones por parte de los humanos deberán ser hechas siempre “con mucha fe”. Y es que cualquier sombra de duda sobre los poderes que atesoran las dos entidades perjudicará al solicitante del “milagro”, pues estará poniendo en tela de juicio uno de los pilares sobre los que se sustenta el sistema religioso local.

Además de su papel como “donadores” carentes de límites en la disponibilidad de bienes y favores que sus fieles les solicitan en virtud a su ubicación en el ámbito de la trascendencia (Gutiérrez 1984, 165), las dos entidades que nos ocupan juegan también la importante función de re-orientar y re-socializar a los nunkinienses a través de la “conversación íntima” que mantienen con ellos. En este sentido, las creencias religiosas, cuya veracidad se sustentan en la existencia de los personajes sagrados, “proporcionan las bases del orden moral necesario para el funcionamiento de la sociedad” (66). En este sentido,

que explicaría el hecho de que unos padres puedan inscribir a uno de sus hijos a determinado gremio en honor a san Diego y a la sociedad del Caballero de Fuego al mismo tiempo.

los relatos que ilustran los castigos impuestos a quienes osaron atentar en contra de los principios morales son una muestra del papel que el Caballero de Fuego y san Diego juegan como garantes del orden tradicional de la comunidad. Un ejemplo paradigmático lo hallamos, por ejemplo, en el hecho de que el santo castigara a sus fieles con el envío de la “viruela negra” cuando éstos dejaron de cultivar maíz para irse a trabajar como jornaleros a las haciendas henequeneras de los *ts’uulo’ob*, o los castigos impuestos por el Caballero a quienes, por codicia, no quisieron contribuir en sus celebraciones a pesar de poseer sobrados recursos para ello. Aunque las dos competencias que acabo de referir no son las únicas que ocupan san Diego y el Ts’uilil K’áak, pues la de brindar “protección” a la comunidad frente a calamidades y accidentes imprevistos está muy presente en las conciencias de los nunkinienses, sí son las más referidas para “justificar” la atención ritual que la comunidad les dispensa a lo largo del año. En consecuencia, estos dos personajes sagrados a los que venimos refiriéndonos se conforman como el fundamento de una parte muy importante del sistema religioso local en Nunkiní.

A pesar de la estrecha relación y las múltiples semejanzas que comparten el santo patrono de la población y el Ts’uilil K’áak, a las que me he referido hasta ahora, no puedo dejar también de reseñar las diferencias que existen entre ambos, antes de concluir ofreciendo una interpretación general sobre el significado global que encierran ambas entidades. Quizá la diferencia más patente entre ambos personajes sea que uno de ellos, el Caballero de Fuego, “muere” de manera periódica con motivo de la destrucción de su efigie al final de sus dos celebraciones anuales. Por su parte, san Diego de Alcalá permanece durante todo el año de forma visible y tangible en el interior de la iglesia de la comunidad, para que los vecinos que así lo deseen puedan pasar a rendirle culto o solicitar su auxilio. Así, en lo tocante al rubro de la corporalidad de ambos númenes tenemos que el primero guardaría mayores semejanzas con las añejas deidades de raigambre nativa que aún persisten en la cosmología, ya que comparte con ellas el hecho de no poseer una imagen visible, tangible y permanente que lo represente, sino que su naturaleza es *ik’* (viento) la mayor parte del tiempo.⁶ Si bien es cierto que posee una

⁶ En el rubro de las deidades nativas incluyo a los diferentes “dueños” o *yumtzi’ob* a los que los nunkinienses dedican en la actualidad sus rituales (en origen) agrícolas como el *janlikool*, *janlisolar*, *uklikool* o *uklisolar*. Entre las entidades sagradas pertenecientes a la tradición cultural maya que reconocen la mayoría de los vecinos y que figuran en los rezos

corporalidad tangible en la figura que de él se construye dos veces al año con motivo de las celebraciones del santo patrono, también es cierto que ésta no permanece en la comunidad más allá de cuatro días en cada periodo festivo antes de ser destruida el día central de la fiesta. Consecuentemente, el resto del año esta entidad permanece en la comunidad únicamente en “espíritu”, sin por ello desatender un ápice sus funciones de “santo”, y recibiendo las peticiones que a través de la formulación de promesas le hacen los vecinos de Nunkiní. Como adelanté, esta naturaleza mayoritariamente intangible, volátil e invisible del Ts'uulil K'aak, al menos en lo que al tiempo se refiere, pareciera acercarlo más a las entidades sagradas de la tradición cultural mesoamericana y alejarlo de las que proceden de la tradición cultural hispana, como el santo patrono, quien sí cuenta en todo momento con una imagen en la que se personifica. Sin embargo, tal y como ya he mostrado, el mito y el ritual que se les dedica en Nunkiní a uno y otro personaje nos permiten emparentarlos estrechamente, a pesar de las diferencias que, como la que acabo de mencionar, presentan entre sí. Y es que, un detalle importante, ambos personajes son tenidos por deidades comunitarias en tanto que su ámbito de actuación y el lugar donde fijan su residencia se circunscribe al territorio habitado y social de la comunidad, dejando el dominio de los espacios naturales (donde se ubican las milpas) a las deidades de raigambre nativa ya mencionadas.⁷

Un último detalle que me parece importante remarcar con vistas a elaborar un esbozo interpretativo acerca de la relación que guardan las dos entidades sagradas estudiadas es el hecho de que ambas son, *a priori*, de naturaleza foránea. En el caso del Caballero de fuego esta condición resulta evidente y se pone de manifiesto en el mismo nombre que recibe: Ts'uul, es decir, extranjero, no maya. En el caso del santo patrono este carácter extranjero resulta

que el especialista ritual (*jmeen*) realiza durante los mencionados rituales se encuentran los *balamikaaxo'ob* (dueños de los montes y animales), los *aluxo'ob*, los *yum ik'o'ob* (dueños de los vientos), los *kalam k'daxo'ob* (cuidadores de los montes) y los *yum cháako'ob* (dueños de la lluvia) (Chuc 2008, 110-111).

⁷ Algo similar ocurre con los santos tzeltales y tzotziles en las Tierras Altas, cuyo valor y poder para librar de las enfermedades a los humanos radica en “la posición que ocupan en la geografía indígena”, ya que su papel como auxiliares de los especialistas rituales locales durante las curaciones que éstos llevan a cabo radica en que son pensados como “hitos sobre los cuales el rezador delimita la superficie terrestre del espacio conocido, del aquí y del ahora” (Pitarch 2006, 85-86).

mucho más difuso desde el punto de vista *emic*, pues a pesar de que en los relatos que dan cuenta de su origen en la población se menciona que “vino con los españoles”, los hechos que refieren hunden sus raíces en un pasado muy remoto y de carácter mítico. En lo que respecta a la apariencia externa que presentan ambos personajes también resulta obvia su naturaleza diversa a la de los vecinos de Nunkiní, aunque, nuevamente, en el caso del Ts'uulil K'áak ésta resulta mucho más evidente, tanto por los atuendos con los que se le viste (camisas y pantalones largos, sombreros rancheros y zapatos cerrados de cordones), nada habituales en el vestir cotidiano de los mayas, como por los rasgos físicos con que se le dota (tez blanca con coloretos, bigotes y gran altura), los cuales no hacen más que remarcan su naturaleza foránea. Por su parte, los grandes ojos y la blancura extrema que presenta el rostro de san Diego también son vistos como rasgos indicativos de su “otredad” étnica (“es otra raza la suya”, dijeron algunos informantes); ésta, sin embargo, se atenúa en tanto que los ropajes con los que se vestía al santo hasta hace unos años eran elaborados por los propios vecinos de Nunkiní, quienes se los “regalaban” en cumplimiento a sus promesas. En consecuencia, la mayor antigüedad del santo en la población, la extensa y extendida tradición oral relativa a las acciones milagrosas de carácter comunitario e individual que ha realizado en beneficio de los nunkinienses, y la trascendencia que ya hemos visto que tienen sus dos periodos festivos, los cuales son señalados como las dos fiestas más importantes de todo el calendario ceremonial local, lo convierten en un personaje cuya identidad, a pesar de sus orígenes, se piensa siempre en clave local.

Ahora bien, tratando de profundizar en *mi* hermenéutica sobre estos dos símbolos sagrados de ámbito local, cabría interrogarse acerca del cómo y por qué Nunkiní, que a los ojos de sus propios habitantes y de quienes habitan en poblaciones vecinas es catalogada de muy “tradicional”, cuenta entre sus dos principales patrones sagrados con dos entidades de origen extranjero. En este punto creo que, a tenor de todo lo dicho sobre las importantes semejanzas que se dan entre san Diego de Alcalá y el Ts'uulil K'áak, cabría interpretar que ambas figuras forman parte una misma identidad sagrada que se manifiesta de forma desdoblada con motivo de su celebración. Sólo así se entiende que ambos compartan los mismos tiempos y espacios rituales con motivo de las fiestas patronales; o que la tradición oral existente en torno a ellos se encuentre tan interconectada, hasta el punto de que en ningún relato o referencia

que haya escuchado sobre Caballero de Fuego durante los siete años de trabajo de campo que he realizado, mis interlocutores dejaron de mencionar al santo patrono, dejando muy claro así que el origen del primero se debe exclusivamente a la voluntad del segundo, y que éste resulta cronológicamente anterior respecto al primero.

Así visto, no parecería demasiado aventurado afirmar que el Ts'uulil K'áak constituye una suerte de *alter ego* de san Diego de Alcalá, en tanto que aquel hizo su aparición en un momento de la historia local muy determinado, asociado a un periodo de grave crisis comunitaria (la viruela negra), derivado de una seria amenaza a la pérdida de la identidad étnica tradicional y el abandono de los principios morales que ésta lleva aparejados. No olvidemos que la construcción primigenia del Caballero de Fuego se dio a raíz de una revelación del propio santo patrono que desencadena una promesa de toda la comunidad para mitigar el padecimiento colectivo de una epidemia de viruela negra, la cual, en una de las versiones del mito, se especifica que tuvo su origen en un “castigo divino” contra los vecinos de Nunkiní por “trabajar para los *ts'uulo'ob* (extranjeros)”. El trabajo que realizaban los nunkinienses para los “blancos” y “extranjeros” como peones en sus haciendas, estaba provocando que aquellos abandonaran su tradicional modo de vida basado en el sistema productivo de milpa. Dicho de otro modo: la siembra del sagrado maíz y el complejo mítico y ritual que lo acompaña en todas las culturas mesoamericanas se veía amenazado por el ingreso (muchas veces forzoso) de los campesinos mayas a un tipo de agricultura comercial y extensiva ajena por completo a su cultura.⁸ Insertos en este tipo de producción agrícola, en la que se privilegia la obtención de beneficios económicos en detrimento del autoconsumo, la sociedad nativa veía desque-

⁸ Una clara muestra del complejo ritual que todavía hoy lleva aparejado el cultivo de milpa lo encontramos en la etnografía que sobre este tema realizaron Teran y Rasmusen (1994) en Xocén, un poblado de la región maicera del oriente yucateco. En su pormenorizado estudio estos autores contabilizan un total de 55 días al año dedicados a festejos religiosos vinculados con las tareas agrícolas, entre los que se cuentan, por ejemplo, la petición de permiso al principal guardián de los montes (Kanaan K'aax) para talar los árboles antes de la siembra, el *janlikool* para agradecerle la maduración del maíz, las reiteradas ofrendas de *saka'* (agua de maíz nuevo con cacao) a los *yumile k'aax'ob* (dueños del monte) y a Cristo y María cuando se va a “tumbar” el monte, o a los dueños de los vientos, del fuego y de la tierra (*yum ik'o'ob*, *yum k'aako'ob* y *yum kanan lu'um*), y el copioso banquete que se les ofrece a los dioses de la lluvia (*chako'ob*) durante el ritual de petición del líquido elemento (*cha'a chak*) que dará vida a las sementeras.

brajarse sus pilares básicos, tales como la organización social comunitaria y los lazos de solidaridad familiar, sobre los cuales se había sustentado durante milenios tanto la explotación milpera tradicional como la vida cotidiana de las comunidades indígenas peninsulares.

A raíz de este suceso crítico de la historia local que vino a poner en jaque la propia supervivencia de la comunidad (y de su identidad étnica), el santo patrono, a pesar de su origen foráneo y de su “alteridad” étnica, se erigió en garante de lo que podríamos considerar “el modo de vida tradicional” de los indígenas. De esa forma, el carácter negativo que le podría acarrear su condición de extranjero quedó exorcizado en el mito local gracias a su milagrosa contribución para evitar que la población de Nunikiní se extinguiera víctima de la viruela negra.⁹ Fue precisamente a través de la ayuda que prestó a la población, mediante la revelación a alguno de sus integrantes de la fórmula por la cual ésta lograría expulsar a la grave enfermedad que amenazaba su existencia, como el mismo san Diego consiguió mitigar una parte importante de su condición de “no maya” y, por ende, el carácter “maléfico” que ésta conlleva en la mentalidad indígena. Efectivamente, mediante su aparición y las revelaciones que hizo en los sueños de un *jmeen* local para que la comunidad ofreciera colectivamente el sacrificio de una figura que reuniese todos los atributos reconocidos de los *ts’uuo’ob*, el santo patrono comenzó a quitarse una parte de su condición de extranjero para pasar a convertirse en un personaje asimilado por la propia sociedad local. Aunque más que perderla, quizá sería más apropiado decir que voluntariamente se despojó de esta condición foránea para transferírsela a este nuevo personaje que recién comenzaba a ver la luz a raíz de sus propios designios.

De esta forma, y desde el mismo momento de su génesis, el Ts’uulil K’áak puede ser interpretado como una suerte de desdoblamiento de la figura de san

⁹ En este punto es importante recordar y destacar que en muchas de las cosmovisiones de las etnias mayances y mesoamericanas, la imagen del blanco extranjero visto como “patrón” del trabajo indígena se asoció con la figura del Diablo que importaron los evangelizadores. Lo anterior ha provocado que “varias etnias conciben al Diablo como un ser blanco, alto, vestido como mestizo, que muestra atributos de riqueza” (Ruz 2002b, 335). La representación aludida no dista demasiado de la del Ts’uulil K’áak. A pesar de que su actual naturaleza sea vista como benéfica, el Caballero de Fuego no deja de ser un símbolo que conjuga y reedita varios de los aspectos negativos que los ts’uales llevaron a los indígenas desde la conquista, siendo las enfermedades, el trabajo forzoso y los tributos (en dinero, animales y maíz) los aspectos que más han perdurado en la memoria colectiva, y que se reproducen durante las celebraciones.

Diego de Alcalá. Como había mencionado con anterioridad, se trataría de una suerte de *alter ego* negativo del santo patrono o, por decirlo de otra forma, de su rostro maléfico. Así se comprende, por ejemplo, que sea la imagen de este “santo” que construyen cada año dos sociedades familiares de la localidad la que se destruya con motivo de las fiestas patronales, una vez que la imagen de san Diego, tras concluir la procesión, es regresada al interior de la iglesia para que los vecinos de Nunkiní la adoren colectivamente. De esa forma, mientras el pueblo expresa su devoción y muestra su fidelidad al santo franciscano, el Caballero de Fuego es inmolado en frente de la propia “casa” de su contraparte benéfica, en medio de la algarabía generalizada de todos los asistentes a este ritual de expiación del propio patrono local. Así, el pueblo asiste y participa el día más importante de su fiesta a un ritual cíclico de expulsión de la otredad que alberga el símbolo principal del sistema religioso local, la cual queda temporalmente conjurada gracias a la destrucción de sus principales atributos conjuntados en la figura del Ts’uulil K’áak.

El personaje del Caballero de Fuego se erige de esta forma en el símbolo máximo de esa “otredad” étnica con carácter maléfico que, además, lo asemeja con las representaciones del Diablo que resultan más populares en la narrativa de los mayas peninsulares. En ésta suele aparecer encarnado en la figura de un hacendado blanco, el cual viste con el atuendo característico de los no mayas (especialmente guayabera y zapatos cerrados), y al cual se adjudican siempre comportamientos “excesivos” y ostentosos relacionados con la exhibición pública que hace de riquezas y dinero.¹⁰ Incluso en el plano del ritual, actualmente es posible constatar como los fieles de este personaje convertido en santo le ofrendan cada año, de manera preferente, aquello que habitualmente exigían a los indios los españoles a modo de tributo durante los tiem-

¹⁰ Así lo muestran diversos trabajos que sobre Kisín (nombre que recibe el Diablo entre los mayas yucatecos) se han realizado en el ámbito indígena peninsular, en los que se destaca la vinculación que tiene con el dinero y las riquezas esta entidad maléfica, así como su carácter (Amador Naranjo 2002; M. Boccara 2004, t.4; Rodríguez Balam 2006). Como en otras muchas partes de la Península, en Nunkiní he podido registrar diversos relatos que remiten a “pactos con el Diablo” para explicar el rápido enriquecimiento de algún vecino o conocido de la región; pactos que se realizan a media noche, en la entrada de la cueva llamada *Booxáaktún*, la cual se ubica en los terrenos ejidales de la comunidad. También en muchas etnias de Oaxaca existen dueños relacionados con las cuevas y el inframundo, de naturaleza oscura y maligna, asimilado con el diablo, y que viste como mestizo, al cual se le piden dinero y riquezas materiales (Barabas 2006, 43).

pos de la Colonia. Así, productos como el maíz o las aves de patio (gallinas y pavos), los donativos en metálico y los servicios personales que ofrecen los hombres y mujeres que se suman para colaborar durante varias jornadas en los trabajos que requiere la sociedad encargada de las celebraciones del Caballero de Fuego, son los donativos que más frecuentemente ofrecen los nunkienses a esta entidad, que resulta tan sagrada como extranjera.

Con el sacrificio cíclico y público de esa “otredad” que encarna la imagen del Caballero de Fuego, vista como el símbolo de muchos de los males históricos padecidos por los miembros de la sociedad nativa peninsular, el santo patrono se libera cada año de ese lastre que él también arrastra en función de su condición foránea. A raíz de este episodio ritual, san Diego pasa a convertirse en una figura “aceptablemente” extranjera, pudiendo pasar a encabezar sin demasiada ambigüedad el panteón nativo local de personajes sagrados. La destrucción periódica del Ts'uulil K'áak implica también la expulsión del territorio de la comunidad de todos aquellos rasgos de la conducta y la moral que son de naturaleza exógena y que son vistos como negativos, los cuales han venido “contaminando” a la sociedad local, con mayor fuerza aún si cabe durante las últimas dos décadas. El símbolo más visible que permite agrupar todos estos aspectos peyorativos de los extranjeros es aquí la viruela negra que, figuradamente, carga la imagen del Caballero de Fuego desde el momento mismo de su construcción. Así, aunque negativa, la imagen de este numen puede ser considerada también como benéfica por lo que tiene de garante para la preservación de las tradiciones y la moral nativa. Como suele ser habitual entre los heterogéneos destinatarios de la diversidad de religiosidades nativas, la pluralidad de deidades que conviven en sus panteones se caracterizan por su actuar dual: positivo y negativo, benéfico y dañino, al mismo tiempo.¹¹ Tal importancia tienen las funciones que desempeña el Ts'uulil K'áak en la sociedad local que, con el tiempo, ha pasado a ser considerado como el “otro” santo patrono de la localidad, tal y como lo atestigua el hecho de que comparta tanto sus mitos como los tiempos y los espacios de sus celebraciones con quien es el santo patrono nominal de Nunkiní.

¹¹ Como bien ha señalado Alicia Barabas en relación a esta dualidad ética de las entidades sagradas, “la ambivalencia, o capacidad de hacer el bien y el mal, que es característica de las antiguas deidades y entidades territoriales es atribuida también a los ejemplares católicos” (Barabas 2006, 45).

Viéndoles como dos partes de una misma entidad sagrada desdoblada (a la manera de las deidades duales prehispánicas), aunque cada una con representación propia, a las que se dedican los dos festejos religiosos más importante del calendario litúrgico local, los vecinos de Nunkiní construyen un plano de alteridad en el cual colocan en diferente posición a sus dos mecenas sobrenaturales. Dentro de esta lógica, san Diego vendría a representarse como portador del mínimo aceptable de alteridad con relación a la identidad de sus fieles, mientras que del otro lado, su *alter ego*, el Ts'uulil K'áak, concentraría en torno suyo el máximo grado de esa alteridad. Este último es el que posibilita, gracias a su sacrificio ritual durante la fiesta patronal, que san Diego se despoje de su parte *ts'uul* y pueda ser aceptado como cabeza visible del sistema religioso local. Para que esto suceda se hace imprescindible que la comunidad lleve a cabo dos rituales expiatorios anuales como motivo del día grande de la fiesta del santo, en los cuales se quema todo lo que significa alteridad, personificándola en la imagen del Caballero de Fuego. A través de la realización de este ritual colectivo, la comunidad en pleno aprovecha la jornada más importante de su calendario festivo anual, aquella en la que el santo patrono abandona su hogar para recorrer (sacralizando) las calles de la población, para representar este acto de expulsión y limpieza por medio del fuego de aquellos rasgos *ts'uules* que pudieran haber contaminado durante el año la identidad étnica y local de la comunidad.

Antes de concluir me gustaría hacer hincapié una vez más en la trascendencia que en el ámbito local tienen los dos periodos festivos que se dedican a nuestros dos protagonistas sagrados, más allá del contenido simbólico que encierran los rituales más populares y vistosos que acontecen sucesivamente durante su transcurso (procesión, quema del Ts'uulil K'áak, gremios, misas, novenarios, etc.). Y es que las fiestas del santo constituyen, en sí mismas, un momento privilegiado para reafirmar los vínculos sociales comunitarios a diferentes niveles, tanto en los que comprende a las familias extensas y la parentela ritual, como entre los vecinos de los diferentes "rumbos" de la población. Las redes de colaboración laboral y de solidaridad entre habitantes de la comunidad se reactivan y refuerzan con motivo de los preparativos que exigen las celebraciones religiosas que se suceden durante estos días, los cuales requieren de la participación coordinada de una importante fuerza de trabajo, así como de cuantiosos aportes en metálico y en especias que permitan mantener, si no es que aumentar, el lustre que tuvieron las celebraciones

pretéritas. Así, como asentara Mario Ruz, mediante el trabajo colectivo que exigen las fiestas patronales, los actores sociales recrean cíclicamente la imagen de un “nosotros” que “otorga nuevos sentidos a los espacios de interacción cotidiana con los que se identifican quienes siguen habitando el poblado” (Ruz 2006b, 44).

Un rol destacado en esta recreación de identidades colectivas lo tienen los “gremios”, asociaciones en su mayoría de carácter familiar que requieren, para poder hacer frente a los gastos y a las complejas operaciones rituales que tienen a su cargo durante la fiesta, de la cooperación de toda la parentela (consanguínea, afín y ritual) de quien nominalmente figura como “patrón”. Durante el quehacer de estas organizaciones de devotos se vigoriza la tradicional reciprocidad que antaño regía buena parte de las relaciones sociales, pues alguien que recibe ayuda durante los preparativos y la celebración de su gremio estará socialmente obligado a corresponder de igual forma cuando le sea requerida su colaboración con motivo de otra conmemoración. Asimismo, el complejo festivo que acompaña a los gremios influye en la homogeneidad comunal (Ruz 2006b, 45-46), pues es una norma no escrita que aquellas congregaciones que están en manos de familias pudientes (comerciantes o maestros) asumirán mayores gastos que aquellas que pertenecen a grupos de parentesco con menores recursos (campesinos). Así, mientras que las primeras sacrificarán hasta dos cerdos adultos para elaborar el guiso que repartirán (*t'oox*) entre todas aquellas personas que participen en la procesión de regreso de los estandartes del gremio a la casa del patrón, las sociedades más humildes ofrecerán al público asistente refrigerios menos costosos y de origen agrícola, como atole o *saka'*. Esta lógica redistributiva acorde a las posibilidades económicas de los integrantes de cada gremio atenúa, hasta cierto punto, las diferenciaciones económicas en el seno de la comunidad “al convertir el excedente material en prestigio, impidiendo la acumulación de capital” (Ruz 2006B, 46).

A modo de colofón quisiera subrayar que los dos periodos festivos anuales que la comunidad de Nunkiní dedica a las dos figuras más emblemáticas de su panteón local, el santo patrono y el Caballero de Fuego, son el momento en el que sus habitantes refrendan el compromiso mítico adquirido con ellas para rendirlas culto a cambio de obtener su protección. Por tanto, la escenificación colectiva de los rituales que dan forma y contenido a estos dos periodos festivos refuerza cíclicamente la cohesión e identidad de los integrantes del grupo en torno a estos dos símbolos sagrados que son, en última instancia,

la razón de ser de los distintos eventos que se suceden durante las celebraciones, independientemente de que éstos sean catalogados como “sagrados” (misas, procesión, gremios, novenas) o “profanos” (bailes, vaquerías, corridas de toros) por los propios organizadores y participantes.¹² Lo mismo da, todos ellos quedan “sacralizados” por el hecho de estar incluidos en un tiempo y desarrollarse en unos espacios que en ambos casos se encuentran imbuidos de un sentimiento religioso predominante. Refuerzos de una identidad local en continua recreación o expresiones de devoción comunitaria hacia unos símbolos sagrados que a pesar de su alteridad han sabido adaptarse a las cambiantes necesidades de sus fieles, las fiestas patronales de Nunkiní constituyen una fractura en el transcurrir cotidiano, monótono y rutinario de la vida de sus habitantes, quienes de esa forma se reafirman como un colectivo diferenciado que, inserto como está en un mundo globalizado, reivindica su derecho a ser y vivir su diversidad étnica maya peninsular englobada en una identidad local particularizada y representada en la imagen doble de san Diego de Alcalá y el Ts’uulil K’áak.

¹² Lizama destaca el papel que tienen la fiesta en honor del santo patrón en la población de Yaxcabá (Yucatán) a la hora de evidenciar la integración comunitaria y la cohesión social que se da a raíz de que los participantes en la celebración comparten un núcleo de representaciones que los identifican como parte integrante de un grupo específico (2007, 80-81).

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Amador Naranjo, Ascensión
2002 “*Kisin*, el diablo yucateco”. En *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, edición de Fermín del Pino Díaz, 239-252. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Angelotti Pasteur, Gabriel
2004 *Artesanía prohibida*. México: El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-INAH, Universidad Nacional Autónoma de Yucatán.
- Báez-Jorge, Félix
1988 *Los oficios de las diosas*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
2008 *Entre los naguales y los santos*. Segunda edición. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia M.
1979 “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica contemporánea”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 25 (97): 105-139.
2003 “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol 1, coordinación de Alicia M. Barabas, 15-36. México: INAH.
2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Barrera Vásquez, Alfredo
2001 *Diccionario Maya: maya-español, español-maya*. México: Editorial Porrúa.

- Bartolomé, Miguel Alberto
 1988 *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México, INI.
- 2006 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Segunda Edición. México: Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas
 1977 *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: INAH.
- Bastarrachea Manzano, Juan Ramón y Jorge Manuel Canto Rosado (coords.)
 2003 *Diccionario Maya Popular. Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya, INAH, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Academia de la Lengua Maya de Yucatán, Dirección de Culturas Populares e Indígenas de Yucatán, Secretaría de Educación Pública.
- Bourdin, Gabriel Luis
 2008 “La noción de persona entre los mayas: una visión semántica”. *Revista Pueblos y Fronteras digital* (4) dic. 2007-Mayo. Consultado el 26 de enero de 2013. <http://www.pueblosyfronteras.UNAM.mx>.
- Bracamonte, Pedro
 2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña 1560-1660*. México: CIESAS, Universidad de Quintana Roo y M. A. Porrúa.
- Bracamonte, Pedro y Gabriela Solís
 1996 *Espacios mayas de autonomía*. México: UADY.
- Bravo Marentes, Carlos
 1994 “Territorio y espacio sagrado”. En *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, edición de Carlos Garma y Robert Shadow, 39-49. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Boccaro, Michel
 2004 *H-wa tul, dueño del metnal: mitología del ganado y del dinero* (tomo 4). En *Los laberintos sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca* (15 tomos). París: DUCTUS-URA 1478 (CNRS-Université de Picardie et de Paris 7).
- Burns, Allan F.
 1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. Mérida: UADY.

- Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español*
1995 Edición de Ramón Arzápalo Marín. México: UNAM.
- Campos, Teresa
1990 “El sistema médico de los tojolabales”. En *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. III, edición de Mario H. Ruz Sosa, 1995-224. México: UNAM-IIFL-CEM.
- Cantón, Manuela
2001 *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Caro Baroja, Julio
2006 *El carnaval*. Madrid: Alianza Editorial, Antropología, El libro de bolsillo.
- Carrasco, Pedro
1970 *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP. Colección SEP-SETENTAS, 298.
- Chilam Balam de Chumayel
1978 Prólogo y traducción de Antonio Mendiz Bolio. México: UNAM.
- Christhian, William
1978 *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales: Serie de Sociología.
1991a *Religiosidad local en época de Felipe II*. Barcelona: Editorial Nerea.
1991b *Apariciones en Castilla y Cataluña en el siglo XVII*. Barcelona: Editorial Nerea.
- Chuc Uc, Cessia Esther
2008 *Ts'ayatsil: el don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos*. Campeche: Publicaciones de la Universidad Autónoma de Campeche.
- Cruz, de la Cruz
1984 *Brevísimo compendio de la vida del insigne lego franciscano san Diego de Alcalá*. Madrid: Instituto Politécnico Salesianos.
- De la Garza, Mercedes
1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México: UNAM-IIFL-CEM.
1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Paidós, UNAM-FFYL.

De la Garza, Mercedes

2002 “Origen, estructura y temporalidad del cosmos”. En *Religión Maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera, 53-81. Madrid: Editorial Trota.

De Ángel García, David

2007 “Espacios y representaciones del mal entre los mayas yucatecos contemporáneos”. *Mayab*, núm. 19: 139-145.

2009 “Renovando el pacto con los dueños. Consideraciones etnográficas sobre las fiestas de san Diego y el *Janliko’ol* en una comunidad maya de Campeche”. *Península* 4 (1): 75-92.

2010 “En busca del don para curar. Los viajes al inframundo de los *h-meno’ob* yucatecos”. En *Viajeros por el mundo maya*, edición de Carolina Depetris, 79-94. México: UNAM.

2014 “El pasado en el presente: las moradas de ‘los antiguos’ en la cosmología maya peninsular actual”. *Estudios de Cultura Maya*, núm. 43: 99-126.

Douglas, Mary

1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

Durkheim, Emile

1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ed. Colofón.

Eliade, Mircea

1967 *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Editorial Guadarrama.

El Libro de los Libros de Chilam Balam

1974 Edición y traducción de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. México: FCE.

Farriss, Nancy

2012 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: CONACULTA, INAH y Artes de México.

Fernández Repetto, Francisco

1990 “Resistencia cultural y religiosidad popular. Los gremios en Chuburná de Hidalgo”. *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 16 (101): 20-34.

1995 “Celebrar a los santos: sistema de fiesta en el noroccidente de Yucatán”. *Revista Alteridades* 5 (9): 51-61.

- Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra
 1997 “Resistencia cultural a través de la religión popular. Los gremios y las fiestas de Yucatán”. En *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, compilación de Ramón Arzápalo Marín y Ruth Gubler, 1-16. Mérida: UADY.
- Frazer, James George
 1981 *La rama dorada*. Madrid: FCE.
- Galinier, Jaques
 1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, INI.
 2009 *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: INAH, CDIY CEMCA.
- García, Paola
 2006 “El papel de los santos en el mundo indígena guatemalteco contemporáneo”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario H. Ruz Sosa, 189-224. México: UNAM-IIFL-CEM.
- Geertz, Clifford
 2005 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Girard, René
 2005 *La violencia y lo sagrado*. Quinta edición. Madrid: Anagrama.
- González Turmo, Isabel
 1992 “Rituales alimenticios y ocasiones festivas”. *El Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional*, 9: 63-80.
- Gruzinsky, Serge
 2007 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Sexta edición. México: FCE.
- Gubler, Ruth
 1996 “El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán”. *Alteridades: Antropología de la curación* (6): 11-18. México: UAM.
 1997 “La medicina tradicional en Yucatán: fuentes coloniales”. En *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, compilación de Ramón Arzápalo y Ruth Gubler, 71-92. Mérida: UADY.
 2006 “El papel de los curanderos y *h-meno’ob* en la época contemporánea en Yucatán”. En *Los mayas de ayer y hoy*. Tomo II. México: Gobierno del Estado de Yucatán, Centro Nacional para la Cultura y las Artes, INAH.

Guiteras Holmes, Calixta

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Primera reimpresión. México: FCE.

Gutiérrez Estévez, Manuel

1982 “Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán”. *Ethnica* 2 (18): 93-116.

1984 “En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (27): 137-174.

1988 “La oración en la comida yucateca”. En *Símbolos y significados en la alimentación Iberoamericana*, edición de Manuel Gutiérrez Estévez, 61-87. México-Trujillo: Instituto Indigenista Interamericano y Fundación Xavier de Salas.

1992a “Mayas y ‘mayeros’: Los antepasados como otros”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1.- Imágenes Interétnicas*, edición de Miguel León-Portilla et al., 417-441. Madrid: Junta de Extremadura, Siglo XXI.

1992b “Alteridad étnica y conciencia moral. El Juicio Final de los mayas yucatecos”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 2.- Encuentros Interétnicos*, edición de Manuel Gutiérrez Estévez et al., 295-322. Madrid: Junta de Extremadura, Siglo XXI.

1995 “De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 4.- Tramas de la identidad*, edición de J. Jorge Klor de Alva et al., 171-234. Madrid: Junta de Extremadura, Siglo XXI.

2000 “La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones maya-yucatecas”. En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, edición de Manuel Gutiérrez Estévez, 87-106. Madrid: Casa de América.

2001 “Pluralidad de perspectivas y sujetos en los géneros literarios de los mayas yucatecos”. En *La pluralidad y sus atributos*, edición de M. Dascal et al., 59-90. Madrid: Biblioteca Nueva.

2002 “Cosmovisión dualistas de los mayas yucatecos contemporáneos”. En *Religión Maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera, 365-385. Madrid: Editorial Trota.

2003 “Otra vez sobre sincretismo”. Ponencia presentada en el simposio *Gli indigeni messicani oggi. Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica*. Universidad de La Sapienza, Roma, mayo.

- Hervieu-Léger, Daniele
1996 "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". En *Identidades religiosas y sociales en México*, edición de Gilberto Giménez, 31-32. México: UNAM.
- Holland, William R.
1989 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*. México: CONACULTA, INI.
- Irigoyen Rosado, Renán
1973 *Calendario de fiestas tradicionales de Yucatán*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
2001 *XII Censo general de población y vivienda 2000*. Aguascalientes: INEGI. Aguascalientes.
2006 *II Censo de población y vivienda 2005*. Aguascalientes: INEGI.
- Jardow-Pedersen, Max
1999 *La música divina de la selva yucateca*. México D.F.: CONACULTA, Culturas Populares.
- Justo Sierra, Carlos
1998 *Breve historia de Campeche*. México: FCE, Colegio de México y Fideicomiso Historia de las Américas.
- Kottak, Conrad P.
1994 *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: McGraw-Hill.
- Landa, Fray Diego de
1978 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Ligorred, Francisco
1990 *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. México: INAH.
- Littlefield, Alicia
1976 *La industria de las hamacas en Yucatán*. México: SEP, INI.
- Lizama Quijano, Jesús
2007 *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. México: CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguas nahuas*. México: UNAM, IIA.

2006 *Los mitos del Tlacuache*. Cuarta edición. México: UNAM-IIA.

López García, Julián

2000 “Valores culinarios e ideología social entre los mayas-chortís de Guatemala”. En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, edición de Manuel Gutiérrez Estévez, 57-83. Madrid: Casa de América.

Lupo, Alessandro

2008 “Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena”. En *Entre los naguales y los santos*, edición de Félix Báez-Jorge, 21-30. Xalapa: Biblioteca Universidad Veracruzana.

Maldonado Cano, Daniela

2006 “‘Luego se supo que era san Dieguito...’ Una mirada a la religiosidad popular del sur de Yucatán”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario H. Ruz Sosa, 265-290. México: UNAM-IIFL-CEM.

Malinowsky, Bronislaw

1994 *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Editorial Ariel.

Máas Collí, Hilaria

2004 *La reorganización de los gremios en Huhí, Yucatán*. Mérida: Ediciones UADY.

Meslin, Michael

1978 *Aproximaciones a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.

Mendelson, Michel E.

1965 *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía Nacional.

Morales Valderrama, Carmen

1987 *Ocupación y supervivencia campesina en la zona citrícola de Yucatán*, México: INAH.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2002 “Rituales y hombres religiosos”. En *Religión maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, 115-138. Madrid: Editorial Trota.

- Nájera Coronado, Martha Ilia
2003 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México: UNAM.
- Ochiai, Kazuyasu
2006 “Visitas de santos en San Andrés Larrainzar”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario H. Ruz Sosa, 101-151. México: UNAM, IIFL-CEM.
- Otto, Rudolf
2007 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial-El libro de bolsillo.
- Pérez Sabido, Luis
1983 *Bailes y danzas tradicionales de Yucatán*. Mérida: Ediciones del DIF.
- Peris Álvarez, Javier
1985 “La destrucción de figuras humanas en el folklore español”. Tesis de Licenciatura en Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid.
2002 “La expulsión del mal como costumbre popular. Algunos casos españoles”. En *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, edición de Fermín del Pino Díaz, 61-91. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Pédrón-Colombani, Sylvie
2009 “El culto de Maximón en Guatemala”. Consultado el 28 mayo 2012. <http://trace.revues.org/457>
- Petrich, Perla
2006 “Los santos en la tradición oral de Atitlán”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario H. Ruz Sosa, 225-255. México: UNAM-IIFL-CEM.
- Pitarch Ramón, Pedro
1996 *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: FCE.
2006 “Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario H. Ruz Sosa, 67-90. México: UNAM-IIFL-CEM.
2011 “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”. *Estudios de Cultura Maya* 37: 149-178.

Pfeiler, Bárbara

1997 “El maya: una cuestión de pervivencia o de pérdida cultural”. En *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, coordinación de Ramón Arzápalo y Ruth Gubler, 55-69. Mérida: UADY.

Press, Irvin

1975 *Tradition and adaptation: life in a modern Yucatan Maya village*. Connecticut: Greenwood Press.

Preuss, Mary H.

2006 “La Xtabay: su papel en el pasado y en el futuro”. En *Los mayas de ayer y hoy*, edición de Alfredo Barrera Rubio y Ruth Gubler, 1313-1323. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán, CONACULTA, INAH, UADY.

Quezada, Sergio

1993 *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*. México: El Colegio de México.

Quintal Avilés, Ella Fanny

1993 *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*. México: Gobierno del Estado de Yucatán.

Quintal Avilés, Ella Fanny y Francisco Fernández

1992 “Fiestas y fiestas”. En *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, vol. 7, n. 183, 39-48.

Quintal Avilés, Ella Fanny *et al.*

2002 “Antropología de los mayas de la Península de Yucatán”. En *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. 1, coordinación de Alicia M. Barabas, 225-270. México: INAH.

2003a “*U lu’umil maaya wiiniko’ob*: la tierra de los mayas”. En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Vol. 1, coordinación de Alicia Barabas, 275-359. México: INAH.

2003b “Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares”. En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. Vol. 1, coordinación de Saúl Millán y Julieta Valle, 291-382. México: Instituto de Antropología e Historia.

2005 “*Way yano’one*: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos”. En *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Vol. 2, coordinación de Miguel Alberto Bartolomé, 289-371. México: INAH.

- Quintal Avilés, Ella Fanny *et al.*
2013 “Los que hablan con los vientos: los *jmeen’ob*”. En *Los sueños y los días. Chamanismo y nahuatlismo en el México actual. II. Pueblos Mayas*, coordinación de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas, 143-198. México: INAH.
- Quatrocchi, Patricia y Miguel Güémez Pineda (coords.)
2007 *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*. México: UCS-CIR-UADY, UNAM-CEPHCIS, INDEMAYA, CDI.
- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso
2002 “Yucatán”. En *Los mayas peninsulares, un perfil socioeconómico*, coordinación de Mario H. Ruz Sosa, 47-78. México: UNAM-IIFL-CEM.
- Reed, Nelson
1982 *La Guerra de Castas en Yucatán*. México: Editorial Era.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
1962 *Chan Kom: a Maya village*. Chicago: The University of Chicago.
- Ricard, Robert
1991 *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Rodríguez Balam, Enrique.
2006 “De diablos, demonios y huestes de maldad. Imágenes del Diablo entre los pentecostales de una comunidad maya”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario H. Ruz Sosa, 335-348. México: UNAM-IIFL-CEM.
- 2008 *Entre santos y montañas: pentecostalismo, cosmovisión y religiosidad en una comunidad guatemalteca*. México: Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM.
- 2010 *Pan agrio, maná del cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. Mérida: UNAM-CEPHCIS.
- Rosales González, Margarita y Lourdes Rejón Patrón
2006 “Las redes que tejen un pueblo. Familias y parentelas en comunidades mayas del oriente y sur de Yucatán”. En *Los mayas de ayer y hoy*. Tomo II, edición de Alfredo Barrera Rubio y Ruth Gubler, 1052-1078. México: Gobierno del Estado de Yucatán, CONACULTA, INAH, UADY.
- Rosales González, Margarita
1988 *Oxkutzcab, Yucatán, 1900-1960: campesino, cambio agrícola y mercado*. Mérida: INAH.

Ruz Sosa, Mario Humberto

- 1990a “Médicos y *loktores*. Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales”. En *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. III, edición de Mario Humberto Ruz, 143-194. México: UNAM-IIFL-CEM.
- 1990b “La jaula y los pájaros. La cristianización de los choles del Manché”. En *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala*, edición de G. Palma y Ch. Arnould, 113-134. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro de Estudios de México y América Central.
- 1992 “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”. En *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, edición de María del Carmen León *et al.*, 85-162. México: CONACULTA.
- 2000 “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”. En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, edición de Manuel Gutiérrez Estévez, 107-136. Madrid: Casa de América.
- 2002a (coord.) *Paisajes domesticados. Imágenes etnográficas de tres micro-regiones del área central quintanarroense*. México: UNAM-IIFL-CEM.
- 2002b “Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos”. En *Religión maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera, 321-363. Madrid: Editorial Trotta.
- 2002c “‘Amarrando juntos’. La religiosidad maya en la época colonial”. En *Religión maya*, edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá, 247-281. Madrid: Editorial Trotta.
- 2002d “Los mayas peninsulares”. En *Los mayas peninsulares: un perfil socio-económico*, edición de Mario Humberto Ruz Sosa, 10-45. México: UNAM-IIFL-CEM.
- 2006a “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario Humberto Ruz, 21-66. México: UNAM-IIFL-CEM.
- 2006b *Los mayas*. México: PNUD, CDI.
- 2007 (coord.) *El Campeche maya: atisbos etnográficos*. Mérida: UNAM-UACSHUM.
- Sanchiz Ochoa, Pilar
- 1993 “Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala”. *Mesoamérica* 14 (26): 253-266.

- Solís Robleda, Gabriela
2002 “Campeche”. En *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*, coordinación de Mario H. Ruz Sosa, 79-104. México: UNAM-IIFL-CEM.
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen
1994 *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.
2005 *Xocen, el pueblo en el centro del mundo*. Mérida: Ediciones de la UADY.
- Thompson, J. Eric S.
2006 *Historia y religión de los mayas*. Treceava edición. México: Siglo XXI.
- Thompson, Richard
1974 *Aires de progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*. México: SEP, INI.
- Turner, Victor
1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.
- Van Gennep, Arnold.
1960 *The rites of passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Villa Rojas, Alfonso
1992 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: CONACULTA, INI.
1995 *Estudios etnológicos: los mayas*. México: IIA-UNAM.
1968 “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”. En *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, edición de Miguel León Portilla, 121-168. México: UNAM.
- Viveiros de Castro, Eduardo
2005 “Cosmología”. En *Diccionario Akal de etnología y antropología*, edición de Pierre Bonte y Michael Izard, 188-189. Madrid: Akal.
- Velasco, Honorario M.
1998 “Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local”. En *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, coordinación de Carlos Álvarez Santaló *et al.*, 401-410. Segunda edición. Barcelona: Antropos.

Vogt, Evon Z.

1993 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos.*
México: FCE.

Warman, Arturo

1985 *Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas.* México: UNAM.

*San Diego de Alcalá y el Tʼʼuulil Kʼáak. Entidades sagradas
en una comunidad maya de Campeche*

editado por el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales, siendo el jefe de Publicaciones Salvador Tovar Mendoza, se terminó de imprimir el 24 de noviembre de 2016 en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chichahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México. El texto estuvo al cuidado de Daniela Maldonado Cano. La formación (en tipos Adobe Garamond Pro, 11:13.3, 9:11 puntos) la llevó a cabo Judith Sánchez Durán. El diseño de los forros lo realizó Samuel Flores Osorio. El tiraje consta de 250 ejemplares en tapa rústica, impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramos.